

Polivan

T. H.



36

36-1-2

1080 (II)













SALMANTINÆ  
LECTVRÆ

A. R. A. P. MAGISTRO,  
F<sup>R</sup>. IOANNE DE BOLIVAR,  
SACRI ORDINIS

PRÆDICATORUM  
THEOLOGO,  
ET

IN SALMANTICENSI ACADEMIA  
ANTECESSORE PRIMARIO.

In quibus præcipue, frequentioresque Thomisticae  
Scholæ controversiæ promptè, ac perspicuè  
enodantur.

TOMUS SECVNDVS.

Anno



1701.

\*\*

SALMANTICÆ: Ex Typographia Eugenij Antoni Garcia.

\*\*





SALAMANANTINE  
LECTURÆ

A. R. A. P. MACISTRO  
E. IOANNE DE BOLIVAR  
SACRI ORDINIS

PREDICATORUM  
THEOLOGO

ET

IN SALAMANANTINENSIS ACADEMIA

ANTECESSORE PRIMARIO

In quibus præcipue frequenterque Theomathematicæ  
Scholæ controversæ promptè ac perspicue  
explicantur.

TOMUS SECUNDVS



1701.

1701.

1701.

Anno

Anno

1701.

ET APPROBATIONES CENSORUM.

V. The Honorable Reverend Theologian in Divine Thomas; edi-  
tor of R. P. M. F. Journal de Bohème, & cum his amicis  
in originalibus. Martinus Johannes Kalendar sep-  
tembris anno millesimo septingentesimo primo.  
Liceat Don Joseph Bernardo  
del Rio y Cordoba.

DON



## ERRATA SIC CORRIGE.

**P**AG. 35. num. 54. lin. 1. explicatur, leg. explicat, pag. 38. num. 6. lin. 15. ex obliquo, leg. in obliquo, pag. 44. num. 10. lin. 28. ordinatur, leg. ordine-  
tur, pag. 47. num. 27. lin. 9. infinitas, leg. infinita, pag. 48. num. 28. lin. 23. aliarum, leg. aliorum, pag. 55. num. 11. lin. 9. pauperum, leg. pauperum, pag. 59. num. 34. lin. 30. in in scicia, leg. iniustitia, pag. 72. num. 35. lin. 16. quod præ-  
ceptum, leg. quo præceptum, pag. 76. num. 54. lin. 10. primo, leg. pravo, pag. 101. num. 1. lin. 36. gratiæ comparatur, leg. gratiæ comparantur, pag. 122. num. 2. lin. 12. meior, leg. maior, pag. 123. num. 3. lin. 6. Denon, leg. Deum, pag. 131. n. 27. lin. 21. in acta, leg. in actu, pag. 133. num. 34. lin. 13. emnium, leg. omnium, pag. 137. num. 10. lin. 20. ad bonum, leg. est bonum, pag. 138. num. 14. lin. 26. miterere peccatum, leg. omitere peccatum, pag. 143. num. 33. lin. 29. spe-  
cialis gratiæ leg. specialis gratia, pag. 170. num. 57. lin. 5. adque adiutorum, leg. atque adiutorium, pag. 170. num. 58. lin. 16. ne intentionem, leg. ne in tenta-  
tionem, pag. 171. num. 58. lin. 56. voluatato, leg. voluntate, pag. 171. num. 5. lin. 56. dpmine, leg. Domine, pag. 201. num. 46. lin. 8. in logoo, leg. in longo, pag. 211. num. 6. lin. 1. non potest homo, leg. potest homo, pag. 214. num. 16. lin. 12. á dabideo, leg. à Deo video, pag. 222. num. 3. lin. 49. ppsset, leg. posset, pag. 229. num. 4. lin. 5. innocentum, leg. innocentium, pag. 252. num. 33. lin. 34. alind, leg. aliud, pag. 255. num. 4. lin. 21. est doctrina, leg. est gratia, pag. 296. num. 9. lin. 4. est est, leg. id est, pag. 319. num. 6. lin. 10. mundies, leg. mundities, pag. 323. num. 24. lin. 3. vtrumque, leg. vtramque, pag. 338. num. 7. lin. 8. ipso, leg. ipso, pag. 345. num. 39. lin. 10. vritur, leg. vnitur, pag. 358. num. 41. lin. 6. voluntatis, leg. voluntas, pag. 363. uum. 5. lin. 11. oblacionem, leg. oblationem, pag. 373. num. 10. lin. 7. inducentia, leg. indecentia, pag. 373. num. 14. lin. 2. inducens, leg. indecens, pag. 388. n. 11. lin. 20. convenire, leg. convincere, pag. 400. num. 68. lin. 16. committere leg. ommittere, pag. 401. num. 72. lin. 7. op-  
positione, leg. suppositione, pag. 405. num. 7. lin. 4. dono, leg. donum, pag. 406. num. 11. lin. 9. esse coloratus, leg. esse coloratum, pag. 407. num. 15. lin. 30. quia  
raone, leg. quia ratione, pag. 411. num. 81. lin. 19. conditionem, leg. condona-  
tionem, pag. 418. num. 65. lin. 11. ens mortale, leg. morale, pag. 420. num. 73. lin. 18. defendendi, leg. defendi, pag. 422. num. 83. lin. 16. forma, leg. formam, pag. 425. num. 94. lin. 14. comisio, leg. comisso, pag. 439. num. 30. lin. 17. dag-  
nificatus, leg. dignificatus, pag. 455. num. 33. lin. 24. spem, leg. spei, pag. 462. num. 64. lin. 4. rattoo, leg. oratio, pag. 484. num. 4. lin. 42. componatur, leg. comparatur, pag. 485. num. 5. lin. 37. non pottius, leg. non potuit, pag. 491. num. 30. lin. 2. sanctitaem, leg. sanctitatem, pag. 559. num. 52. lin. 8. cum  
subiectum, leg. cum subiecto, pag. 575. num. 21. lin. 23. indigere, leg. indiger, pag. 637. num. 6. lin. 4. inconcella, leg. inconcussa, pag. 651. num. 14. lin. 13. in-  
compofsibile, leg. impossibilis, pag. 702. num. 29. lin. 29. quem. leg. quæ, pag. 751. num. 88. lin. 2. dubium. 2. §. vltimum, leg. dubio 2. §. vltimo.

**V**idi hunc librum *Tractatus Theologicus in Divo Thoma*, edi-  
tum à R. P. M. Fr. Ioanne de Bolivar, & cum his mendis  
suo originali respondet. Martii septimo Kalendas Sep-  
tembris anno millesimo septingentesimo primo.

Lic. Don Joseph Bernardo  
del Rio y Cordido.  
DON

**D**ON Thomas de Zuazo Aresti, Secretario del Rey nuestro Señor, y su Escrivano, de los que residen en el Consejo, certifico, que aviendose visto por los Señores del dos Tomos de *Quæstiones Escolasticas Theologicas*, sobre las partes de Santo Thomas, compuestos por el *Maestro Fr. Juan de Bolivar*, de la Orden de Predicadores, que con licencia de dichos Señores han sido impressos, tassaron à seis maravedis cada pliego, y los dichos dos Tomos parece tienen trecientos y setenta y cinco y medio, sin principio, ni tablas, que al respecto referido importan dos mil ciento y noventa y tres maravedis, y al dicho precio, y no à mas mandaron se vendan los dichos Tomos, y que esta certificacion, se ponga al principio de cada vno de ellos, y para que conste lo firmè. En Madrid à veinte y siete dias del mes de Agosto de mil setecientos y vn años.

D. Thomas de Zuazo,  
y Aresti.



**IN**

# INDEX

## QVÆSTIONVM, ET PARAGRAPHO- rumque continentur in hoc Tomo.

TRACTATUS.		
<i>De Bonitate, &amp; malitia humanorum actuum.</i>		
DUB. I. Per quid constituatur actio humana in ratione moralis?	fol. 2.	
§. 1. Referuntur sententiæ, & aliqua prænotantur.	2.	
§. 2. Aliquibus reiectis statuitur prima conclusio.	4.	
§. 3. Alterum fundamentum pro conclusione statuitur.	12.	
§. 4. Statuitur secunda conclusio.	19.	
DVB. II. Utrum moralitas in actu sit illi essentialis, an accidentalis?	23.	
§. 1. Referuntur sententiæ, & statuitur prima conclusio.	23.	
§. 2. Solvuntur argumenta.	25.	
§. 3. Proponitur secunda conclusio.	30.	
§. VLTIM. Aliqua ex dictis inferuntur.	36.	
DUB. III. Utrum conclusio Divi Thomæ articuli secundi sit vera?	41.	
§. 1. Probatur conclusio, & aliquæ difficultates solvuntur.	41.	
§. 2. Alijs difficultatibus occurritur.	45.	
DVB. IV. An, & quomodo circumstantia, & finis tribuant bonitatem, & malitiam actui humano?	51.	
§. 1. Statuitur Prima conclusio.	51.	
§. 2. Statuitur secunda conclusio.	55.	
§. VLTIM. Statuitur ultima conclusio.	60.	
DVB. V. Utrum idem actus possit esse simul bonus, & malus?	64.	
§. 1. Referuntur sententiæ.	64.	
§. 2. Statuitur prima conclusio.	65.	
§. 3. Solvuntur argumenta.	68.	
§. 4. Statuitur secunda conclusio.	74.	
§. VLTIM. Solvuntur argumenta.	78.	
DUB. VI. Utrum possit dari actus indifferens secundum individuum?	82.	
§. 1. Aliqua prænotantur, & supponuntur, & referuntur sententiæ.	82.	
§. 2. Statuitur conclusio.	84.	
§. VLTIMVS. Solvuntur argumenta.	86.	
DUB. VII. Per quid constituatur actus in ratione liberi?	87.	
§. 1. Aliqua prænotantur, & referuntur sententiæ.	87.	
§. 2. Statuitur prima conclusio.	88.	
§. 3. Statuitur secunda conclusio.	92.	
§. 4. Statuitur tertia conclusio.	95.	
TRACTATUS DE GRATIA DEI.		
DUB. I. Quæ ratione sit, & dicatur principium exterius humanorum actuum?	98.	
§. 1. Proponitur ratio dubitandi, & primus modus dicendi.	98.	
§. 2. Traditur verior modus dicendi.	100.	
DUB. II. Quid nomine gratiæ intelligatur, & quæ sit?	101.	
§. 1. Traduntur gratiæ acceptiones.	101.	
§. 2. Traduntur gratiæ divisiones.	102.	
DVB. III. De statibus naturæ humanæ aliquæ difficultates expediuntur.	104.	
§. 1. De statu integritatis.	104.	
§. 2. Prima difficultas resolvitur.	105.	
§. 3. Vtriusque sententiæ fundamenta solvuntur.	107.	
§. 4. Secunda difficultas resolvitur.	108.	
§. 5. De statu naturæ puræ, & lapsæ.	110.	
§. VLTIMUS. Aliqua ex dictis inferuntur.	114.	
DUB. IV. Utrum homo sine speciali gratia possit aliquod verum cognoscere?	118.	
§. 1. Aliqua supponuntur.	118.	
§. 2. Statuitur conclusio.	119.	
§. 3. Solvuntur argumenta.	120.	
DVB. V. Utrum homo possit sine speciali gratia omne verum naturale cognoscere?	122.	
§. 1. Statuitur conclusio.	122.	
§. 2. Solvuntur argumenta.	125.	
§. 3. Qualis sit impotentia ad totam collectionem.	130.	
§. VLTIMUS. Qualis sit gratia requisita ad totam collectionem.	132.	
DVB. VI. Utrum ad cognitionem veri præcise requiratur specialis gratia?	134.	
§. 1. Aliqua supponuntur, & statuitur prima conclusio.	134.	



§. 2. Statuitur secunda, & tertia conclusio.	136.
§. 3. Statuitur quarta conclusio.	136.
§. 4. Statuitur quinta conclusio.	139.
§. ULTIM. Aliqua ex dictis inferuntur.	145.
DVB. VII. <i>Utrum homo in statu nature lapsa possit elicere aliquem actum bonum moraliter, ordinis nature, absque speciali gratia?</i>	152.
§. 1. Referuntur sententiæ.	152.
§. 2. Statuitur prima conclusio.	155.
§. 3. Secunda nostræ conclusionis probatio.	157.
§. 4. Alia nostræ cōclusionis probatio.	162.
§. 5. Solvuntur argumenta.	169.
§. 6. Aliqua ex dictis inferuntur.	172.
§. VLTIMVS. Quid dicendum sit de gratia speciali intra ordinem nature?	175.
DUBIVM VIII. <i>Utrum homo possit diligere Deum amore naturali sine speciali gratia?</i>	187.
§. 1. Aliqua prænotantur, & referuntur sententiæ.	187.
§. 2. Statuitur prima conclusio.	189.
§. 3. Statuitur secunda conclusio.	194.
§. VLTIM. Aliqua ex dictis inferuntur.	205.
DUB. IX. <i>Utrum in natura lapsa sit necessaria specialis gratia ad victoriam levis tentationis?</i>	210.
§. 1. Aliqua supponuntur.	210.
§. 2. Referuntur sententiæ.	212.
§. 3. Statuitur conclusio.	213.
§. 4. Doctrina PP. & Conciliorum explicatur, & solvitur primum argumentum.	214.
§. 5. Solvitur secundum argumentum, & declaratur qua ratione non sit specialis gratia, quod omnis tentatio sit gravis.	219.
§. 6. Cætera argumenta solvuntur.	221.
§. 7. Aliqua corollaria ex dictis inferuntur.	224.
DUB. X. <i>Utrum homo lapsus possit vincere gravem tentationem sine speciali gratia?</i>	228.
§. 1. Referuntur sententiæ.	228.
§. 2. Statuitur conclusio, & aliqua eius fundamenta proponuntur, de quibus fertur iudicium.	228.
§. 3. Conclusio nostræ autoritate probatur.	234.
§. 4. Ratio nostræ conclusionis exponitur.	239.

§. 5. Solvuntur argumenta.	240.
DUB. XI. <i>Quæ, &amp; qualis sit impotentia ad vincendum gravem tentationem sine gratia, &amp; qualis gratia requisita sit, ut impetetur homini non resistere tentationi?</i>	242.
§. 1. Referuntur sententiæ.	242.
§. 2. Statuitur prima conclusio.	244.
§. 3. Statuitur secunda conclusio.	249.
§. 4. Aliorum sententia refertur, & contra illam statuitur tertia nostra conclusio.	251.
§. 5. Solvuntur argumenta.	256.
§. 6. Nostra sententia explicatur.	264.
DUB. XII. <i>Utrum homo in statu nature lapsa ad adimplendam totam legem nature indigeat speciali gratia, &amp; quali?</i>	268.
§. 1. Aliqua supponuntur, & referuntur sententiæ.	268.
§. 2. Statuitur prima conclusio.	270.
§. 3. Statuitur secunda conclusio.	272.
§. 4. Statuitur tertia conclusio.	276.
§. 5. Solvuntur argumenta.	279.
§. VLTIM. Corollaria ex dictis inferuntur.	284.
DUB. XIII. <i>Utrum possit homo sine speciali gratia, &amp; privilegio nunquam peccare venialiter?</i>	285.
§. 1. Aliqua supponuntur, & statuitur prima conclusio.	285.
§. 2. Solvuntur argumenta.	287.
§. 3. Cui fuerit hoc privilegium concessum.	289.
§. 4. De impotentia ad vitanda peccata venialia.	291.
DUB. XIV. <i>Utrum ad finaliter perseverandum requiratur speciale donum à gratia, &amp; auxilijs concomitantibus distinctum, &amp; in quo formaliter consistat.</i>	294.
§. 1. Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.	294.
§. 2. Statuitur prima conclusio.	295.
§. 3. Difficile testimonium D. Thomæ explicatur.	296.
§. 4. Statuitur secunda conclusio.	298.
§. 5. Quænam sit gratia, & adiutorium requisitum ad perseverandum, & in quo consistat donum perseverantiæ?	299.
§. 6. Explicatur qua ratione perseverantia sit in potestate creaturæ.	303.
§. 7. Solvuntur argumenta.	304.
§. ULTIM. Quid dicendum sit de perseverantia in statu innocentia?	309.

# TRACTATUS.

*De Iustificacione Impij* 314.

DVB. I. *Utrum doctrina Div. Thomæ in pri-*

¶ In articulo sit vera, & in quo sensu? 314.	
§. 1. Hæreticorum error refertur, & rei- citur ex Tridentino, & ex Divi Tho- ma. 317.	
§. 2. Iterum refutantur errores ex scriptu- ra Patribus, & ratione, ex illis de- sumpta. 319.	
§. 3. Solvuntur Argumenta. 320.	
§. 4. Explicatur doctrina, & conclusio Div. Thomæ. 321.	
§. VLTIM. Ex dictis solvitur quædam dif- ficultas. 323.	
DVB. II. <i>Utrum contritio, &amp; dilectio Dei per facta sit de facto forma iustificans?</i> 326.	
§. 1. Aliqua supponuntur, & referuntur sententiæ. 326.	
§. 2. Statuitur conclusio, & duplex funda- mentum expenditur. 328.	
§. 3. Solvuntur argumenta. 330.	
§. 4. Expenditur ex Tridentino aliud testi- monium pro nostra conclusione. 331.	
§. 5. Solvuntur Argumenta. 333.	
§. 6. Expenditur aliud fundamentum ex Tridentino pro nostra conclusio- ne. 334.	
§. 7. Aliâ solutio ex doctrina Recentio- rum expenditur. 336.	
DVB. III. <i>Utrum dilectio Dei sit saltem forma inadequata iustificationis?</i> 337.	
§. 1. Statuitur prima conclusio. 337.	
§. 2. Aliud fundamentum expenditur pro conclusione. 339.	
§. 3. Probatur conclusio ab inconvenien- tibusque ex sententia Recentiorum inferuntur. 341.	
§. VLTIM. Solvuntur argumenta. 344.	
DVB. III. <i>Quid sit dicendum de potentia ab- soluta?</i> 348.	
§. 1. Statuitur prima conclusio. 348.	
§. 2. Solvuntur argumenta. 352.	
§. 3. Statuitur secunda conclusio, & eius primum fundamentum expenditur. 355.	
§. 4. Alterum fundamentum expenditur pro conclusione. 358.	
§. VLTIM. Solvuntur argumenta con- tra conclusionem. 360.	
DUB. IV. <i>Utrum gratia habitualis, &amp; pec- catum reperiantur simul in eodem subiecto?</i> 362.	
§. 1. Prima sententia refertur, & reiici- tur. 362.	
§. 2. Solvuntur argumenta. 365.	
§. VLTIM. Solvitur vltimum argumen- tum. 366.	
DVB. U. <i>Utrum gratia, &amp; peccatum oppo-</i>	

<i>nantur ex natura rei?</i> 371.	
§. 1. Referuntur sententiæ. 371.	
§. 2. Statuitur prima conclusio. 372.	
§. 3. Statuitur secunda conclusio. 373.	
§. 4. Solvuntur argumenta. 374.	
DVB. VI. <i>Utrum gratia, &amp; peccatum possint componi de potentia absoluta?</i> IV. 377.	
§. 1. Statuitur conclusio. 377.	
§. 2. Aliæ rationes pro conclusione expen- duntur. 381.	
§. 3. Solvuntur argumenta. 383.	
DVB. VII. <i>Utrum gratia eadem in eadem possibilitate habeat cum peccato mor- tali actuali?</i> 386.	
§. 1. Statuitur conclusio. 386.	
§. 2. Aliâ expenditur ratio pro conclusio- ne. 388.	
§. 3. Proponitur fundamentum oppositum, & de illo fertur iudicium. 391.	
§. 4. Ex principiis Recentiorum iterum convincitur argumenti inefficacia. 393.	
§. 5. Solvuntur argumenta. 398.	
§. 6. Aliqua ex dictis inferuntur. 400.	
DVB. VIII. <i>Utrum possit homo mundari à peccato, absque aliquo dono creato aut intrinseca mutatione solum per ex- trinsecam conditionem?</i> MI. 403.	
§. 1. Referuntur sententiæ. 403.	
§. 2. Statuitur prima conclusio. 404.	
§. 3. Solvuntur argumenta. 406.	
§. 4. Statuitur secunda conclusio. 407.	
§. 5. Statuitur tertia conclusio. 409.	
§. 6. Secunda solutio refertur, & rei- citur. 410.	
§. 7. Tertia solutio refertur, & reiicitur. 412.	
§. 8. Explicatur modus necessarius, ut re- miratur peccatum. 415.	
§. 9. Solvuntur argumenta. 418.	
DVB. IX. <i>Utrum ad iustificationem requira- tur motus liberi arbitrij, ita ut sine illo nec de potentia absoluta possit dari?</i> 426.	
§. 1. Relatis sententijs statuitur conclu- sio. 426.	
§. 2. Solvuntur argumenta. 427.	
DUB. X. <i>Utrum ultima dispositio ad gratiam precedat à gratia?</i> 431.	
§. 1. Relatis sententijs aliqua supponun- tur. 431.	
§. 2. Statuitur prima conclusio. 432.	
§. 3. Solvuntur argumenta. 434.	
§. 4. Statuitur secunda conclusio. 437.	
§. 5. Solvuntur argumenta. 443.	



## TRACTATUS.

<i>De Spe virtute Theologica.</i>	448.
DVB. I. <i>Verum obiectum spei debeat esse bonum futurum, &amp; quomodo?</i>	448.
§. 1. Resolvitur prima pars.	448.
§. 2. Solvuntur argumenta.	452.
§. 3. Resolvitur secunda pars.	453.
§. 4. Solvuntur argumenta	459.
DVB. II. <i>In quo consistat arduitas requisita ad spem?</i>	465.
§. 1. Reijcitur sententia negans arduitatem requiri ad obiectum spei.	465.
§. 2. Reijciuntur aliqui modi dicendi, & statuuntur duæ conclusiones.	467.
§. 3. Solvuntur argumenta.	472.
DUB. III. <i>Verum obiectum quod spei Theologica sit æterna beatitudo?</i>	473.
§. 1. Aliqua prænotantur, & referuntur sententiæ.	473.
§. 2. Statuitur prima conclusio.	474.
§. 3. Solvuntur argumenta.	477.
§. 4. Statuitur secunda conclusio.	478.
§. 5. Solvuntur argumenta.	481.
DVB. IV. <i>Quodam sit obiectum formale spei?</i>	483.
§. 1. Referuntur sententiæ, & deciditur difficultas.	483.
§. 2. Solvuntur argumenta.	490.
DUB. V. <i>Verum homo, cui facta est revelatio sue damnationis possit, &amp; teneatur sperare?</i>	494.
§. 1. Casus possibilitas statuitur.	494.
§. 2. Referuntur sententiæ, & deciditur quaestio.	497.
§. 3. Solvuntur argumenta.	502.
DUB. VI. <i>In quibus subiectis reperiatur spes?</i>	504.

## TRACTATUS

<i>De gratia Christi.</i>	508.
DUB. I. <i>Verum humanitas Christi Domini sit sancta formaliter ex vi unionis</i>	509.
§. 1. Referuntur sententiæ, & statuitur prima conclusio.	509.
§. 2. Solvuntur argumenta.	512.
§. 3. Statuitur secunda conclusio.	515.
§. 4. Solvuntur argumenta.	516.
DUB. II. <i>Verum humanitas Christi sanctificetur personalitate Verbi?</i>	520.
§. 1. Referuntur sententiæ, & statuitur prima conclusio.	520.
§. 2. Solvuntur argumenta.	524.
§. 3. Traditur vera solutio.	526.
§. 4. Cætera argumenta solvuntur, & traditur verior argumenti solutio.	529.
§. 5. Statuitur secunda conclusio.	532.

§. 6. Aliâ ratione probatur conclusio.	538.
§. 7. Solvuntur argumenta.	539.
DUB. III. <i>Verum humanitas Christi à Deitate sanctificetur?</i>	543.
§. 1. Statuitur prima conclusio.	543.
§. 2. Solvuntur argumenta.	546.
§. 3. Cætera argumenta solvuntur.	551.
§. 4. Solvitur ultimum argumentum, & statuitur inferioritas sanctitatis humanitatis Christi comparative ad sanctitatem Dei.	553.
§. 5. Aliqua inferuntur ex dictis.	559.
DUB. IV. <i>Verum in Christo fuerit gratia habitualis?</i>	561.
§. 1. Statuitur conclusio.	561.
§. 2. Solvuntur argumenta.	562.
§. 3. Aliqua ex dictis inferuntur.	567.
DUB. V. <i>Ad quid fuerit necessaria, &amp; qua necessitate gratia habitualis in Christo Domino?</i>	568.
§. 1. Statuitur prima conclusio.	568.
§. 2. Solvuntur argumenta.	592.
§. 3. Statuitur secunda conclusio.	579.
§. 4. Solvuntur argumenta.	580.
§. 5. Statuitur tertia conclusio.	583.
§. 6. Solvuntur argumenta.	586.
§. 7. Aliqua ex dictis inferuntur, & dubia aliqua resolvuntur.	591.
DUB. VI. <i>Verum Christus Dominus constituitur caput Ecclesie per gratiam habituales, vel per gratiam unionis?</i>	596.
§. 1. Aliqua supponuntur.	596.
§. 2. Statuitur conclusio, & argumenta solvuntur.	601.

## TRACTATUS.

<i>De impeccabilitate Christi.</i>	604.
DUB. I. <i>Verum in Christo Domino fuerit peccatum?</i>	605.
§. 1. Solvuntur argumenta.	606.
DUB. II. <i>Verum Christus Dominus potuerit peccare?</i>	607.
§. 1. Supponitur aliqua, & referuntur sententiæ.	607.
§. 2. Statuitur prima conclusio.	608.
§. 3. Statuitur secunda conclusio.	611.
§. 4. Aliqua ex dictis inferuntur.	615.
§. 5. Solvuntur argumenta.	617.
§. 6. Ex obligatione regendi humanitatem in Verbo probatur impeccabilitas humanitatis.	621.
§. 7. Solvuntur argumenta.	623.
§. 8. Impeccabilitas Christi probatur ex eo quod Verbum nequeat esse, aut denominari peccans.	628.
§. 9. Solvuntur argumenta.	633.
DUB.	

DUB.



DUB. III. *Utrum humanitas Christi de potentia absoluta possit peccare in sensu diuiso?* 635.

§. 1. Ratio dubitandi proponitur, & referuntur sententiæ. 635.

§. 2. Statuitur, & probatur nostra conclusio. 636.

§. 3. Expenditur secunda ratio pro conclusione. 637.

§. 4. Explicatur modus, quo per sanctitatem infinitam excluditur potentia ad peccandum. 639.

§. 5. Soluuntur argumenta. 641.

§. 6. Expenditur alia ratio pro conclusione. 643.

DUB. IV. *Utrum hac impotentia sit physica, aut moralis?* 647.

§. 1. Statuitur nostra conclusio. 647.

§. 2. Alij modi explicandi impeccabilitatem Christi referuntur, & rejiciuntur. 649.

§. 3. Prima difficultas ex dictis resolvitur. 651.

§. 4. Secunda difficultas resolvitur. 652.

§. 5. Dux aliarum difficultates ex dictis resolvuntur. 655.

§. 6. Corollaria ex dictis inferuntur. 656.

DUB. V. *An humanitas Christi sit impeccabilis ex vi visionis Dei?* 658.

§. 1. Referuntur sententiæ. 658.

§. 2. Vera sententia explicatur. 658.

§. 3. Solvuntur argumenta. 660.

DUB. VLT. *Qua ratione componatur cum impeccabilitate Christi libera adimpletio præcepti moriendi?* 663.

§. 1. Aperitur difficultas, & aliqua supponuntur. 663.

§. 2. Solvuntur argumenta. 668.

§. 3. Verus modus satisfaciendi rationibus dubitandi traditur, & explicatur. 672.

§. 4. Cætera argumenta solvuntur. 678.

#### TRACTATUS.

*De merito Christi.*

DUB. I. *Quæ libertas ad meritum Christi sufficiat?* 684.

§. 1. Referuntur sententiæ. 684.

§. 2. Statuitur prima conclusio. 685.

§. 3. Solvuntur argumenta. 686.

§. 4. Statuitur secunda conclusio. 688.

§. 5. Solvuntur argumenta. 689.

DVB. II. *Utrum visio beata auferat libertatem ab actibus Christi Domini?* 692.

§. 1. Proponitur ratio dubitandi, & prima conclusio statuitur. 692.

§. 2. Statuitur secunda conclusio. 693.

§. 3. Prima resolutio rationis dubitandi refertur, & rejicitur. 695.

§. 4. Aliorum solutio rejicitur. 697.

§. 5. Soluitur ratio dubitandi. 700.

§. 6. Deferitur hæc solutio. 704.

§. 7. Traditur vera solutio. 707.

DVB. III. *Utrum ex vniõne ad Verbum definit humanitati Christi libertas, & indifferentia ad actus inæquales?* 711.

§. 1. Ratio dubitandi proponitur. 711.

§. 2. Statuitur prima conclusio. 712.

§. 3. Statuitur secunda conclusio. 714.

§. 4. Statuitur tertia conclusio. 714.

§. 5. Statuitur quarta conclusio. 716.

§. 6. Statuitur quinta conclusio, & rationi dubitandi fit satis. 717.

§. 7. Solvuntur argumenta. 718.

DVB. IV. *Utrum Christus Dominus ad hæc charitatis meruerit?* 723.

§. 1. Referuntur sententiæ, & statuitur prima conclusio. 723.

§. 2. Solvuntur argumenta. 726.

§. 3. Dux aliarum difficultates solvuntur. 729.

§. 4. Statuitur secunda conclusio. 733.

§. 5. Solvuntur argumenta. 736.

§. 6. Statuitur tertia conclusio. 738.

§. 7. Solvuntur argumenta. 741.

§. 8. Expenditur prima solutio, & explicatio nostræ sententiæ. 745.

§. 9. Cætera argumenta solvuntur. 749.

§. 10. Secunda solutio expenditur. 753.

DUB. VLT. *An Christus semper meruerit, & solum in hac vita?* 755.

§. 1. Statuitur prima conclusio. 755.

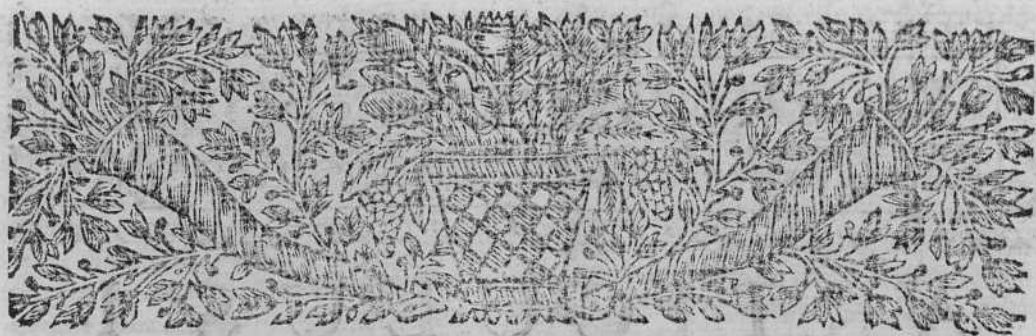
§. 2. Solvuntur argumenta. 756.

§. 3. Statuitur secunda conclusio. 758.

§. 4. Cætera argumenta diluantur. 760.

TRAC-

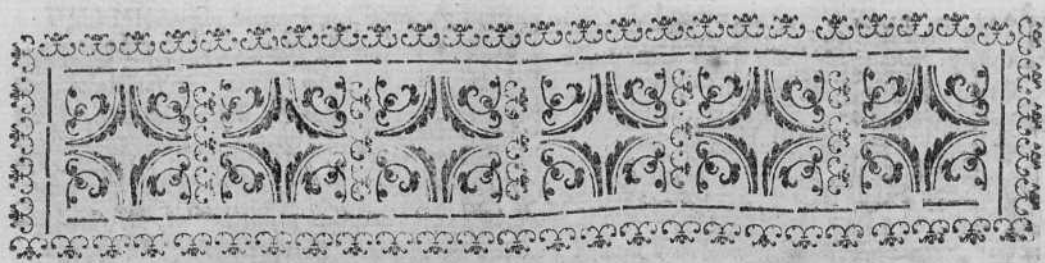




# TRACTATUS DE BONITATE, ET MALITIA HUMANORVM ACTVVM.

**D**E Bonitate, & malitia humanorum actuum disputat D. Thomas per quatuor integras partes, vel quæstiones: in quarum prima, quæ est decima octava primæ secundæ, agit de Bonitate, & malitia humanorum actuum in communi: In 19. de Bonitate, & malitia actuum interiorum. In 20. de Bonitate, & malitia exteriorum: ac tandem in 21. de his, quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis, & malitiæ. Cuius ordinis ratio ea est; quia actus humanus dividitur in interiorem, & exteriorem, sive in imperantem, & imperatum: vnde post traditam, quæstione 18. communem, & generalem doctrinam bonitatis, & malitiæ, recto ordine 19. agit de Bonitate, & malitia actuum interiorum: & in 20. de Bonitate, & malitia exteriorum, ad quos ex interioribus derivatur bonitas, & malitia: & tandem in 21. de Proprietatibus consequentibus actuum humanorum ratione bonitatis, & malitiæ. Nos autem præcipuas difficultates vniuersi tractatus super quæst. 18. exagitabimus: cuius est.





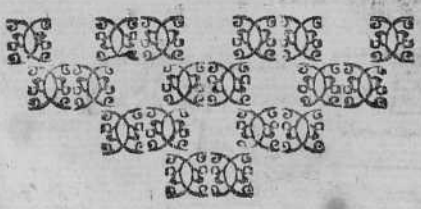
# ARTICULUS I.

## UTRUM OMNIS HUMANA actio sit bona, vel aliqua mala?



**CONCLUSIO:** Non est ne-  
cesse omnem actionem  
humanam esse bonam;  
sed aliqua potest esse  
bona, & aliqua mala:  
in qua loquitur D. Tho-

mas de bonitate, & malitia morali: eam-  
que probat; nam actio in tantum est bona,  
in quantum habet plenitudinem essendi  
quoad omnia, quæ debentur actione in  
esse moris considerata: sed non est necesse  
actionem humanam habere hanc plenu-  
tudinem essendi; sed potest illam habere, &  
non habere; ergo non est necesse omnem  
actionem humanam esse bonam; sed ali-  
qua potest esse bona, & aliqua mala. Hæc  
conclusio est certa secundum fidem: &  
colligitur ex testimonijs Scripturæ; in qui-  
bus contra Hæreticos nostri temporis asse-  
rentes omnia opera, etiam iustorum esse  
peccata, convincitur aliqua esse bona, &  
aliqua esse mala: de quibus. M. Martinez  
in præsentī dub. 1. & latè Bellarminus,  
tomo 4. Controversiarum, lib. 5. per to-  
tum. Sed ut plenius doctrina articuli  
explicetur, & fundamenta di-  
cendorum iaciamus:  
sit.



### DUBIUM I.

*Per quid constitutur actio humana in  
ratione moralis?*

#### §. I

*Referuntur sententie, & aliqua  
prænotantur.*

**S**upponendum est primò, illas  
actiones esse humanas, quæ  
sunt propriæ hominis in quan-  
tum homo, & ut ab brutis distinguitur, ut  
docet D. Thom. supra quæst. 1. art. 1.  
propriè, inquam, non solum quoad subs-  
tantiam, sed quoad modum: quapropter  
omnis actus liber est humanus, quia spe-  
ciali modo ab homine eliciuntur liberae  
operationes, scilicet, cum dominio, & in-  
differentia; quod alijs ab homine non con-  
venit: qua etiam ratione ridere, & intelli-  
gere, quamvis quoad substantiam sint  
propria hominis, & ideo dicantur actio-  
nes hominis; non tamen humanæ, nisi ex  
libera voluntate proce-  
dant, ut docet D.  
Thomas ubi proximè.

**2** Sed quia aliqui satis probabiliter  
duplicem libertatem distinguunt, alte-  
ram physicam, quæ in indifferentia ad bonum,  
&



& malum in esse phisico considerata consistit: & alteram moralem consistentem in indifferentia ad bonum, & malum morale. Quarum primam multoties separari à secunda existimant, ut in pueris, & amentibus: notare oportet non sufficere ad actum humanum libertatem phisicam; sed requiri moralem, & sic intelligendam esse D. Thomæ doctrinam: nam quamvis illa soli homini conveniat, est tamen imperfecta, & non primario intentata à natura, sed secundo, & quasi via ad libertatem moralem; & non posse dici verum dominium, plures ex illius sententiæ Authores asserunt; sicut non esset verum dominium auri in eo, qui non esset capax cognoscendi eius valorem, qui est illius præcipuum bonum; quamvis cognosceret bonum illius delectabile in ordine ad visum. Deinde notare oportet, quod actus necessarius ex perfecta cognitione procedens, qualis est dilectio Dei in patria, ab aliquibus dicitur actus humanus: quapropter restringenda est doctrina tradita ad actus humanos viæ. An autem ad moralitatem, & illius species requiratur necessariò libertas ex dicendis constabit.

3 Secundo supponendum est, quod præter esse phisicum, & naturale, quod in actibus humanis reperitur, est admittendum esse morale ab eo distinctum: eo sanè modo, quo artificialia à naturalibus distinguuntur: & sicut in his datur materia, ex qua fit artefactum, & forma, qua perficitur, seu constituitur in ratione artefacti; sic in moralibus est asserendum, dari scilicet actiones, quæ sunt veluti materia perfectibilis, & determinabilis ad esse morale; & formam per quam perficitur, & constituitur in esse morali. Et ratio hoc convincit: nam idem actus specie in esse phisico, & naturali, potest habere duplicem speciem in genere moris, ut infra constabit; & invariata phisica specie, potest variari specificè in genere moris, & transire de bono in malum, & è contra. Tertiò supponendum est questionem nostram procedere de moralitate formali convenienti actibus humanis; non de obiectiva, vel de habituali, aut de moralitate legis, aut rationis regulantibus actus humanos.

4 In hoc ergo dubio magna est varietas opinandi: ad duas tamen classes reduci possunt sententiæ. Prima asserit

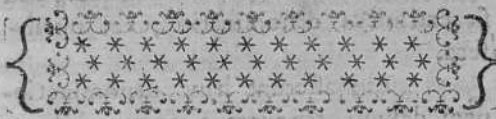
actum esse moralem esse extrinsecam denominationem: cuius Authores dissident in assignanda forma extrinseca, à qua desumitur denominatio: aliqui asserunt desumi à libertate, non phisica, sed morali; quæ in eorum sententia consistit in indifferentia voluntatis ad bonum, & malum. Pro hac sententia sic explicata refert M. Araujo in præsentis dub. 1. Durandum in 2. dist. 29. quest. 1. Alij etiam asserunt formam esse libertatem, idemque omninò esse actum esse liberum, & moralem: non tamen explicant, an hæc libertas sit extrinseca denominatio desumpta ab indifferentia potentie. Vel aliquid intrinsecum in actu: pro qua sententia refert idem. M. Magistrum Soro tomo 1. de iustitia, & iure, quest. 7. art. 2. Ferrara, 3. contra Gentes, cap. 10. §. Circa tertium. Conradum, ubi supra quest. 1. art. 3. Scotum, & Henricum. Sed aliquos ex his Authoribus intelligendos esse non de formali constitutivo actus in esse moris, sed de forma ad moralitatem necessariò præsupposita docet M. à Sancto Thoma in præsentis art. 1. & ex doctrina Conradi clare colligitur, ipsum non loqui de formali constitutivo moralitatis: neque apud illos satis declaratur, an libertas sit forma adequata, vel inadequata, an sit extrinseca denominatio, vel intrinseca.

Alij asserunt hanc denominationem desumi tanquam à forma à lege, seu dictamine rationis, vel ab ipsa natura rationali, à qua actus denominatur conformis, vel difformis rationi, vel naturæ rationali. Sic docet Vazquez, disp. 3. cap. 9. & disp. 95. cap. 1. & disp. 129. cap. 17. quem alij sequuntur: ipse tamen addit hanc denominationem esse relationem rationis: quod ultimum supposito primo videtur approbare M. Curiel hic dub. 1. §. 7. & ex parte consentit M. Lorea, disp. 26. quatenus docet aliquam moralitatem esse quid reale, nimirum, quæ sumitur ex his, quæ intrinsecè afficiunt actum si per se competat; ut contingit in omnibus, quæ natura sua bona sunt: aliam esse relationem rationis: talis est, quæ desumitur ex circumstantiis loci, & temporis, quæ omninò extrinseca est actui, & ipso invariato variari potest. Tandem alij asserunt hanc



denominationem partim esse extrinsecam, & partim intrinsecam; illiusque formam neque esse solam legem, seu dictamen rationis; neque solam libertatem, aut solam tendentiam actus ad obiectum; sed coalescere ex illis. Hanc tenent Amicus, disp. 12. sect. 1. & 2. Arriaga, de actibus humanis, disp. 14. sect. 1. Illam docuerunt Sapientissimi Salmaticenses, Thomistæ, qui asserentes libertatem moralem esse formam moralitatis; tandem sententiam propriam explicantes, hunc modum dicendi ante Recentiores tradiderunt.

5 Secunda sententia docet actum constitui moralem per aliquid intrinsecum reale: quam docent communiter Thomistæ, PP. Salmaticenses, tract. 11. disp. 1. dub. 3. M. Arango, & M. à Sancto Thoma, ubi supra; Serra, in presenti, dubio unico; Martinez, dub. 2. qui plures alios referunt pro hac sententia ex Antiquis, & Modernis: inter quos etiam est differentia: alijs asserentibus moralitatem esse omnino idem, atque libertatem moralem actibus intrinsecam; alijs esse indistinctam ab entitate actus: & alijs docentibus esse modum realiter superadditum, realiter distinctum ab entitate actus, & eius libertate: de quo agemus dubio sequenti.



## §. II.

*Aliquibus reiectis statuitur  
prima conclusio.*

6 **V**T veritas stabiliatur, primo reijciendi sunt aliqui, quos refert M. Curiel, dub. 1. asserentes moralitatem comparari ad bonitatem, & malitiam per modum subiecti, non per modum predicati generici eiusdem lineæ; qui ex eo falsitatis convincuntur, quia bonitas, & malitia sunt species moralitatis, quarum genus est moralitas, cuius naturam, & essentiam investigamus, neque aliæ assignari possunt huius generis species, nisi fortè indifferentia, quæ cum bonitate, & malitia dividit moralitatem; ergo genus moris non potest comparari ut subiectum ad bonitatem, & malitiam: & quidem,

quidquid sit an actus ratione illorum, quæ præcedunt in ipso bonitatem, & malitiam, dicatur moralis, & solum est moralitas fundamentalis; vel si propriè nomen moralitatis obtineat, quod ad questionem nominis pertinebit; debium Theologorum non de hac, sed de prædicato solum logicè communi, & essentiali contrahibili per bonitatem, & malitiam procedit; quod communiter moralitatem in communi appellant.

7 Neque obest illorum fundamentum: actus liber capax regulari per rationem includit moralitatem: sed actus liber ut capax regulationis præcedit bonitatem, & malitiam, ut illarum subiectum; ergo moralitas. Minor constat; nam actus ratione libertatis capax est regulari per rationem: sed actus ut liber præcedit per modum subiecti bonitatem, & malitiam; ergo actus liber ut capax regulationis. Maior probatur primo; nam moralitas est quid commune ad bonitatem, & malitiam: sed nihil datur illis commune præter actum liberum ut capacem regulationis; ergo actus sic liber, & capax regulationis moralitatem includit. Secundo probatur eadem maior; imputabilitas ad laudem, vel vituperium, est proprietas actus, ut moralis: sed hæc consequitur ad actum liberum capacem regulationis per modum proprietatis: bene enim sequitur, & à priori, actus est liber, & capax regulationis; ergo imputabilis; ergo actus liber capax regulationis includit moralitatem.

8 Quod ab aliquibus confirmatur primo: implicat quod genus contrahatur per plures differentias specificè distinctas, quin per illas dividatur, & multiplicetur: sed moralitas indivisa determinatur per duplicem bonitatem specificè distinctam; ergo non est genus ad illam. Probatur minor; actus, quo quis vult ieiunare propter penitentiam, habet duplicem bonitatem specie distinctam; cum tamen moralitas sit omnino una, & divisa; ergo. Confirmatur secundo; implicat destrui differentiam constitutivam speciei, non destructa specie, & consequenter genere: sed potest destrui differentia constitutiva malitiæ, moralitate non destructa; ergo moralitas non est genus ad illam. Minor probatur in eo, qui vult ebrietatem cum homicidio in ea prævifo; & deinde perseverat in eadem ebrietatis volitione homicidij invincibiliter oblitus, in quo casu de-

ficit malitia actus in ratione homicidij, moralitate retenta.

9 Non, inquam, obest: Ad primum enim neganda est maior, ad cuius primam probationem, neganda est minor; nā preter actum, & omnia, quæ in eo præsupponuntur ad bonitatem, & malitiam, datur aliquid ipsis logicè commune, per bonitatem, & malitiam contractum, & divisum. Ad secundam probationem admissa maiori, neganda est minor, & ad probationem subiunctā dicendum, bene sequi, & à priori; non tamen sequitur ex actu libero per modum proprietatis illius prout sic, sed moralitatis, quæ ut fundamentum supponit actum liberum capacem regulationis: ipsa igitur moralitas sequitur à priori ex actu libero tanquam forma in illo prout sic fundata, & ex illo necessariò illata; ad eum modum, quo relatio sequitur ad fundamentum: & ad moralitatem supra actum liberum fundatam cōsequitur tanquam proprietates imputabilitas.

Ad primam confirmationem neganda est minor: ad eius probationem, negandum est antecedens: actu enim illo, sicut est duplex bonitas, est duplex moralitas; sicut in eadē anima multiplicatis potentijs multiplicantur qualitates. Ad secundam concessa maiori, neganda est minor: & ad probationem dicendum, destructa malitia homicidij, destrui etiam moralitatem quandam alia remanente.

10 Secundo rejiciendi sunt asserentes moralitatem consistere in relatione reali prædicamentali actus ad obiectum, ut stat sub lege, quæ in actu bono est relatio conformitatis; in malo verò deformitatis. Quæ sententia impugnatur, quia relatio prædicamentalis, neque secundum rationem genericam, neque secundum rationem differentialem dicit perfectionem, aut imperfectionem: sed bonitas dicit positivā perfectionem, & malitia imperfectionem; ergo non potest in ratione moralis per relationem prædicamentalem constitui.

Hæc tamen ratio non est firma: nam licet relatio prædicamentalis non explicet ordinem ad esse, sed ad terminum; dicit tamen formaliter perfectionem relativam; cum enim sit entitas, vel modus ab omni absoluto realiter distinctus, non potest non dicere relativā perfectionem: neque est eadē ratio de relatione increata; quia cum non sit ab omni absoluto realiter distincta, non est necessariū dicere propriam perfectionem relativā distinctam virtualiter à perfectione essentiali;

cuius oppositum in relatione creata opposita de causa contingit. Secundò; tendentia ad obiectum legi conforme, quæ in sententia Authorum hac ratione utentiū, constituit actum bonum moraliter, eo perfectionem dicit, quia in genere moris, in quo formaliter existit, perfectio est, non quia explicet perfectionem, ut hoc nomine perfectio significatur: sed relatio creata est formaliter perfectio in linea relativa; ergo perfectionem dicit eo modo, quo species moralitatis. Tertio: admittentes puram omissionem moralem, & bonam in ratione talis constitutam non per extrinsecā denominationem, necessariò tenentur asserere esse bonam moraliter per aliquid, quod physice bonum non est; ergo esto relatio in genere physico non dicat perfectionem, potest actum bonum moraliter constituere.

11 Dices, quod si relatio dicit perfectionem, argumentum factum saltem convincit non posse constituere actum moraliter malum; cum malitia nullā dicat perfectionem. Respondetur hoc esse alterū argumentum, oppositū principium assumens, cuius efficaciam modo non impugnamus: sed neque videtur satis efficax: primò, quia Authores asserentes moralitatem constitui, vel consistere in relatione, fortè non loquuntur de omni specie moralitatis. Secundo respondere possunt, quod relatio dicit perfectionem, quatenus spectat ad genus physicū, non quatenus exprimit deformitatem moralem, qua ratione peccatum constituit: sic enim discurrūt constituentes peccatum per aliquid positivū à relatione prædicamentali absolutū. Tertio; Authores, quorum rationem impugnamus, constituunt moralitatem per modum realiter superadditum ad entitatem physicam actus: qui si eodē modo loquuntur de malitia tenentur asserere, ut postea probabimus, malitiam formaliter dicere perfectionem, atque adeo ex eo quod relatio illā dicat, convincere non possunt non constituere actum malum moraliter.

12 Melius ergo rejicitur hic modus dicendi: quia pro priori ad relationem prædicamentalem intelligitur actus moralis; ergo per illam in ratione talis constitui non potest. Assumptum probatur; ante relationem prædicamentalem intelligitur actus tendens in obiectum morale, seu ut legi cōforme, vel disforme; ergo intelligitur moralis. Antecedens probatur; nam huiusmodi tendentia est fundamentum relationis, sive includat formā extrinsecam, sive non. Consequentia vero probatur; eo ipso quod intelligatur actus tendens in obiectum morale,



intelliguntur omnia ratione cuius est dignus laude, vel vituperio; ergo intelligitur moralis.

Confirmatur; actus intelligitur constitutus in esse phisico, per hoc quod intelligatur tendens in obiectum phisicum; ergo intelligitur moralis per hoc, quod intelligatur tendens in obiectum morale; & consequenter, si intelligitur sic tendens antecedenter ad relationem, ante illam intelligitur moralis. Per quod constat ante relationem prædicamentalem actum esse mortalem, non solum fundamentaliter, sed formaliter; nam moralitas significat formaliter id, quo actus fundat imputabilitatem: quod intelligitur ante relationem, ut dictum est.

13 Sed dices: malitia improbabili sententia constituitur per aliquid consequentem ad tendentiam positivam in obiectum difforme rationi nimirum per privationem; ergo argumentum factum non concludit non posse per relationem consequentem constitui, neque per illam tendentiam in obiectum difforme rationi constitui formaliter in specie moralitatis.

Respondetur, quod asserentes malitiam in privatione consistere, eo id asserunt, quia in positiva tendentia nihil reperitur, quod non sit bonum, & à Deo causatum: & cum species moralitatis, quæ est malitia, non sit bonum, sed malum impotens terminare Dei causalitatem, fit, quod non sufficiat tendentia positiva ad hanc speciem constituendam, sed necessario requiratur privatio; qua actus constituitur malus, & à Deo prout sic incausabilis: quod pro se asserre non possunt asserentes malitiam in relatione consistere; cum hæc quid positivum sit, & à Deo causatum: unde esto argumentum factum non convincat peccatum in privatione consequuta non consistere; ad intentum nostrum est efficax. Insuper actus tendens in obiectum difforme, asserunt Authores illius sententiæ, quod non est imputabilis ad culpam, quia tendit in obiectum difforme, sed quia in tendendo in obiectum deficit, & caret debita rectitudine: unde non intellecta privatione non intelligitur moralis, nisi solum fundamentaliter; quod satis probabiliter dicitur: Authores autem quos impugnamus non possunt cum specie probabilitatis hoc ipsum asserere de relatione, scilicet, actum esse malum, quia prædicamentaliter respicit obiectum: & in sum,

ma tendentia actus, vel est ipsa malitia, vel est mala, quia caret rectitudine debita: unde ratione sui constituit actum malum, vel ratione privationis; & per utrumque excluditur à constitutivo peccati relatio.

14 Non desunt, qui asserant duplicem speciem moralitatis in peccato reperiri, positivam unam, & alteram privativam; primamque non constituere peccatum, sed illius fundamentum, terminatoremque causalitatem divinam: iuxta quos principium à nobis assumptum, nimirum, quod intellecta tendentia actus ad obiectum difforme intelligitur moralis, verum est; ex quo recte inferitur in hac specie moralitatis per relationem consequentem constitui non posse: & cum alias nullum sit fundamentum ad novam speciem moralitatis constituendam per relationem, quale ad aliam constituendam per privationem consequentem reperitur; fit, ut argumento facto intentum convincatur, etiam si privatio constituat peccatum: hæc enim in sententia opposita constituit actum malum simpliciter; quod de relatione dici non potest. Sed de his agitur tractatu de Peccatis.

15 Tertio reiiciendus est modus dicendi aliorum asserentium cum P. Vazquez moralitatem esse aliquid rationis: quod sufficienter excluditur ex dictis; proprii enim ad entitatem rationis, & independentem à fictione intellectus, dilectio Dei est bona moraliter; & illius odium malum: neque est credibile actum esse bonum, & meritorium, quia in illo confingitur ab intellectu ens rationis: quod verum est, etiam si constitueretur moralis per extrinsecam denominationem, dummodo forma à qua desumitur sit realis; paries enim denominatur visus ab extrinseca visione, & tamen hæc denominatio est realis: quod inde constat; quia nihil aliud est, quam parietem esse visum, quod realiter datur, & aperte rei, absque aliqua fictione intellectus, immo nullo intellectu considerante.

16 Neque obstat ex M. Curiel, quod intellectus formans hanc propositionem, *paries est visus*, confingat ens rationis, quatenus apprehendit visionem ut intrinsecè informantem, & inhaerentem parieti: nam denominatio potest esse realis, & obiectum propositionis realiter existere, quamvis intellectus noster non possit pro-



positionem formare, quin confingat ens rationis; nam hominem esse animal, est aliquid reale; cum tamen intellectus noster, non possit hanc propositionem, *homo est animal*, concipere, quin formet ens rationis distinctionē, scilicet, prædicati à subiecto, & ipsam intentionem subiecti, & prædicati. Fateor, quod potest denominari paries visus relativè (ut aiunt) ab ente rationis consequuto, & confecto: hæc tamen denominatio est intrinseca primam supponens à forma extrinseca præstitam.

17. Quartò rejicienda venit aliorum sententia asserens libertatem esse formam adæquatam moralitatis; cuius Authores libertatem actus extrinseca denominatione constituunt; nimirum in indifferentia voluntatis. Quorum sententia rejicitur; nam intellecto in actu esse à principio indifferenti, intelligitur liber: & tamen nondum intelligitur bonus, vel malus, quousque intelligatur conformis, vel disformis rationi, seu tendens in obiectum consonum rationi, vel illi dissonum; ergo libertas in extrinseca denominatione consistens non constituit actum moralem.

18. Dices; argumentum esse inefficax; nam pro signo, quo nondum intelligitur aliqua species determinata generis, potest intelligi conceptus genericus: unde ex eo quod pro signo à nobis assignato nõ intelligatur actus bonus, aut malus determinatè, non convincitur, quod non intelligatur moralis. Sic respondent Thomistæ supra laudati. Sed contra est; nam licet hoc verum sit; implicat tamen conceptum genericum intelligi ultimò determinatum per differentiam, quin intelligatur aliqua illius species determinata: sed pro illo signo intelligitur libertas, & indifferentia voluntatis constituens actum liberum determinatum ad speciem infimam; intelligitur enim actus procedens à principio indifferenti cum hac specie, & numero indifferentiæ, quin intelligatur determinatè bonus, aut malus, ut conceditur; ergo hæc indifferentia, seu libertas non potest actum moralem constituere.

19. Dices iterum intelligi quidem actum procedere à principio indifferenti, & cum hac numero indifferentia inadæquatè sumptam, non adæquatè; quia libertas etiam contrahitur tanquam per conceptum inadæquatum per conformitatem, & difformitatem ad rationem, & hoc conceptu non intelligitur adæquatè

libertas, neque actus determinatè bonus, aut malus, ex quo non infertur libertatem adæquatè sumptam non constituere actum moralem, & in specie determinata.

20. Sed contra est primò: nam ex inde infertur actum non constitui adæquatè moralem per libertatem, sed per hanc, & simul per comparisonem ad regulam moralitatis secundum conceptum communem ad conformitatem, & difformitatem cum illa.

Secundò; nam intellecto genere determinato per conceptum differentialem quantumvis inadæquatum, non potest non intelligi aliqua species determinata saltem inadæquatè: sed intellecta indifferentia determinata ad speciem inadæquatè pro signo assignato, nondum intelligitur actus in determinata specie moralitatis, etiam inadæquatè; ergo indifferentia, seu libertas non potest esse genus ad species moralitatis. Minor probatur; nam etiam si intelligatur actus procedens à principio indifferenti indifferentia inadæquatè determinata, intelligitur actus indifferens ad bonitatem, & malitiam; ergo non intelligitur, neque etiam inadæquatè in aliqua specie determinata.

Tertiò falsum est libertatem contrahi tanquam per differentiam essentialem per conformitatem, aut difformitatem cum regulis moris; ergo solutio est nulla. Antecedent. probatur: libertas stat in indifferentia iudicii, seu (si velis pro nunc) in hac, & simul in negatione determinationis antecedentis actum: conformitas autem, vel difformitas ad rationem, vel est relatio prædicamentalis, vel transcendentalis actus ad obiectum, vel denominatio extrinseca desumpta à regula rationis: sed libertas, seu indifferentia contrahi non potest essentialiter, etiam inadæquatè per aliquod horum; ergo nec per conformitatem, aut difformitatem cum regulis moris. Minor patet; nam quodlibet horum distinguitur realiter ab indifferentia iudicii, & negatione determinationis; ergo implicat per aliquod illorum hanc indifferentiam contrahi essentialiter.

21. Tandem dices: libertatem includere indifferentiam iudicii, actum ipsum, & regulam moris, ita ut libertas non sit sola indifferentia, sed aggregatum ex his, ut tandem asserunt Thomistæ supra adducti: ex quo inferunt, quod potest

variari libertas, quolibet ex illis mutato, licet unum per alterum formaliter non contrahatur: sicut compositum ex materia, & forma essentialiter variatur ad variationem essentialem formae, aut materiae, licet forma per materiam non contrahatur formaliter, neque e contra; quapropter, si forma corruptibilis materiae celestis uniretur, compositum resultans esset distinctae speciei, atque resultans ex eadem forma, & materia sublunari.

22. Sed contra est primo: quia praecise intellecta indifferentia iudicii proponentis bonum, & malum morale, intelligitur libertas moralis, quae posito actu adaequatè illum denominat liberum moralem; ergo in hac indifferentia adaequatè consistit libertas. Secundo; nam vel actus liber libertate morali distinguitur quoad intrinsecum à necessario, vel non: si primum; ergo per hoc intrinsecum praedicatum constituitur adaequatè liber; neque est necessarium ad eius libertatem constituentiam ad extrinsecam indifferentiam, vel legem recurrere, quamvis haec sint omnino requisita ad libertatem. Consequentia haec probatur; quia non omnia ad aliquid requisita sunt de eius formali constitutivo; ergo quamvis actus liber requirat indifferentiam, & legem; non tamen ut formaliter constituentia illum moraliter liberum.

Confirmatur primò: quilibet actus voluntatis requirit essentialiter cognitionem; & tamen per illam non constituitur, quia actus voluntatis ratione sui distinguitur à quolibet alio; ergo si actus liber ratione praedicati intrinseci distinguitur à quolibet actu non libero, per illud adaequatè in ratione liberi constituitur. Confirmatur secundo; non aliud fundamentum habent Recentiores ad recurrendum ad extrinsecas istas denominationes, ut actus constitutur liber, & moralis, nisi quia actus quoad intrinsecum invariatus, potest transire de libero in necessarium, & de morali in non moralem; ergo si actus ex praedicatis intrinsecis distinguitur à necessario, ad illum liberum constitutum frustra ad extrinsecas denominationes recurratur.

Si autem dicatur secundum: sic obijcio; actus iste est subiectum vtriusque denominationis, liberi, & necessarij, indifferens ad utramque: sed subiectum indifferens ad duplicem denominationem,

nec etiam inadaequatè est forma talis denominationis, ut patet in corpore, quod quia indifferens est, ut denominetur album, vel nigrum, neque inadaequatè est forma huius denominationis, sed albedo est causa formalis albi, & nigredo nigri; ergo libertas, quae est forma constituens actum liberum, nec etiam inadaequatè constituitur per ipsum actum.

23. Ex quibus tandem excluditur aliorum sententia constituentium actum in ratione moralis per libertatem; hanc tamen esse aliquid intrinsecum in actu. Excluditur, inquam, nam libertas in actu est, quo constituitur regrediens à principio indifferenti, & tendens in obiectum indifferenter ex modo, quo à voluntate procedit: sed per hoc, etiam si intrinsecum sit actui, non est formaliter in genere moris; ergo neque per libertatem. Minor probatur; per hoc nondum intelligitur actus tendens in obiectum, ut stat sub regulis moris; cum haec indifferentia salvati possit in libertate physica absque aliqua moralitate.

24. Sed restat hoc ipsum probare de libertate morali, de qua Thomistica Recentiores fatentur constituere actum moralem. Probatur ergo sic; actus non constituitur tendens in obiectum morale per libertatem moralem; ergo neque moralis. Consequentia constat; quia iuxta hos Auctores, & veritatem moralitas in hac tendentia sita est. Antecedens probatur; actus non constituitur tendens in obiectum physice sumptum, per libertatem physicam, sed haec est modus afficiens actum physice tendentem; ergo neque per libertatem morale constituitur actus tendens in obiectum morale, sed haec erit modus actus sic tendentis. Antecedens ab ipsis conceditur, & consequentia probatur; quia sic comparatur libertas physica ad physicam tendentiam actus, atque moralis ad moralem. Secundo probatur; nam actus bonus, & malus procedentes ex eadem indifferentia morali voluntatis, qualivis in substantia distinguantur; in modo tamen procedendi à principio indifferenti, & in modo tendendi indifferenter in obiectum, ex modo quo à voluntate procedunt, non distinguuntur, sed potius in modo illo specificè conveniunt; ergo modus ille non constituit moralitatem. Consequentia probatur; nam in moralitate possunt specie distinguantur. Vtrumque autem probatur, scilicet, modum



adum libertatis non distinguuntur, & moralitatem specie distinguuntur: primum probatur sic; uterque actus est liber eadem libertate contradictionis, vel contrarietatis, & quilibet egreditur à voluntate expedita ad oppositum; ergo in modo libertatis nulla est differentia. Secundum sic probatur; nam unus actus potest esse prohibitus, & alter præceptus; ergo in moralitate distinguuntur.

Explicatur; ponamus voluntatem æquè indifferentem ad amorem, & odium obiecti, cuius amor sit bonus, & odium malum: in quo casu, licet amor distinguatur ab odio essentialiter in genere phisico, & in genere moris; in libertate omnino conveniunt: uterque enim actus procedit à voluntate æquè indifferenti, & potest ad oppositum: & licet in egressu à voluntate specie distinguuntur; in modo egrediendi, in quo formaliter consistit moralis libertas, non distinguuntur; ergo cum distinctione specifica moralitatis stat convenientia specifica in libertate morali.

25 Confirmatur primum; duo actus specie distincti in genere phisico, in modo libertatis phisicæ possunt specificè convenire; ergo duo distincti in genere moris possunt convenire in libertate morali. Antecedens probatur in duobus actibus tendentibus in distincta obiecta, procedentibus tamen ab eadem phisica indifferentia voluntatis: & consequentia probatur; quia ideò primum est verum, quia existente eadem phisica indifferentia voluntatis in actu primo, ipsi inter se possunt phisicè distinguuntur: sed existente eadem indifferentia morali in actu primo, possunt actus inter se specie morali distinguuntur; potestque unus esse prohibitus, & alter præceptus; ergo stante convenientia in libertate morali possunt in genere moris duo actus esse distincti.

Confirmatur secundo; quamvis iudicium indifferenter proponens obiectum specie distinguatur quoad substantiam cognitionis à iudicio indifferenter proponente alterum obiectum specie distinctum; in indifferentia tamen hæc iudicia conveniunt, constituuntque voluntatem in actu primo liberam eadem specifica libertate; ergo quamvis actus specie distinguantur quoad substantiam, & tendentiam moralem; in egressu tamen à voluntate possunt specificè convenire.

Tertio probatur; nam ut infra dicemus, tendentia, in qua consistit bonitas, & malitia, potest quoad intrinsecam manere, deficiente modo libertatis moralis; ergo moralitas per huiusmodi modum libertatis constitui non potest.

26 Sed obijcies: libertas in actu est modus intrinsecus in illo; ergo in actu specie distincto non potest non distinguuntur essentialiter modus iste. Consequentia probatur; quia intensio est modus actus, non potest non specie distinguuntur ad distinctionem specificam actuum; ergo si libertas est modus intrinsecus, non potest non distinguuntur essentialiter ad distinctionem specificam actuum. Confirmatur primum; etiam si albedo, & nigredo in eo conveniant, quod intendi possunt, & magis, ac magis actuare subiectum, quia inter se specie distinguuntur, modus intensiois, quo albedo magis actuatur, seu afficit subiectum, non potest non distinguuntur specificè à modo intensiois nigredinis; ergo si actus specie distinguuntur; quamvis conveniant in egrediendo à principio indifferenti; modus tamen quo sic egrediens constituitur unus, non potest non distinguuntur essentialiter à modo egrediendi alterius. Confirmatur secundo ex probabili sententia Thomistarum, quod quamvis libertas actus sit illi intrinseca, non est distincta etiam modaliter ab eius entitate: vel ergo est prædicatum essentialiter, vel pertinet ad individuationem actus: si primum; non potest in actibus specie differentibus non esse specie distinctum; omnia enim prædicata essentialia speciei à prædicatis essentialibus alterius specie distinguuntur: si verò dicatur secundum; idem convincitur; prædicata enim pertinentia ad individuationem rerum præcipue specie distinctarum non possunt non distinguuntur specie; ergo saltem in hac sententia argumentum nostrum non convincit.

27 Respondetur concessio antecedenti, negando consequentiam: modi enim eiusdem speciei possunt afficere entitates specie differentes, constaturque in relatione; duæ enim albedines eadem specificè relatione similes sunt, atque duæ nigredines, & ab arguentibus negari non potest; ipsi enim concedunt in actibus distinctæ speciei phisicè dari moralitatem eiusdem speciei; cum tamen moralitas apud ipsos sit modus realiter superadditus: Et quidem licet non est inconveniens apud alie-



asserentes libertatem esse extrinsecam denominationem desumptam ab indifferentia iudicii, actus distinctæ speciei esse liberos eadem specificè libertate; neque inconveniens debet censeri apud asserentes libertatem esse modum intrinsecum. Ad consequentiæ probationem negandum est antecedens; quia modus intensionis in albedine præstat effectum essentialiter distinctum, atque in nigredine.

28 Ad primam confirmationem responderetur negando antecedens: neque nos intulimus modum libertatis in actibus speciei distinctis physicè, & moraliter esse eiusdem speciei, quia actus conveniunt in libertate; sed quia specificè conveniunt, nec est caput ad illos distinguendos sub hac ratione: at verò albedo, & nigredo, licet conveniant in modo intensionis, non tamen specificè; cuius ratio est, quia intensio albedinis facit magis album, nigredinis autem magis nigrum, qui effectus essentialiter distinguuntur; sicut ipsæ qualitates, quamvis conveniant in præstando effectum formalem, quia altera constituit album, & altera nigrum, speciei distinguuntur.

29 Ad secundam confirmationem dicendum non esse inconveniens argumentum nostrum in illa sententia non convincere. Sed responderetur secundo, quod sicut in sententia illa, libertas physica, quamvis indistincta ab entitate physica, non constituit speciem physicam actus, sed pertinet ad individuationem illius, iuxta sententiam illorum Thomistarum, quidquid sit, an ex hoc inferatur non posse specificè convenire: pariter dicendum est de libertate morali, quod non distinguit, aut constituit specificè moralitatem, sed pertinet ad eius individuationem; quidquid sit, an ex eo quod sit individuatō actus speciei distincti in esse moris, inferatur speciei distingui à libertate morali alterius.

30 Tertio dici potest prædicata pertinentia ad individuationem duorum actuum, non necessario speciei distinguui ratione sui: & constat in duabus intellectationibus speciei differentibus, in quibus egredi ab hoc numero intellectu est prædicatum indistinctum ab ipsis, non essentialiter, sed pertinens ad individuationem: & tamen ratione sui hoc prædicatum in illis essentialiter non distinguitur. Constat etiam in prædicato intuitionis, quod ad individuationem pertinere, plures asserunt;

& tamen duæ notitiæ essentialiter distinctæ possunt in ratione intuitionis specificè convenire.

31 Accedamus iam ad sententiam Recentiorum asserentium actum esse moralem denominationem partim intrinsecam, & partim extrinsecam, conflareque moralitatem ex libertate, quæ apud ipsos extrinseca est, ex regula moralitatis, & ex ipso actu. Quorum fundamentum hoc est: quolibet horum deficiente deficit moralitas; stante enim eadem libertate, & lege, ex variatione actus variatur; ergo moralitas non potest consistere in libertate, & lege, seu dictamine rationis, sed debet superaddi actus tanquam forma inadæquata, seu pars moralitatis. Antecedens probatur; quia instante præcepto dilectionis Dei, & libertate ad illam, dilectio est bona, & omissio mala; ergo stante eadem libertate, & dictamine ex variatione actus, seu exercitij voluntatis variatur moralitas. Similiter stante eadem libertate, & actu, ex variatione legis transit de bono in malum; ut constat in actu comedendi carnes, qui idem, & ex eadem libertate procedens, ex variatione legis potest de bono fieri malus; quod stare non posset, si lex non esset forma saltem partialis moralitatis. Denique; existente eodem actu, & lege, per defectum libertatis transit actus de morali in non moralem; ergo etiam libertas est pars moralitatis. Contra quos sit.

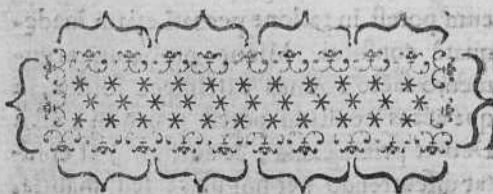
32 Conclusio: Moralitas non est denominatio partim intrinseca, & partim extrinseca coalescens ex illis tribus. Probatur primò; absque defectu formæ denominantis, ex defectu conditionis, vel subiecti potest deficere denominatio; ergo ex eo quod transacto actu, vel deficiente libertate, deficiat moralitas, seu moralitatis denominatio, nullatenus inferitur omnia hæc esse partes moralitatis. Antecedens pluribus exemplis probari potest: & alijs omisissis, ignis defectu applicationis ad passum dicitur impotens ad comburendum illud; & tamen applicatio est conditio, non forma constituens ignem potentem comburere. Defectu ergo conditionis potest deficere denominatio, & consequenter etiam si defectu libertatis deficiat denominatio moralis, perperam inferunt Recentiores hanc esse plusquam conditionem requisitam ad denominationem: quod satis indicavit D. Thomas infra quæst. 21. art.

art. 2. illis verbis: *Sicut malum est in plus, quam peccatum, ita peccatum est in plus, quam culpa: ex hoc enim dicitur actus culpabilis, vel laudabilis, quod imputatur agenti; nihil enim est aliud laudari, vel culpari, quam imputari alicui malitiam, vel bonitatem sui actus: tunc enim actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius. Ubi non ut constituat bonitatem, vel malitiam actus, requirit libertatem in agente, sed ut hæc aliundè constituta illi imputetur, sive ut denominet actum moralem.*

33 Quod autem ex variatione subiecti, nulla facta variatione in forma varietur denominatio, etiam constat: nam actum esse prohibitum, vel præceptum est denominatio adæquatè desumpta à lege: & tamen ab eadem lege vnus actus denominatur præceptus, & alius oppositus, seu illius omisio prohibita; ergo. Similiter ab eadem intellectione obiectum denominatur cognitum, & intellectus cognoscens; ergo esto ad variationem actus, varietur in ipso denominatio moralis, non infertur actum esse inadæquatam formam moralitatis. Et ratio huius est; quia forma denominat subiectum secundum habitudinem, quam dicit ad illud: & quia ad diuersa subiecta diuersam potest dicere habitudinem, potest illis diuersam denominationem tribuere; aliter enim respicit cognitio obiectum, ac intellectum; & aliter lex actum præceptum, & omisionem prohibiram.

34 Sed dices, hac ratione infirmari aliam, qua plures vtuntur Thomistæ ad probandum, legem, seu dictamen rationis, non posse esse formam moralitatis: quia scilicet stante eadem lege, & dictamine, vnus actus est bonus, & aliter malus: quod ab eadem lege præstari non potest. Non, inquam obstat: dicimus enim hanc rationem, nisi aliunde roboretur, efficacem non esse: tenet tamen in moralitate; quia forma constituens actum bonum est à Deo; constituens autem malum ab illo non est: quod de eadem lege non verificatur.

dem lege non verificatur.



### §. III.

*Alterum fundamentum pro conclusionem proponitur.*

35 **S**ECUNDO Probatur conclusio: Actus in ratione peccati non constituitur, etiam inadæquatè per extrinsecam denominationem; ergo neque in ratione moralis constitui potest per legem, aut libertatem extrinsecam, etiam inadæquatè. Consequenter constat: quia actus in ratione peccati constituitur per speciem quandam moralitatis, quæ distingui non potest ab illa, sicut nec species à genere: vnde, si species ista, quæ est malitia moralis, non est extrinseca denominatio, neque moralitas, quæ est genus ad illam. Antecedens probatur primò in sententia constituyente peccatum in aliquo privativo; iuxta quam privatio rectitudinis debitæ actui non est extrinseca denominatio, neque inadæquatè includit libertatem, aut legem; ergo in hac sententia verum est antecedens. Secundo probatur in sententia constituyente peccatum commissionis in aliquo positivo, malitia moralis constituens peccatum est id, ratione cuius Deus displicet in illo, & odio habet peccatorem: sed Deus non displicet in peccato, aut odio habet peccatorem, ratione extrinsecæ denominationis; ergo actus in ratione peccati non constituitur per extrinsecam denominationem. Minor probatur: hæc extrinseca denominatio esset lex, natura rationalis, dictamen rationis, & libertas extrinseca, ex quibus coalescit forma denominans peccatum: sed Deus non displicet in illo ratione alicuius horum; cum omnium sit ipse Author; ergo nec ratione extrinsecæ denominationis.

36 Confirmatur: si actus in ratione peccati constitueretur per extrinsecam formam, hoc esset malitia; peccatum enim malitia constituitur: sed nihil extrinsecū actori peccati potest esse malitia, etiam inadæquatè; ergo per nihil extrinsecæ





cum potest in ratione peccati etiam inad-  
 quate constitui. Minor probatur argu-  
 mento facto: omnis extrinseca forma, à  
 qua actus constitui potest peccatum, est à  
 Deo ut prima causa, & auctore, ut con-  
 stat discurrendo per singulas: sed malitia,  
 etiam inadquate sumpta non potest esse à  
 Deo ut prima causa, & Auctore; ergo ni-  
 hil extrinsecum actui peccati potest esse  
 malitia, etiam inadquate. Minor ex se  
 videtur nota, & ex dictis; insuperque  
 probatur: quia aliquid peccati non est à  
 Deo ut prima causa, & Auctore; quod  
 non est aliud, quam malitia ipsa; ergo  
 aliquid distinctum ab eo, cuius Deus est  
 causa, est adquate malitia; atque adeo  
 Deus non potest esse illius causa, etiam in-  
 adquate.

37 Huic argumento responde-  
 ri potest primò ex doctrina M. Curiel in  
 presenti dubio 2. huius denominationis  
 extrinsecæ non esse aliam causam, præter  
 illam, quæ est causa efficiens actus huma-  
 ni secundum eam rationem secundum  
 quam ad ipsum consequitur hæc denomi-  
 natio extrinseca: quæ causa alia non est ab  
 ipso homine; sicut denominationis ex-  
 trinsecæ, qua color dicitur visus, non est  
 alia causa præter id, quod est causa visio-  
 nis, ea ratione, qua ad eam consequitur de-  
 nominatio; & quia denominatio consequi-  
 tur ad visionem ut est à vidente, solum  
 videns est causa illius denominationis.

38 Sed hæc solutio facile im-  
 pugnatur. Primò; quia exinde sequitur, so-  
 lum hominem esse causam bonitatis mora-  
 lis, eadem ratione: quod licet à M. Cu-  
 riel non reputetur inconueniens loquendo  
 de causa phisica, & de bonitate morali  
 naturali; idem fieri potest argumentum de  
 bonitate supernaturali, de qua ipse non au-  
 det hoc asserere; & de ipsa bonitate natu-  
 rali negari non potest, quod Deus sit pri-  
 ma causa phisica, & auctor illius; sicut  
 negari non potest ipsam esse aliquid par-  
 ticipatum à primo ente, & bono.

39 Secundò: quia iuxta hanc  
 doctrinam causa formæ præstantis denomi-  
 nationem extrinsecam, est causa denomi-  
 nationis, ut patet in exemplo ab ipsis adduc-  
 to: sed Deus est causa libertatis naturæ  
 rationalis, dictaminis, & legis; ergo  
 Deus erit causa denominationis extrinsecæ  
 ab illis præstitæ; non homo, qui ex pro-  
 pria determinatione solum ponit actum,  
 qui est denominationis subiectum. Tertiò;

falsum est, Deum non esse causam deno-  
 minationis provenientes à forma naturali;  
 cum enim sit aliquid reale, non potest  
 subterfugere causalitatem Dei transcen-  
 dentem omnem entitatem qua talem. Ne-  
 que iuvat, quod aliter sit Deus causa visio-  
 nis, atque homo; ut hic sit causa deno-  
 minationis, & non Deus; nam ex hoc so-  
 lum sequitur, Deum esse aliter causam de-  
 nominationis, atque homo; non verò,  
 quod non sit causa: & idem est de deno-  
 minatione videntis, cuius nihil est, quod  
 à Deo non causetur, licet aliter, atque ab  
 homine; & ipsa visio diverso modo ab  
 utroque causatur; quamvis nihil in ip-  
 sa sit subterfugiens causalitatem Dei.

40 Secundò respondent Recen-  
 tiores, Deum non displicere in peccato ra-  
 tione libertatis, neque ratione dictaminis,  
 neque ratione ipsius actus, sed ratione ma-  
 litie, quæ neque est dictamen rationis, ne-  
 que natura rationalis, aut libertas, vel ac-  
 tus; sed aggregatum ex his: vnde etiam si  
 Deus sit causa cuiuslibet istorum, non est  
 causa malitiæ, aut peccati; sed solum illud  
 principium est causa peccati, quod est cau-  
 sa aggregati: illud autem causat, quod  
 est causa illius, per quod ultimo constitui-  
 tur; vnde eum constituatur, & determi-  
 netur ad esse peccati per actum; hinc fit,  
 quod solus homo eliciens actum ex pro-  
 pria determinatione, dicatur, & sit causa  
 aggregati, & peccati.

41 Sed in hac solutione plura  
 displicent, & contra illam virgeri potest  
 argumentum factum. Deinde: iuxta ipsam  
 implicat Deum non dici, & esse primam  
 causam, & Auctorem peccati; nam ag-  
 gregatum nihil est, præter partes: sed nul-  
 la est pars, cuius Deus prima causa, & au-  
 thor nõ sit; ergo etiam ipsius aggregati, &  
 consequenter peccati. Ex quo ulterius in-  
 fertur, Deum displicere in peccato ratio-  
 ne alicuius, cuius ipse est auctor, ut su-  
 pra dicebamus. Maior ab ipsis conceditur:  
 minor est certa, vel assignetur ab ipsis,  
 quænam sit formalitas à Deo non causata.  
 Consequentia verò probatur; quia in ho-  
 mine nulla est pars, aut formalitas, cu-  
 ius Deus causa non sit, est causa ho-  
 minis, & auctor illius; ergo simi-  
 liter.

42 Confirmatur: ipsi asserunt  
 aggregatum illud esse formaliter pecca-  
 tum; quia illo posito, quolibet alio seclu-  
 so ponitur peccatum, & illo deficiente de-



ficit; atque adeo concedere debent, quod causans aggregatum, causat peccatum, & è contra: sed positis partibus ponitur aggregatum, & è contra; ergo causans partes, causat aggregatum; & consequenter peccatum: cumque Deus sit causa partium, erit causa peccati. Si dicas causare partes divisivè, non collectivè, & in illis collectivè sumptis stare peccatum. Contra est: quia causare partes collectivè nihil aliud est, quàm causare hanc partem, & illam; neque alia ratione possunt ab homine collectivè causari: sed Deus causat hanc, & illam; ergo illas causat collectivè.

43 Quod additur, nimirum hominem, potius quam Deum esse causam illius aggregati, quia liberè ponit actum, qui determinat alias partes ad esse peccati, rejicitur: quia lex, quæ est à Deo, non præsupponitur ad actum peccati; ex existentibus enim in eodem instanti, solum illud ad alterum præsupponitur, quod est alterius causa, vel conditio in causa prærequisita ad alterum causandum: sed lex non est causa actus voluntatis, qui est peccatum; cum actus solum dependeat à voluntate, & obiecto per intellectum proposito: qua de causa, deficiente lege existeret actus voluntatis intrinsicè omnino invariatus; ergo lex non præsupponitur ad actum peccati; & consequenter non est ratio, quare potius homo eliciens actum determinet alias partes ad rationem peccati, quàm lex, quæ à Deo imponitur.

Explicatur amplius; actus voluntatis sine lege prohibente peccatum non est; neque lex sine actu prohibito; & sicut actus voluntatis existit ex determinatione creaturæ, pariter lex ex determinatione Dei: & alias inter actum, & legem nulla est præcedentia, ut probavimus; ergo non est maior ratio, quare voluntas eliciens actum faciat existere peccatum, quam Deus condens legem.

44 Secundò rejicitur: Deus est prima causa, & author illius actus; ergo est prima causa, & author aggregati, & peccati. Consequentia ex adversa-

rijs probatur: ideò enim homo est causa illius, quia est causa actus determinantis alias partes ad esse aggregati, & peccati. Antecedens videtur notum: nam actus ille secundum sibi intrinseca nullam dicit malitiam; cum omnia possint existere absque peccato; ergo Deus est prima causa, & author illius.

45 Respondebis: causari quidem actum efficienter à Deo; determinato tamen à creatura, & volente inefficaciter concurrere: qua ratione Deus non dicitur causa, & author peccati; secus homo opposita de causa. Contra hoc tamen stat primò: quod ipsa solutio fatetur Deum esse causam physicam primam illius actus; atque adeò esse causam primam peccati, & omnium eius formalitatum: quod satis fallum apparet. Secundò: quia, ut alibi ostendimus, Deus nihil efficienter causat, quod non præordinaverit se facturum; ut docet D. Thomas 1. p. quæst. 25. art. 5. ad 1. omnia enim operatur secundum consilium voluntatis suæ iuxta Apostolum ad Ephesios 1. ergo implicat efficienter causare actum non determinatum ex propria voluntate.

46 Tertiò: quia iuxta solutionem, eo modo, quo Deus est causa, & author illius secundum sibi intrinseca, erit author aggregati, & peccati: sed concurrere determinatum à creatura, & volentem inefficaciter non concurrere, non tollit à Deo esse primam causam, & authorem illius actus; ergo neque peccati. Minor probatur: esto Deus determinatus à creatura, & volens inefficaciter actum non existere, concurrat tamen concursu exacto ex indigentia actus, quatenus ens participatum, & creatum est: sed omnis creatura ex propria indigentia exigit ad hoc, ut sit, Deum concurrere ut primam causam, & authorem; ergo licet Deus concurrat ut determinatus à creatura, & volens inefficaciter non concurrere, tenentur fateri concurrere, ut primam causam, & authorem illius actus. Major negari non potest.

nam cum actus quoad omnia si-  
bi intrinseca sit creatura, & ens par-  
ticipatum, non potest existere, ni-  
si Deo concurrente ad eius esse con-  
cursu exacto à creatura; ergo quo-  
ties existit, necessarium est Deum  
concurrere concursu à creatura exac-  
to. Minor non minus nota videtur:  
nulla enim creatura existere potest, ni-  
si Deo auctore concurrente ut pri-  
ma causa: consequentia autem est bo-  
na: Quamvis ergo illis admittamus  
Deum concurrere determinatum à crea-  
tura, & volentem inefficaciter non  
concurrere; non tamen non possunt  
non concedere, Deum concurrere ad  
actum, ut primam causam, & autho-  
rem: Ex quo rursus, iuxta eorum  
principia, infertur Deum concurrere  
ut primam causam, & auctorem ad  
esse peccati.

47 Confirmatur: actus iste  
eandem habet indigentiam divini con-  
cursus, ut sit, atque si nulla lege  
prohiberetur: at si non prohibere-  
tur aliqua lege, indigeret concursu  
Dei, ut primæ causæ, & auctoris;  
ergo etiam posita lege. Consequen-  
tia est bona: maior, & minor pro-  
bandæ. Maior probatur: actus iste  
lege prohibitus habet modo eadem  
intrinseca prædicata, atque haberet,  
si non esset lex, ut concedunt: sed  
ex vi prædicatorum, & entitatis par-  
ticipatæ actus, qui creatura est, & ex  
se nihil, exigit concursum Dei, ad  
hoc ut sit; ergo eundem exigit con-  
cursum, atque si nulla lege prohibe-  
retur: minor etiam probatur: nam  
actus non existente lege non potest  
existere, nisi Deo concurrente, ut pri-  
ma causa, & auctore: sed ut actus sit,  
lege non existente, hoc concursu indi-  
geret: ergo indigeret concursu Dei pri-  
mæ causæ, & auctoris.

48 Neque potest dici in-  
digere illo concursu, non ex prædi-  
catis intrinsecis; sed propter perfec-  
tionem divinæ providentiæ, vel aliun-  
dè: quod tamen non requiritur, quan-  
do non adest lex. Nam contra est:  
primo; quia omnis creatura ex con-  
ceptu talis indiget concursu Dei pri-  
mæ causæ, & auctoris: sed actus ex

prædicatis intrinsecis habet esse crea-  
turam, & ens participatum; ergo  
ex intrinsecis exigit concursum Dei  
primæ causæ, & auctoris illius. Mi-  
nor, & consequentia tenent: maior  
videtur nota; quia ex prædicatis crea-  
turæ inferimus eius dependentiam à Deo  
tanquam à prima causa, & auctore:  
quod si ex illis non infertur, non est  
fundamentum ad asserendum creatu-  
ram essentialiter dependere à Deo ut  
eius causæ, & auctore. Secundò: Deus  
est perfectus provisor creaturarum, si  
ad illarum existentiam, & operatio-  
nes concurrat iuxta exigentiam illa-  
rum; ergo si ex se non exigent  
concurrere Deum ut primam cau-  
sam, & auctorem, salvaretur de  
facto posse existere sine tali con-  
cursu, absque imperfectione ex par-  
te Dei.

49 Confirmatur secundò:  
quia actus peccati non existente le-  
ge prohibente requirit concursum si-  
multaneum Dei, ut sit; quando le-  
ge prohibetur; & est peccatum, eun-  
dem concursum requirit: quapropter  
Deum concurrere simultaneè ad ac-  
tum peccati est communis sententia,  
etiam adversariorum; ergo si actus,  
quando non est prohibitus, requi-  
rit Deum concurrere, ut primam  
causam, & auctorem; pariter quan-  
do prohibetur: & utriusque eadem  
est ratio; namque idè semper re-  
quirit concursum simultaneum, quia  
semper est creatura, & ens partici-  
patum; atque Deo non concurren-  
te existere non potest: quod si ali-  
quando sine concursu simultaneo exis-  
teret, semper posset sine illo exis-  
tere; cum semper habeat eadem  
prædicata; sed hæc ratio pari effi-  
cacia nostrum intentum convincit; er-  
go asserendum est semper requirere  
Deum, ut sui auctorem.

50 Confirmatur tertio:  
Deum concurrere ad actum determina-  
tum à creatura, non sufficit, ut non  
concurrat tanquam prima causa, &  
illius auctor; cum ad actum libe-  
rum bonum in sententia adversariorum  
concurrat à creatura determinatus, &  
ut illius auctor. Insuper neque sufficit  
Deum



Deum concurrere nolentem inefficaciter non concurrere: quia Deus potest concurrere ad actum bonum, volens inefficaciter non concurrere: quod sic probatur; potest velle inefficaciter non existere actum bonum, conservata indifferentia voluntatis ad illum eliciendum; ergo potest concurrere volens inefficaciter non concurrere, & non existere actum bonum. Consequentia apud adversarios est bona: nam voluntas semel indifferens ad actum bonum est potens illum elicere, & Deum determinare ad concurrendum; qua determinatione supposita infallibiliter concurret; ergo si volente inefficaciter Deo non existere actum bonum, conservata indifferentia voluntatis ad illum, potest Deus inefficaciter volens actum non existere, determinari à voluntate creata, & de facto concurrere. Antecedens probatur primò: si homo constituatur indifferens præcisè ad duos actus inæqualiter bonos, potest Deus velle inefficaciter concurrere ad meliorem, & nolle etiam inefficaciter ad minus bonum; in quo nulla apparet implicatio, neque indecentia ex parte Dei; sed potius videtur consonum eius bonitati, ex suppositione, quod ad aliquem vage debet concurrere, velle potius ad meliorem, quam ad minus bonum: quæ decreta inefficacia indifferentiam libertatis non auferunt, ut ipsis est notum; ergo.

Secundò: potest Deus non alium, neque alio modo preparare concursum ad actum bonum, quam est necessarium ex eius indigentia: sed in sententia adversariorum, ut existat actus bonus, sufficit preparare concursum indifferentem, & prævidere per scientiam mediam voluntatem electuram actum bonum; quod non auferitur per hoc, quod Deus velit inefficaciter actum bonum non existere, ut ipsi concedunt; ergo potest Deus concurrere ad actum bonum volens inefficaciter non existere. Ex quo luxa illorum principia inferunt unum è duobus: vel quod possit existere actus bonus absque Deo auctore; vel quod ad hoc ut Deus sit auctor actus pecca-

ti, non officit quod concurrat determinatus à creatura, & volens inefficaciter non concurrere.

§ 1. Confirmatur quarto: Deum non dedecet causare actum illum in circumstantiis, in quibus est peccatum; ergo non dedecet illum velle causare, & à se determinatum concurrere, si decretum hoc libertati non obest, quod non obesse, si præcedit scientia media, concedunt communiter adversarii, & consequenter negare nequeunt Deum posse ad actum peccati concurrere à se determinatum, & ut eius auctorem. Antecedens, nisi neget concursum simultaneum, inficiari non possunt: consequentia verò probatur primò: quia non minus putata est ab immunditia peccati omnipotentia Dei, quam divina voluntas; ergo si illa potest absque impuritate causare actum in circumstantiis, in quibus est peccatum, voluntas poterit illum velle in eisdem circumstantiis. Secundò: circumstantiæ, in quibus est peccatum, non extrahunt actum ab sphaera divinæ omnipotentiae, quia ab illo non auferunt entitatem, ratione cuius in illa continetur: sed neque auferunt bonitatem physicam, ratione cuius intra sphaeram divinæ voluntatis continuunt; ergo sicut in illis circumstantiis potest actum causare, potest similiter amare. Et quidem ex se satis absurdum apparet, Deum aliquid efficere, & non posse velle illud efficere.

§ 2. Tandem confirmatur ex inconvenientibus, quæ ex solutione tradita sequuntur: si enim Deus ad actum prohibitum non concurrat ut primus auctor, alius primus auctor debet assignari, nimium homo; quod non negabunt; Deus ergo ut inferior homini concurrat; primus enim auctor primatum tenet: quod satis absurdum apparet. Minus ergo indignum esset Deo non concurrere, quam ut inferiori homini concurrere; id enim, quod sufficit, ut Deus sine indigentia non possit esse primus auctor, sufficiens debet esse, ut nullo modo



concurrat. Secundó : quis non videat implicationem ? Deum, scilicet, ut primam causam concurrere, & non ut primum auctorem : non enim potest assignari aliquis titulus ad concurrendum, & hominem esse primum Auctorem effectus, cuius Deus est prima causa; effectus enim potius tribuitur primæ causæ, quam alteri : sed cui potius tribuitur, potiori titulo est author, quam altera causa ; ergo implicatorium est Deum esse primam causam illius actus, & non auctorem. Similiter, si homo est primus author, dicendus est prima causa ; hæc enim, ut dictum est, primatum tenet : sed illa est author effectus, quæ primatum tenet ; ergo si homo est primus author illius actus, dicendus est prima causa illius.

53 Sed fortè his, & alijs, quæ alibi fusiùs ponderabimus, respondebis, convincere Deum esse primam causam, & auctorem actus peccati, non tamen ipsius peccati : quia solum est author illius, qui ex propria determinatione, causat actum. qui alias partes determinat ad esse peccati. Sed hoc insufficiens esse constat ex dictis ; & modo hac ratione rejicitur : non obstante, quod homo ex propria determinatione eliciat actum, & Deus ad illum concurrat determinatus ab homine, Deus, ut conceditur, est prima causa, & author illius actus ; ergo etiam si peccatum non existat ex determinatione Dei, sed hominis, Deus erit primus author illius.

54 Ex quibus constat ad fundamentum Recentiorum §. præcedenti adductum : non enim est bonæ consequentia ; deficiente libertate, vel regula moralitatis variata, aut etiam actu, variatur moralitas ; ergo in illis adæquatè consistit : nam ut dicimus, defectu conditionis, vel connotati, potest deficere denominatio, etiam si connotatum, aut conditio non sit forma, vel partialis, vel totalis denominationis, unde etiam si in actu moralitas sit intrinseca denominatio adæquatè, potest deficere, aut variari ex defectu libertatis, vel dictaminis.

55 Sed iuxta doctrinam infra

tradendam respondeamus, concedendum est, quod variato, aut deficiente actu, variatur moralitas, eo quod est adæquatè illi intrinseca : & negandum est, quod ex variatione legis præcisè, nulla facta variatione in actu interiori, varietur moralitas : unde si varietur lex erga comestionem carnis, actus interior voluntatis non potest invariatus manere ; quia ante legem prohibentem tendebat in obiectum consonum ; postea verò accedente lege in obiectum dissonum : quæ tendentiæ distinctæ sunt, & intrinsecæ.

Denique negandum est posse actum interiorem intrinsecè invariatus transire de libero in necessarium ; quia libertas est aliquid intrinsecum : si tamen admittamus extrinsecum esse : dicendum est, vel quod illa extrinseca variatio arguit intrinsecam variationem in actu ; quia existente libertate tendit in obiectum, ut stat sub regulis moris, quod intrinsecum est, & deficit deficiente libertate : vel asserendum est, quod etiam si nihil intrinsecum deficiat, deficit denominatio moralis ex defectu conditionis, ut ex D. Thoma supra inferabamus.

Itaque dicendum est, vel quod actus malus ab intrinseco petit legem prohibentem, & libertatem, atque adèd qualibet deficiente deficit aliquid intrinsecum in actu, quo malus constituitur : vel quod licet ab intrinseco illa non exigit secundum suam intrinsecam consideratus ; illa requirit, ut denominetur malus, per modum conditionis, vel connotati, non per modum formæ. Quid autem horum verius sit, infra constabit.

56 Sed dices : etiam si actus malus petat libertatem, & legem prohibentem, per illam debet constitui in ratione mali, quia actualis disconformitas cum lege, aut dictamine involvit legem, aut dictamen ; ergo licet ab intrinseco actus illa petat, per illa debet constitui. Hoc argumento vincitur Oviedo 1. 2. tractat. 4. Controvers. 5. puncto 7. ad asserendam actum consti-

constitui malum per legem, etiam si ex prædicatis intrinsecis cum illa connectatur. Sed facile solvitur: nam per prædicatum intrinsecum connexum cum lege prohibente sufficienter distinguitur actus malus à bono: & consequenter sufficienter constituitur: sicut licet actus voluntatis ab intrinseco involvat, & connotet cognitionem, non constituitur per illam, etiam inadquate; quia scilicet per prædicata intrinseca sufficienter distinguitur à quolibet alio actu: & ad argumentum dicendum actum malum involvere legem in obliquo, & de connotato.

57 Contra fundamentum nostrum argues primò: ex eo quod Deus sit prima causa, & Author partium constituentium aggregatum, non infertur esse illius causam; ergo fundamentum nostrum est nullum. Antecedens probatur: non est idem esse causam aggregati; ergo ex eo quod Deus sit causa, & Author partium, non sequitur esse causam aggregati. Consequentia constat: exinde enim inferebamus causam partium esse causam aggregati, quia hoc nihil est præter partes; & consequenter idem est esse causam partium, atque aggregati. Antecedens autem probatur: præter causam influentem in partes potest alia causa, & influxus requiri ad existentiam aggregati; ergo non est idem esse causam partium, & compositi ex partibus. Consequentia constat; & probatur antecedens: præter causam materiæ, & formæ hominis, alia causa, & influxus est necessarius ad hominis existentiam, etiam si homo nihil sit præter materiam, & formam; supponimus enim probabilem sententiam asserentem unionem non esse modum realiter distinctum; ergo etiam si aggregatum nihil sit præter partes, alia causa, & influxus requiritur ad eius existentiam.

58 Respondetur negando requiri aliam causam, vel influxum ad existentiam aggregati, præter influxum in partes: quod ab adversarijs negari non potest; asserunt enim hominem non aliter causare aggregatum, quam causando actum, qui est pars illius. Ad probationem desumptam ex hominis productione responderetur, eo esse aliam actionem distinctam à productione par-

tium; quia stat productas esse partes, & non esse hominem: unde non mirum, quod ultra productionem partium alia requiratur actio hominis productiva. Qualiter autem componatur hominem nihil habere realiter distinctum à partibus, & has existere homine non existente, alterius est loci, & necessario componendum ab Authoribus negantibus modum unionis distinctum: in nostro autem casu nequeunt existere partes non existente aggregato.

59 Secundò arguitur: quod regula moralitatis non sit mala, sed bona, non arguit non posse constituere actum malum; ergo non est ratio quare forma moralitatis non sit. Antecedens probatur: quamvis in se non sit prohibita lex, potest constituere actum prohibitum; ergo quamvis in se non sit mala, potest constituere actum malum. Secundò: maiestas divina in se summè bona, potest constituere actum peccati infinitum in ratione offensæ, & dignum infinita pœna; ergo similiter dictamen rationis in se bonum potest constituere actum malum. Tertiò: ordinem Dei à bonitate infinita ipsius accipit malitiam; ergo non debet esse mirum, quod à lege bona constituatur actus moraliter malus.

60 Neque sufficiens discrimen assignatur, ex eo quod Deus non per modum formæ, sed per modum obiecti dat malitiam, & infinitatem offensæ: lex autem daret per modum formæ constituentis. Tum; quia maiestas divina per modum formæ constituit actum peccati infinitum in ratione offensæ. Tum etiam: quia obiectum licet non sit forma intrinsecè constituens; est tamen extrinseca forma causans, & specificans actum; ergo si inconveniens non est Deum summè bonum obiectivè specificare malitiam, neque erit inconveniens legem bonam per modum formæ constituere actum malum moraliter. Tum denique: quia sicut forma extrinseca specificans, potest in hoc genere dare specificato, quod in se, *ut quod*, non habet, similiter forma intrinseca dat constituto, quod ipsa *ut quod* non habet; ergo si potest



Deus per modum formæ extrinsecæ specificare actum malum, poterit lex bona eundem constituere malum moraliter.

61 Respondetur concessio antecedenti, negando consequentiam: ad cuius probationem, concedo iterum antecedens, & nego consequentiam: ut enim supra diximus, lex ex diversa habitudine ad diversos actus alterum constituit prohibitum, & alterum præceptum, quamvis ipsa ut quod neque prohibeatur, neque præcipiatur: non tamen potest actum malum moraliter constituere, quia effectum istum solum præstare potest malitia moralis, quæ à Deo non est.

62 Ad secundum, concessio antecedenti, neganda est consequentia: peccatum enim esse infinitum in ratione offensæ, ipsamque Dei maiestatem esse formam moralem, illudque gravificantem, & constituentem dignum infinita pœna non est contra infinitatem maiestatis; sed ex illa nascitur. Pro quo advertendum est, quod peccatum dicit aversionem à Deo, & conversionem ad creaturam; in quibus malitia moralis, & offensæ Dei consistit: qui effectus à Deo præstari non possunt, neque in genere causæ formalis, neque in genere causæ efficientis. Est insuper in peccato infinitas offensæ, quæ sine imperfectione à maiestate divina præstatur: quia enim offensæ iuxta prudentum estimationem est in persona offensæ; crescit ad incrementum personæ, & ipsa personæ dignitas est forma moralis gravificans offensam, illamque constituens infinitam: quia enim per peccatum maiestas infinita graviter offenditur, est dignum infinita pœna: qui effectus, licet supponat imperfectionem ex parte peccati, quo homo avertitur à Deo, & convertitur ad creaturam, quam Deus causare non potest; illo supposito sine imperfectione præstatur à maiestate infinita: immò summè perfecta non esset, si illum non præstaret.

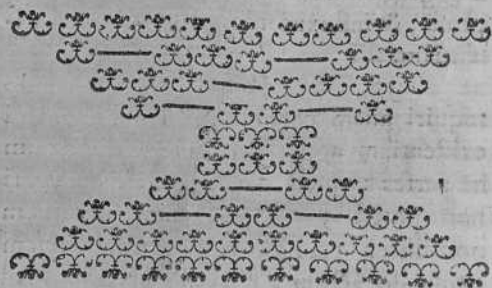
63 Si autem dicas, quod si effectus ille nullam dicit imperfectionem, Deo potius, quam creaturæ tribuetur; non solum in genere causæ formalis, sed in genere causæ efficientis. Respondetur, effectum illum nullā dicere imperfectionem ex parte formæ: ex parte verò subiecti dicere imperfectionem malitiæ; effectusque absolute homini, & non Deo tribuitur, eo quod non aliter ponitur, quam per positionem peccati, quæ est

à solo homine. In effectu itaque est subiectum, & forma: forma est increata, & à nullo causabilis; subiectum est peccatum, quod à solo homine ponitur, & quoposito, ponitur etiam effectus, non per influxum in formam; sed solum in peccatum; sicut de merito infinito Christi Domini dicitur, nimirum formam dignificantem non causari ab homine: meritum autem dignificatum, & infinitum causari, non per influxum in formam dignificantem, sed per elicientiam actus, ad cuius positionem ponitur concretum. Sed de his videndus est Illustrissimus Godoy, tomo 1. in tertiam partem, disp. 1. §. 6.

64 Sed obijcies: ergo similiter, quamvis lex constitueret peccatum, concretum ex ipsa, & actu poneretur à solo homine: semel enim posita lege, præcisè per influxum in actum poneretur concretum. Respondetur negando consequentiam: disparitas autem est duplex: prima, quod actus non solum est ab homine, sed à Deo: peccatum autem ex cuius positione ponitur offensæ infinita, cuius forma moralis est divina maiestas, à Deo non causatur, sed ab homine. Secunda est; quod actus peccati non præsupponit legem, ut supra dicebamus; atque adeò non solum eliciens actum, sed condens legem est causa conereri: peccatum autem supponit maiestatem divinam.

65 Ad tertium responderetur, quod bonitas divina accessui ad ipsam per charitatem tribuit bonitatem: recessus autem ab illa per odium habet malitiam moralem: quæ, an causetur à bonitate divina, vel à bonitate creata, ex cuius

inordinato amore Deus odio habetur, infra dicemus.







## §. IV.

*Statuitur secunda conclusio.*

66 **A**CTUS constituitur moralis per tendentiam ad obiectum, ut stat sub regulis moris. Hæc communis est inter Thomistas, & probatur primò: actus non constituitur moralis per aliquid extrinsecum; neque per libertatem, quamvis intrinseca sit, ut probavimus: neque per tendentiam, ut probavimus, in obiectum in esse phisico consideratum; cum absque variatione specifica in esse phisico, varietur specificè actus in genere moris, & è contra; ergo solum restat, ut constitutur per tendentiam ad obiectum in genere moris consideratum, seu quod idem est, ut stat sub regulis moris.

67 Secundò probatur ex D. Thoma, qui in hac quæstione; & alibi sæpè docet actum morale desumere speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio: articulo 4. sequenti sic habet: *Sicut dictum est, actus omnis habet speciem ab obiecto, & actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio.* & quæst. de Malo, art. 6. sic habet: *Cum actus moralis sit actus, qui est à ratione procedens voluntarius, oportet quod actus moralis speciem habeat secundum aliquid in obiecto consideratum, quod ordinem habeat ad rationem.* Ex quibus sic arguitur; actus non aliter accipit speciem ab obiecto, quam per tendentiam in ipsum: sed actus moralis ut talis iuxta D. Thomam accipit speciem ab obiecto relato ad principium humanorum actuum; ergo accipit speciem ab illo per tendentiam in ipsum sub hac ratione; & consequenter per hanc tendentiam in genere moris formaliter constituitur. Quod confirmari potest: quia enim actus in genere phisico specificatur ab obiecto ex eodem genere considerato, formaliter constituitur per tendentiam in ipsum sub hac ratione; ergo si

actus moralis ab obiecto, ut stat sub regulis moris specificatur, per tendentiam in ipsum formaliter constituitur.

68 Tertiò probatur conclusio: nam sicut in genere phisico actus habet causam efficientem, quæ est voluntas, obiectum specificans, & cognitionem regulantem, & tendentiam actum in obiectum; sic in genere moris datur regula moralitatis, quæ est ratio, causa efficiens actus moralem, quæ est voluntas ratione instructa, obiectum morale specificans, & tendentia in ipsum; ergo sicut in genere phisico tendentia in obiectum phisicum est sola forma constituens actum in genere phisico, pariter tendentia in obiectum morale erit unica forma constituens actum in genere moris.

69 Confirmatur: actio artificialis non constituitur in ratione talis per aliquid extrinsecum, quamvis ad eius existentiam plures causæ extrinsecæ requirantur; sed per intrinsecam tendentiam ad effectum artificiosum; ergo pariter actio moralis, non per aliquid extrinsecum, sed per intrinsecam tendentiam in obiectum moraliter constituitur.

70 Confirmatur secundò: attinere obiectum ut stat sub regulis moris est aliquid intrinsecum in actu: sed actus constituitur moralis per hoc, quod tendat in obiectum ut stat sub regulis moris; ergo per tendentiam intrinsecam constituitur. Consequentia constat. Minor probatur; nam per huiusmodi tendentiam distinguitur ab actu in esse phisico considerato, & per hanc formaliter sufficienter intelligitur conformis, vel difformis legi: si enim tendat in obiectum consonum rationi, intelligitur bonus; si verò in dissonum, moraliter malus. Maior verò probatur, nam obiectum ut stat sub regulis moris, aliter est attingibile, atque secundum se consideratum; esse enim consonum, vel dissonum est aliquid in obiecto attingibile per actum, quæ attingentia ab ipso habet bonitatem, vel malitiam; ergo attinere obiectum, ut stat sub regulis moris est aliquid intrinsecum in actu.

71 Confirmatur tertiò, & explicatur: quamvis obiectum visus sit color, à quo accipit speciem visus; iste tamen modificatus sensibilibus communibus, situ, motu, quiere, & similibus, distincto modo attingitur; atque sine illis, quapropter illis variatis, quamvis maneat spect.

specificè eadem visio, non potest non variari intrinsecè, vel entitative, vel modaliter, ut docent communiter Philosophi; ergo similiter quamvis obiectum voluntatis in esse phisico cōsideratum, det speciem phisicam; ipsum tamen modificatum conformitate, vel difformitate ad rationē, aliter est attingibile per actum voluntatis, atque cōsideratum secundū se: quapropter conformitate, vel difformitate variata ex parte obiecti variabitur actus intrinsecè, vel quoad entitatem, vel saltem quoad modum. Quod ulterius explicatur: visionem tendere in coloratum, ut stat sub motu, non est extrinseca denominatio, sed intrinseca; ergo actum voluntatis tendere in obiectum ut conforme, vel difforme rationi non est extrinseca denominatio, sed intrinseca. Si verò semel quid intrinsecum est; cum per illud ab actu non morali distinguatur, per illud in ratione moralis sufficienter constituitur.

72 Per quod exclusa manet solutio, quæ argumento facto communiter datur, scilicet, actum tendere in obiectum, ut stat sub regulis moris, nihil addere ad entitatem actus præter extrinsecam denominationem: cuius oppositum ex dictis convincitur; esse enim obiectum rationi consonum est aliquid pertinens ad eius amabilitatem, & esse dissonum, illum constituit minus dignum amore, sicut moveri, & quiescere in obiecto visus: facileque deducitur ex D. Thoma infra art. 4. ad 2. ibi: *Licet finis sit causa extrinseca: tamen debita proportio, & relatio in ipsum inhaeret actioni*; non ergo constituitur actus tendens in obiectum morale per aliquid intrinsecum, sed per aliquid actui inherens.

73 Quæ solutio ulterius rejicitur, & simul probatur conclusio: nam ut actus sit malus moraliter malitia obiectiva, debet esse volitiva saltem indirectè, virtualiter, aut interpretativè: sed voluntas non potest illam velle per actum nullo modo illam attingentem, præcisè per hoc quod obiectum proponatur ut dissonum, quia cognoscitur lex prohibens, si ex parte actus nulla sit facta variatio quoad realitatem, vel quoad denominationem; ergo in actu attingere malitiam obiectivam, aliquid intrinsecum est, quod sufficienter illum ab actu bono distinguit, & in ratione mali moralis constituit. Maior videtur certa, & non obscurè colligitur ex illo

Officæ 9. Facti sunt abominabiles, sicut ea, quæ dilexerunt: constatque; quia malitia formalis actus est à voluntate, in ipsamque refunditur, quatenus amplectitur obiectum rationi dissonum. Minor autem probatur: nam voluntas non potest velle malitiam obiectivam per cognitionem formaliter; cum per id, quod ab ipsa non egreditur, non possit obiectum attingere; ergo ut de novo per actum velit malitiam, aliquid intrinsecum ipsi superaddendum est quoad realitatem, vel saltem quoad denominationem intrinsecam, quæ in sententia plurium advenire potest expositione cognitionis sine nova realitate: à quo modo abstinemus.

74 Ultimò probatur conclusio: nam habitus constituitur moralis per aliquid sibi intrinsecum; bonitas enim, vel malitia constituit habitum in plurium sententia, vel saltem est perfectio intrinseca ad eius essentiam consequuta; ergo in actu moralitas debet esse aliquid intrinsecum ipsum afficiens in ordine ad obiectum. Consequentia probatur: tum à paritate rationis. Tum etiam; quia habitus ut moralis faciliat potentiam in ordine ad actum moralem, & cum ipsa ad illum concurrir ut ralem: non autem concurrir nisi ad actum, & eius intrinseca prædicata.

75 Contra conclusionem arguitur: idem est actus humanus, atque moralis: sed actus humanus non constituitur per intrinsecam tendentiam ad obiectum, ut stat sub regulis moris; ergo neque actus moralis. Maior probatur ex D. Thoma supra quæst. 1. art. 5. ibi: *Idem sunt actus humani, & morales*: & art. 8. idem repetit, ibi: *Actus humanus, qui dicitur moralis*: & 3. contra Gentes cap. 9. sic habet: *Secundum hoc aliquid pertinet ad genus moris, secundum quod est voluntarium*. per voluntarium autem intelligitur liberum, & humanum: & in 2. dist. 23. q. 7. art. 2. ibi: *incipit genus moris*: ubi dominium voluntatis invenitur: sed intellecto dominio voluntatis intelligitur actus humanus; ergo intelligitur in genere moris. Minor etiam constat ex dictis, & ex D. Thoma ubi proximè per libertatem definiens actum humanum.

Confirmatur: imputabilitas, vel est ipsa moralitas, vel illius passio: at secundum D. Thomam infra quæst. 21. art. 2. *Actus in tantum est moralis, in quantum habet*



*habet homo dominium illius*; quibus verbis denotatur, vel imputabilitatem in dominio voluntatis supra actum consistere, vel esse illius proprietatem; ergo hoc dominium constituit actum morale.

76 Respondetur negando maiorem, vel illam distinguendo; sunt idem materialiter, concedo maiorem: formaliter, nego maiorem: & concessa minori, neganda est consequentia: neque amplius convincunt duo prima testimonia. Ad tertium ex tertio contra Gentes respondetur; *ly in quantum* denotare fundamentum moralitatis, vel conditionem illam inferentem, non rationem formalem constituentem. Ad ultimum dicatur, genus moris incipere à dominio voluntatis quasi extrinsecè, quia est eius fundamentum, vel conditio, ut dictum est. Ad confirmationem, concessa maiori, nego minorem: ad verificanda enim verba D. Thomæ sufficit dominium voluntatis, seu actum ut liberum inferri imputabilitatem tanquam eius fundamentum remotum, vel conditio.

77 Secundò arguitur: omisio actus libera est moralis: at hæc non constituitur per positivam tendentiam ad obiectum in ratione moralis; ergo moralitas ut sic in hac tendentia non consistit. Minor probatur: tum, quia est probabilis sententia posse dari omissionem liberam absque aliquo actu; & consequenter sine positiva tendentia. Tum etiam: quia etiam si requiratur actum, ut sit moralis, & libera; est tamen ratione sui exercitium voluntatis: neque est solum libera, & voluntaria obiectivè, sed per modum exercitij pure exterioris; sed se ipsa est libera, & voluntaria, etiam si actum positivum requiratur. Per quod excluditur solutio, quæ ex Recentioribus posset adduci; nimirum, omissionem esse liberam, & moralem, per indifferentiam positivam voluntatis ad actum, & per ipsam legem, seu dictamen rationis. Excluditur, inquam, quia in vera sententia se ipsa est exercitium voluntatis: neque in ratione talis potest constitui per actum à se distinctum, & multo minus per indifferentiam voluntatis, quæ ab ipsa voluntate non est: neque moralitas in ipsa potest esse aliquid extrinsecum, iuxta dicta.

78 Confirmatur: nam etiam peccatum commissionis non per tendentiam positivam, sed per privationem constitui, est multorum probabilis sententia; ergo

in ratione moralis non per positivam tendentiam, sed per privationem constituitur iuxta à nobis sæpe dicta; malitiam scilicet moralem constituentem peccatum esse speciem moralitatis.

79 Respondetur distinguendo minorem, per tendentiam positivam formaliter, aut interpretativè, nego minorem: formaliter, concedo minorem: & distinguatur consequens eodem modo. Itaque moralitas, ut sic est tendentia in obiectum relatum ad rationem, vel formalis, vel interpretativa: Prima in actu positivo reperitur: Secunda in omissione. Vel cum alijs dicatur conclusionem intelligendam esse de tendentia in obiectum morale, vel de non tendentia in ipsum: qua ratione definitio peccati tradita ab Augustino, quæ per aliquid positivum datur; adaptatur à D. Thomæ infra quæst. 71. peccato omissionis.

80 Ad confirmationem fatemur melius defendi conclusionem, & doctrinam adductam in opposita sententia, quam probabiliorē putamus: admissa tamen sententia illa; dicendum est conclusionem intelligi de tendentia abstrahente à tendentia habente debitam proportionem ad obiectum, & finem, & à tendentia defectuosa; & cū defectuosa, nō intelligatur non intellecta privatione rectitudinis, iuxta hanc sententiam; hinc est tendentiam positivam peccati non intelligi moralem, privatione non intellecta. Contra quod non obest, si dicas, quod tendentia peccati intelligitur priori ad privationem terminata ad obiectum dissonum; ergo moralis; vel rationes nostræ non convincunt: nam respondendum est negando antecedens; quia actus peccati non intelligitur tendens in obiectum dissonum, nisi intelligatur tendens in obiectum defectuosè, & carens debita rectitudine in attingendo obiectum.

81 Vel secundo responderi potest ad argumentum admissa sententia illa, negando consequentiam: nam ante privationem constituentem peccatum intelligitur actus moralis; quæ quidem moralitas non est malitia constituentem peccatum; sed illius fundamentum: quod videtur tradidisse D. Thomas art. 5. sequenti ad 2. & clarius 3. contra Gentes, cap. 9. illis verbis: *Malum secundum quod est differentia specificæ in genere morali, non importat aliquid*



quod sit secundum suam essentiam malum; sed aliquid; quod secundum se est bonum; malum autem homini, in quantum privat ordinem rationis, quod est hominis bonum. Ex quo etiam patet quod malum, & bonum sunt contraria secundum quod in genere moralium accipiuntur: non autem simpliciter accepta: Ubi clarè docere videtur differentiam specificam moralitatis in peccato secundum se esse bonum, & consequenter aliquid positivum: docet insuper, quod bonum, & malum secundum quod sunt in genere moris, contrariantur. Ex quibus sic deducio: contrarietas inter extrema positiva versatur: sed bonum, & malum in genere moris contrariantur: ergo in hoc genere sunt aliquid positivum. Tandem docet hoc positivum esse malum homini, in quantum privat ordinem rationis: quibus innuitur constitui hoc positivum in ratione mali, & peccati per privationem. Ex quibus satis probabiliter potest peccatum in ratione talis per privationem constitui, & in genere moris per positivam tendentiam.

82 Tertiò arguitur: quamvis tendentia in obiectum sit moralis, non tamen se ipsa est moralis; ergo moralitas in hac tendentia non consistit. Antecedens probatur: quamvis hæc tendentia sit libera; non tamen se ipsa est libera; ergo quamvis sit moralis, non tamen se ipsa est moralis. Consequentia probatur: tum à paritate rationis; quia enim potest manere eadem tendentia in obiectum deficiente potentia in voluntate ad oppositum; inferitur hanc tendentiam se ipsa non esse liberam; sed talem constitui per potentiam voluntatis ad oppositum: sed eadem tendentia potest manere deficiente lege prohibente; potest enim quis perseverare in volitione comedendi carnes, quanto inchoavit cum cognitione legis prohibentis, hac cognitione, & lege deficiente; ergo sicut tendentia se ipsa non est libera, sed ratione voluntatis ad oppositum; ita neque est mala, & moralis ratione sui, sed ratione legis prohibentis. Tum etiam: quia sicut hæc eadem tendentia, deficiente potentia ad oppositum, non est libera; ita libertate deficiente non est moralis; ergo sicut ex primo inferitur non esse se ipsa liberam, sed talem constitui per indifferentiam ad oppositum; pariter ex secundo inferri debet se ipsa non esse moralem; sed constitui talem per libertatem.

Antecedens autem probatur: tum quia libertas in indifferentia consistit: sed tendentia ad obiectum se ipsa est determinata, & solum indifferens ad oppositum, quatenus potest voluntas ab illa cessare; ergo se ipsa non est libera; sed ratione indifferentiæ ad oppositum: quæ extrinseca illi est. Tum etiam: quia tendentia hæc solum dependet à voluntate, & cognitione proponente eius obiectum; non à cognitione, vi cuius potest voluntas ab illa cessare: hæc enim potius retrahit voluntatem ab elicientia actus, quam allicit; ergo actus nihil habet intrinsecum, vi cuius possit denominari liber. Explicatur amplius: iudicium indifferens materialiter se habet ad existentiam actus; ergo actus liber procedens à voluntate indifferenti nihil habet intrinsecum, quod non haberet indifferentia deficiente; & consequenter se ipso non est liber: cum deficiente indifferentia voluntatis ipse maneret; non tamen liber: Antecedens verò probatur: ad existentiam actus prosequuti vi solum conducit cognitio proponens obiectum quatenus alliciens ad eius prosequutionem, non cognitio movens, & incitans ad omissionem actus: sed iudicium indifferens ut tale utramque dicit cognitionem, scilicet, allicientem, & retrahentem; ergo iudicium indifferens ut tale materialiter se habet ad existentiam actus. Tum denique: voluntas non est libera in actu primo; sed talis constituitur per indifferentiam iudicii, & negationem determinationis ad oppositum; ergo neque actus se ipso est liber. Antecedens videtur certum: nam deficiente iudicio indifferenti voluntas non est libera. Consequentia verò probatur; quia actus nihil intrinsecum habet, quod non præcontineatur in voluntate ratione sui; cum solum ipsa, & non iudicium illam efficienter causet.

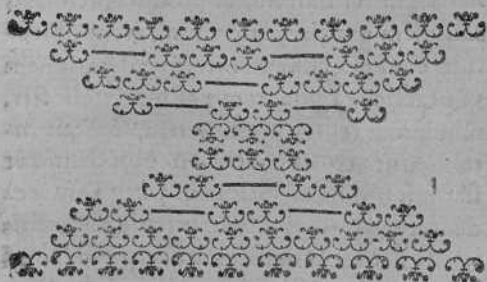
Secundò probatur assumptum, nimirum, tendentiam se ipsa non esse moralem. In obiecto moralitatis est aliquid extrinsecum desumptum à lege, & ratione, & multoties dependens à libera voluntate præcipientis, quæ in obiecto nihil intrinsecum ponit; sed solum extrinsecam denominationem, vel entitatem rationis; ergo tendentia se ipsa non est moralis; sed vel extrinsecæ, vel per aliquid rationis. Confirmatur: bonitas moralis iuxta De Thomam in hoc articulo consistit in plenitudine

tudine essendi actionis humanæ; quia de bono, & malo in actionibus debemus loqui, sicut de bono, & malo in rebus; ergo sicut in rebus substantia creata non est bona se ipsa, sed eius bonitas in plenitudine essendi, & perfectionibus sibi debitis consistit, sic actio humana per plenitudinem essendi est bona; quæ non solum includit tendentiam, sed debitam circumstantiam loci, & temporis, obiectum, & legem.

Respondetur negando antecedens: ad probationem, omisso antecedenti, neganda est consequentia: nam deficiente lege, non potest actus interior idem quoad intrinseca manere: per quod constat ad primam probationem. Ad secundam neganda est maior: deficiente enim potentia ad oppositum deficit libertas per defectum rationis formalis: ex defectu verò libertatis deficit moralitas quoad denominationem ex defectu conditionis, vel connotati requisiti.

Ad secundum admissio antecedenti, neganda est consequentia: nam etiam si in obiecto moralitas quid extrinsecum sit, vel ens rationis; tendentia tamen ad obiectum sub illis potest esse realis, & intrinseca. Ad confirmationem concessio antecedenti, etiam concedendum est, quod in consequenti infertur, nimirum bonitatem actionis in plenitudine essendi consistere: negandum tamen hanc plenitudinem essendi aliquid intrinsece includere præter ipsum respectum, & tendentiam ad obiectum: cum enim hæc sit respectiva; ad plenitudinem essendi illius solum requirit, quod eius respectus habeat debitam proportionem ad obiectum cum debitis circumstantiis, & fine: quod tamen non includit formaliter constitutivè, & in recto aliquid præter respectum à nobis assignatum; quamvis terminativè, & de connotato alia involvat. Et hæc de isto dubio.

\*\*\*



## DVBIVM II.

*Utrum moralitas in actu sit illi essentialis, an accidentalis?*

### §. I.

*Referuntur sententie, & statuitur prima conclusio.*

**D**UBIVM procedit de actibus elicitis à voluntate, & de moralitate formali illorum: de actibus enim imperatis communiter docent Theologi à moralitate distingui; immò hanc solum extrinsecè ad illos comparari: quod verum est etiam de actibus voluntatis imperatis ab alijs; dici scilicet morales à moralitate residente in actu imperante: quamvis quia non solum imperantur, sed eliciuntur à voluntate, & propria gaudent libertate distincta à libertate imperantis, ut communiter docent Thomistæ, non solum sunt liberi, & morales denominatione extrinseca desumpta ab actu imperante; sed intrinseca: de quibus prout sic eodem modo discurrendum est, atque de alijs actibus voluntatis.

<sup>2</sup> Prima sententia docet, moralitatem esse essentialem actibus voluntatis. Pro qua communiter refertur Conradus in præsentia quæstione, art. 5. & alij antiquiores. Secunda sententia est negativa, scilicet, moralitatem non comparari ad actum ut prædicatum essentialia illius, sed accidentale; quæ est communis Theologorum: qui in illa explicanda divisi sunt: alij asserunt esse modum realiter superadditum entitati actuum, pertinentemque ad genus qualitatis: sic docent Patres Salamanticenses, dub. 2. & 3. M. Curiel, & Gregorius Martinez, qui plures alios pro hac sententia refert, estque communis inter Recentiores Thomistas: qui consequenter docent eundem actum entitativè posse transire de non morali in moralem de bono in malum, & è contra; non tamen sine intrinseca varione modali per variationem



riatio actus modi constituentis actum moralem, bonum; aut malum.

Alij verò docent moralitatem ab entitate actus non distingui; illi tamen accidere, quia ad eius constitutionem in esse naturæ non pertinet; sed eodem actu quoad speciem in esse naturæ manente potest moralitas variari de bonitate in malitiam, & è contra: quam non obscure tradit sententiam M. à Sancto Thoma in præsentia, quem alij Thomistæ sequuntur: Inter quos adhuc est discrimen: alij enim asserunt hac identitate non obstante, eundem numero actum posse transire de non morali in moralem, de bono in malum, & è contra, sine deficientia alicuius realitatis ex defectu præcisè connotari requisiti ad denominationem moralem: alij verò è contra docent moralitatem non solum quoad realitatem identificari cum entitate actus; sed denominationem moralitatis esse ab ea inseparabilem: auctores dabimus nostram proponentes sententiam. Pro qua sit.

3 Prima conclusio: Moralitas non pertinet ad specificam constitutionem actus in esse naturæ considerati. Est communis inter Theologos; illam docent Patres Salmanticenses. M. à Sancto Thoma, M. Curiel, Gregorius Martinez vbi supra, Zumel, Alvarez, Serra, & alij: illam docuit Caietanus quæst. 19. sequenti art. 1. Et probatur primò ex D. Thoma art. 7. sequenti, vbi sic habet: *Ad primum dicendum, quod secundum substantiam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, sed secundum ea, quæ rei adveniunt, potest aliquid sub diversis speciebus contineri.* & apponit exemplum in pomo, quod ratione alicuius advenientis est in duplici specie qualitatis, odoris, scilicet, & coloris. Ex quibus sic concludit: *Similiter actus, qui secundum suam substantiam est in una specie naturæ, secundum conditiones morales supervenientes ad duas species referri potest, ut supra dictum est.* Scilicet quæst. 1. art. 3. ad 3. idem docet q. 2. de Malo, art. 6. ad 3. ibi: *Species peccati non est species actus secundum suam naturam; sed secundum esse morale: quod comparatur ad naturam actus, sicut quale ad substantiam.* Ex quibus sic arguitur: quod advenit actui in specie naturæ constituto, non potest ad constitutionem illius in esse naturæ pertinere, sed moralitas iuxta D. Thomam advenit actui in esse naturæ constituto; ergo

non pertinet ad constitutionem illius in esse naturæ.

4 His testimonijs responderi potest loqui D. Thomam de actu externo, ad quem moralitas extrinsecè, & accidentaliter comparatur. Contra hoc tamen est: quod in secundo loco, de eo actu loquitur, de quo argumentum procedebat: sed procedebat de actu interiori peccati; ergo. Secundo: licet in alijs locis videatur loqui de actu exteriori; tradit tamen doctrinam generalem pro omni statu morali; & de eodem actu interiori etiam est verum eundem in esse naturæ esse in duplici specie morali: quod evenire non posset iuxta D. Thomam, si moralitas ad eius constitutionem peccatineret.

5 Secundo probatur conclusio: moralitas constituit distinctum genus à genere naturæ; ergo non potest pertinere ad constitutionem actus in esse naturæ. Consequentia constat: quia nihil potest in aliquo genere constitui per aliquid extra illud existens. Antecedens præterquam quod traditur à D. Thoma vbi proximè, quem sequuntur communiter Theologi, probatur à Caietano, sequenti quæst. art. 1. ex eo quod iuxta D. Thomam, bonum, & malum in moralibus constituunt speciem; non autem in naturalibus. Secundo ex distinctione, & divisione actuum voluntatis absque admixtione moralitatis; de quibus egit D. Thomas in præcedentibus; quæ divisio stare non posset, si in illis genus naturæ, & moris non distinguerentur. Tertiò, ex eo quod idem actus in esse naturæ est in duplici specie moralitatis. Quartò: quia actus indifferens secundum speciem intelligitur constitutus in esse naturæ, nulla intellecta specie moralitatis, bonitatis, aut malitiæ; ergo moralitas constituit genus distinctum à genere naturæ.

6 Tertiò probatur conclusio: actus intelligitur constitutus in esse naturæ per hoc, quod intelligatur habitudo actus ad principia naturæ; nimirum ad voluntatem ut simpliciter producentem, ad rationem præcisè, ut proponentem obiectum cum præcisione ordinis ad rationem ut practice regulantem: at his intellectis, nondum intelligitur moralis, quousque intelligatur actus tendens in obiectum, ut stat sub ordine ad rationem; ergo antecederet ad moralitatem intelligitur actus in esse naturæ constitutus; atque adeo ad huiusmodi constitutionem pertinere non potest.

Necque



7 Neque obest, quod obiectum, ut stat sub ordine rationis, attingatur ab actu; atque adeo eius attingentia ad substantiam actus pertinere debet: nam attingentia obiecti, ut stat sub ordine rationis, esto sit ipsa entitas actus; non tamen explicat aliquid pertinens ad eius constitutionem in esse naturæ; in hoc enim genere intelligitur constitutus per attingentiam abiecti præcisivè ab illo ordine, cum præcisivè ab illo intelligatur in illo quicquid ad specificandum actum in esse naturæ requiritur: unde attingentia obiecti sub illo ordine non constituit actum in esse naturæ.

8 Hoc ipsum explicatur exemplo supra adducto; nam etiam si tendentia visionis in album, ut stat sub motu, indistincta sit ab entitate visionis; non tamen explicat secundum id, quod addit ad tendentiam in album præcisivè à motu, aliquid pertinens ad eius constitutionem; quia scilicet in albo præcisivè à motu intelligitur quicquid requiritur ad dandam speciem visioni: similiter ergo in obiecto voluntatis præcisivè ab ordine ad rationem, intelligitur quicquid requiritur ad dandam speciem actui in esse naturæ; unde attingentia illius, ut stat sub illo ordine, ad eius constitutionem pertinere non potest.



## §. II.

*Solvuntur argumenta*

**L**ICET conclusio sit communis; contra illam tamen militat haud facilia argumenta. Primum arguitur ex D. Tho-

*Mag. Bellar. c. 2.*

ma quæst. 19. sequenti art. 1. cuius conclusio est; quod bonum, & malum sunt differentia per se actus voluntatis, quia bonum, & malum per se ad voluntatem pertinent, & concludit: *Unde voluntas bona, & mala sunt actus differentes secundum speciem*. Ex quibus sic inferitur: id quod advenit actui constituto, non est differentia per se illius; sed bonum, & malum sunt per se differentia actus voluntatis iuxta D. Thomam; ergo non adveniunt actui constituto, sed illum constituunt. Secundò: actus bonus, & malus differunt secundum speciem: sed si bonitas, & malitia non essent de constitutivo illius, sed accidentaliter advenirent, non differrent specie; ex variatione enim specifica accidentium entitas, cui accidunt, non variatur specificè: quapropter homo albus, & niger non differunt specie; ergo.

10 Secundum, & difficilius testimonium desumitur ex Divo Thoma in 2. dist. 40. quæst. 1. art. 1. in quo inquit, utrum bonum, & malum sint differentia essentialia actionis: & propositis pro parte negativa argumentis, affirmativè respondet. Sed audiamus eius verba in corpore: *Sciendum est autem, quod ad aliquod genus contingit aliquid reduci dupliciter, vel per se, ut ea, quæ per essentiam in illo genere sunt; sicut albedo, & nigredo reducuntur ad genus coloris; vel per accedens ratione alicuius, quod in eis est, sicut res alba, & res nigra ad genus coloris: ea ergo quæ per se sunt in genere, simpliciter differunt specie per differentias essentialia generis: quæ vero reducuntur ad genus per accedens, non differunt per differentias generis simpliciter; sed secundum quid tantum, scilicet secundum quod ad genus illud pertinet, ut patet præcipue in artificialibus formæ enim artificiales accidentales formæ sunt. Unde cultellus, & clavis etiam differunt specie secundum quod ad genus artificiale pertinent: sed quantum ad substantiam eadem sunt specie: Et paucis interpositis concludit: Hoc modo aliquid ad genus moris pertinet, quo voluntarium est; ideo ipsi actus voluntatis, qui per se, & immediate ad voluntatem*

*San*

sem pertinent, per se in genere moris sunt: unde simpliciter specie dividuntur interiores actus voluntatis per bonum, & malum, sicut per differentias essentielles. Quæ verba ponderatione non egent: expressè enim docet D. Thomas actus voluntatis specie differre per bonum, & malum, tanquam per differentias essentielles; & non sicut cultellus, & clavis, quæ specie differant, non secundum substantiam, sed secundum quod ad genus artificiale pertinent. Afferit insuper actus voluntatis per se esse in genere moris, sicut albedo, & nigredo in genere coloris: ex quo intulit differre simpliciter essentialiter actum bonum, & malum, sicut albedo, & nigredo.

11 Confirmatur ex argumento sed contra: ubi conclusionem probat ex paritate habituum, respectu quorum bonum, & malum sunt differentie essentielles: at respectu habituum sunt differentie essentialiter constituentes illos in genere qualitatibus; ergo etiam sunt differentie essentielles constituentes actus in genere qualitatibus; & consequenter in esse naturæ.

12 Confirmatur secundo ex solutione ad quartum, quod sic procedebat: Ea quæ differunt per differentias essentielles, non conveniunt in specie: sed in quibusdam actiones bonæ, & malæ sunt eadem specie; sicut concubitus matrimonialis, & fornicarius; ergo bonum, & malum non sunt differentie essentielles actionis. Cui respondet. Ad quartum dicendum, quod concubitus est actus imperatus à voluntate media alia potentia; & aded per accidens convenit sibi esse in genere moris: unde potest dupliciter considerari: vel secundum genus naturæ; & sic concubitus specie non differunt: & secundum quod pertinent ad genus moris; & sic effectus specie differentes habent. Ex quo sic arguitur: in actu exteriori concedit D. Thomas diversitatem specificam in genere moris cum unitate in esse naturæ; ad quod necessarium putavit de actu exteriori non verificari doctrinam, quam de interiori in corpore articuli tradit, scilicet actus voluntatis esse per se in genere moris; ergo in actu, de quo verificatur esse per se in

genere moris, non potest dari diversitas specifica in genere moris cum unitate illius in genere naturæ: ex quo manifestè deducitur actum interiorem, qui iuxta D. Thomam est per se in genere moris, non posse eundem in esse naturæ esse in duplici specie moralitatis, contra dicta: deducitur etiam in illo non esse distinguendum duplex genus, naturæ, & moris.

13 Ad primum respondetur; ibi explicuisse Divum Thomam sententiam suam: cum enim asserat bonum, & malum comparari ad voluntatem, sicut verum, & falsum ad intellectum; satis indicavit bonum, & malum non esse differentias essentielles constituentes actus voluntatis in esse naturæ; cum sit certum, verum, & falsum esse extrinseca exercitia actuum intellectus: eadem enim propositio potest transire de vera in falsam, & è contra: vel saltem opinio, quæ modo est vera, potuit esse falsa; ut hæc Petrus sedet: sicut ergo actus intellectus suam habet speciem in esse naturæ susceptivam veri, & falsi; ita actus voluntatis suam habet speciem prævenientem bonitatem, & malitiam. Duplicitè ergo dici potest cum Caietano ubi supra: Primum, quod hic sumitur ly per se, ut condistinguitur contra per aliud: ita ut sensus sit, quod bonum, & malum sunt differentie per se actuum voluntatis, non per aliud in genere actuum; ad differentiam actuum aliorum potentiarum, quibus bonum, & malum convenit mediante actibus voluntatis, à quibus participant rationem voluntarij, & liberi; quod est fundamentum moralitatis. Secundo dici potest, quod D. Thomas sumit actum voluntatis, secundum quod pertinet ad genus moris: sub qua ratione bonum, & malum sunt differentie essentielles illius.

14 Ad secundum: Aliqui asserunt Divum Thomam ibi illam sententiam tenuisse, quam postea in summa retractavit. Sed melius dicendum cum Magistro Alvarez, quem alij sequuntur Thomistæ loqui Divum Thomam de actu voluntatis considerato in genere moris: de quo prout



hic facile verificantur; quæ ibi docet D. Thomas. Si autem dicas, quod etiam reduplicato genere artificiali, cultellus, & clavis etiam distinguuntur, & constituuntur simpliciter per differentias illius generis; & consequenter nulla est differentia assignata à D. Thoma. Responderetur verum esse artificialia reduplicato genere artificiali dividi essentialiter per differentias illius generis: remanet tamen differentia in eo, quod actus voluntatis proprius, & frequentius accipitur pro actu reduplicata moralitate, vel pro actu ut tendente in obiectum, ut stat sub regulis morum, quam artificialia: & ratio differentie est; quia materia artificialis, quæ est tota substantia artificialium, est solum in potentia obedientiali ad formam artificialem: actus autem voluntatis non est in potentia obedientiali, sed naturali ad moralitatem; immò tales à natura instituti sunt, ut scilicet attingant tanquam proprium obiectum, bonum transcendens, & naturale, & consequenter malum, ut medijs illis voluntas se extendat ad attingendum obiectum, ut stat sub regulis morum: unde proprius, & frequentius accipiuntur prout sunt in genere moris; quam accipiuntur artificialia reduplicata forma artificiali.

15 Ad primam confirmationem dicatur bonitatem, & malitiam esse differentias essentielles in actibus reduplicato genere; quod convincit argumentum Divi Thomæ: quare autem non convincat esse differentias essentielles actum in esse naturæ, sicut habituum, statim constabit. Ad secundam dicendum; quod actus exterior, cum per se non respiciat bonum rationis, nisi ratione actuum voluntatis, est in genere moris per aliud; & sic in ipso facilius distinguitur genus moris à genere naturæ: neque Divus Thomas ad hoc recurrit tanquam necessarium ad distinguendum in illo duplex genus; sed tanquam sufficiens: præcipue, quia Divus Thomas accipit, ut diximus, actum voluntatis, ut attingit obiectum ut stat sub regulis moris: sub qua consideratione non est in duplici genere: actum vero exteriorem absolute acci-

pit; in quo prout sic duplex genus distinguitur; in quorum uno est per se; in altero autem per accidens. Quare autem Divus Thomas sic diversimodè acceperit actum interiorem, & exteriorem, ex dictis constat; quia, scilicet, voluntas per se attingit bonum rationis; quod licet non ita essentialiter entitati actui; est tamen præcipue à natura intentum: quod ab actu exteriori ratione sui non attingitur.

16 Sed quia adhuc remanet difficilis hac solutione doctrina D. Thomæ, aliam adhibuerunt Patres Salmanticenses ubi supra, asserentes Angelicum Præceptorem non loqui de bono, & malo, & de esse in genere moris completè, & formaliter; sed fundamentaliter, & extrinsecè; quare ratione actus voluntatis potest dici essentialiter, & per se moralis fundamentaliter, & incompletè, quia per suam substantiam liberam, fundat moralitatem, bonitatem, & malitiam, ad differentiam actuum exteriorum. Quare solutio, licet in se, & auctoritate illam docentium sit probabilis; mihi tamen non minus difficilis videtur; & alijs omisis, actus esse fundamentaliter morales non est differentia essentialis illorum in esse naturæ; cum, ut docent isti Sapientissimi Magistri, constituantur fundamentaliter morales per libertatem, quæ est accidens actus; ergo etiam si loquatur de esse morali fundamentaliter sumpto non verificatur bonum, & malum esse differentias essentielles actuum. Nisi fortè loquantur de fundamento remoto, quod est ipsa natura, & essentialis actus. Sed adhuc difficile verificatur distingui essentialiter per bonum, & malum; cum idem actus quoad essentialitatem, & naturam, iuxta ipsos possit esse bonus, & malus; atque adeo bonum, & malum fundamentaliter remote, non distinguat essentialiter actus in esse naturæ. Unde hac solutione in sua probabilitate relictæ, standum est primæ.

17 Secundo arguitur argumento Divi Thomæ: bonitas, & malitia sunt differentie essentielles habituum; ergo etiam actuum. Antecedens communiter docetur à Thomistis



contra Scorum afferentibus virtutem, & vitium essentialiter distingui intra genus qualitatis. Consequentia autem probatur: tum, quia secundum differentiam habituum est differentia actuum ab habitibus procedentium; cum similes habitus similes actus redeant, ut in 2. Ethicorum dicitur. Tum etiam: quia habitus amplioris sunt naturæ, quam actus; ergo si habitus ex sua natura est determinatus ad bonum, & malum, pariter & actus; immo potiori titulo: & consequenter ex natura sua erit bonus, aut malus. Tum denique: quia supra probavimus actum esse intrinsecè bonum, aut malum, quia habitus intrinsecè, & non per aliquid extrinsecum est bonus, aut malus; ergo similiter ex eo quod habitus sit essentialiter bonus, vel malus, rectè inferitur actum esse essentialiter bonum, vel malum.

18 Confirmatur: in voluntate bonitas, & malitia est prædicatum essentialiter: hæc enim in re ipsa non est aliud, quam posse elicere actum moralem bonum, vel malum, quod essentialiter est voluntarij; ergo similiter in actu attingere obiectum bonum, vel malum erit prædicatum ipsi essentialiter. Confirmatur secundo: libertas in actu est prædicatum essentialiter; ergo etiam attingere bonum, aut malum morale. Consequentia probatur à paritate rationis: Antecedens probatur: quia in potentia est prædicatum essentialiter, distinguens illam essentialiter ab omni alia. Secundo: quia esse liberum est differentia essentialis actus in ratione voluntarij: sed esse voluntarium est prædicatum essentialiter actus; cum essentialiter sit à principio intrinsecum cum cognitione; ergo & esse liberum. Maior probatur: tum, quia voluntarium essentialiter dividitur in liberum, & necessarium. Tum, quia esse à principio intrinsecum cum cognitione, in quo essentia voluntarij consistit, essentialiter variatur per hoc, quod sit à principio intrinsecum cum cognitione indifferenti, vel determinata.

19 Ad primum respondetur, quod quamvis virtus, & vitium essentialiter distinguantur: non tamen est omnino certum bonitatem, & ma-

litiam illam constituere, & distinguere essentialiter; aliqui enim asserunt ex consequenti se habere bonitatem, & malitiam ad virtutem, & vitium: quod habet fundamentum in D. Thoma infra quest. 71. Sed concessio antecedenti, neganda est consequentia: disparitatis ratio potest esse duplex: prima, quod bonitas, & malitia in habitibus non est rigorose, & propriè moralitas, sed solum causaliter, & effectivè; atque adeo potest esse differentia essentialis constituens habitum intra genus qualitatis: in actu autem est propria, & formaliter moralitas constituens genus distinctum à genere naturæ; atque adeo actum non potest constituere extra genus moris. Secunda est, quod habitus generatur ex actibus in individuo, & exercitè existentibus: & cum in individuo omnis actus sit bonus, vel malus, & habitus inclinet ad actus similes illis, à quibus genitus est, sit, ut habitus genitus ex actibus bonis inclinet ad actus bonos, v. g. genitus ex actibus temperantiæ ad actus temperantiæ: genitus verò ex actibus intemperantiæ ad actus intemperantiæ.

20 Ex quo rursus fit: quod cum inclinatio, & facilitas ad actus, à quibus genitus est, sit de essentia habitus, inclinatio, & facilitas ad actus bonos est de essentia virtutis; facilitas verò ad malos de essentia vitij: & cum inclinatio, & facilitas ad actus bonos sit bonitas habitualis, & facilitas ad malos malitia; de primo ad ultimum bonitas, & malitia habitus constituunt: quæ ratio in actibus non militat, & oppositum convincunt supra adducta. Hinc iam prima probatio primæ consequentiæ non obstat: solum enim probò, habitus bonos inclinare ad actus bonos; non verò quod bonitas sit constitutiva actus. Neque secunda: ad quam concessio antecedenti, neganda est consequentia; maior enim amplitudo habitus stat in eo quod ad plures actus se extendit: quod optimè componitur, etiam si de illius essentia sit bonitas, quæ in actu accidens est.

21 Ad ultimam dicatur; consequentiam à nobis factam tenere ex eo quod habitus virtuosus inclinat,

& faciliat voluntatem ad actum bonum reduplicativè, & vitium ad malum: cumque non inclinet, aut faciliat voluntatem ad actum, nisi ea ratione qua ab ipsa egreditur; fit, ut actus bonus reduplicata bonitate, à voluntate sit. Ex quo rursus deducimus bonitatem esse quid intrinsecum in actu; nihil enim à voluntate egreditur nisi actus, & actui intrinseca. Idemque colligitur ex concursu actus in habitum: si enim bonitas, & malitia non esset actui intrinseca, non causaret efficienter, aut dispositivè phisicè habitum ex intrinsecis in actum reduplicata bonitate, & malitia. Vnde ex hac habitus intrinseca inclinatione, rectè deducitur bonitatem, & malitiam esse actui intrinsecam: ex eo autem, quod hæc inclinatio, in qua bonitas, & malitia habitus consistit, sit ipsi essentialis, non infertur bonitatem, & malitiam esse actui essentialia; non enim est inconveniens habitum essentialiter inclinare ad actum reduplicato aliquo accidenti.

22. Ad primam confirmationem omisso antecedenti neganda est consequentia; quæ manifestè instatur; est enim essentialiter voluntati posse elicere actum intentum, aut remissum: & tamen remissio, & intentio sunt actus accidentia. Similiter intellectum posse intueri obiectum est prædicatum ipsi essentialiter: & tamen intellectui multoties accidit esse intuitionem. Et ratio omnium est: quia potentia est essentialis virtus ad actum cum omnibus accidentibus intra eius sphaeram contentis.

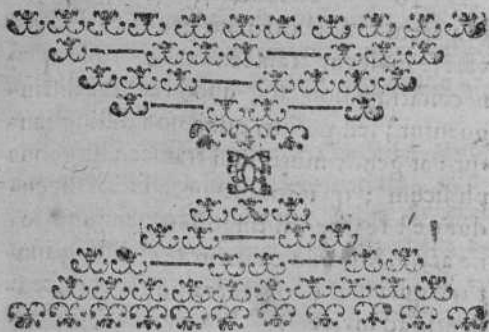
23. Sed dices: quia voluntas est essentialiter vitalis, de conceptu actus est vitalitas; ergo si ipsi est essentialis moralitas consistens in potentia ad actum moralem, moralitas erit de conceptu essentiali actus. Respondetur, negando antecedens: non quia vitalitas sit accidens actus, ut perperam docuit M. Curiel in præsentibus dub. 2. sed quia optimè statet propter rationem supra factam potentiam esse essentialiter vitalem; & actui vitalitatem accidere, si aliunde non probaretur oppositum. Et quidem, si ex eo quod voluntas est essentialiter vitalis, per formalem consequentiam inferretur actum esse essentialiter vitalem, etiam inferretur omne exercitium voluntatis esse vitale: quod plures admittentes puram omissionem

probabilius negant. Ratio autem quare vitalitas sit de essentia actus; est, quia actus vitalitas consistit in eo, quod inhaereat principio, à quo egreditur: actus autem voluntatis se ipso egreditur, & inhaeret; atque adeo se ipso, & essentialiter est vitalis. Cui non obstat, quod in aliquorum sententia, actus vitalis potest à solo Deo produci, & subiecto non vitali inhaerere: nam si illa sententia admittatur; dicendum est, actum esse vitalem consistere in eo, quod possit, & petat constituere vivens in actu secundo principium, à quo egreditur, quod se ipso, & essentialiter præstat actus voluntatis semel inhaerens voluntati, à qua egreditur.

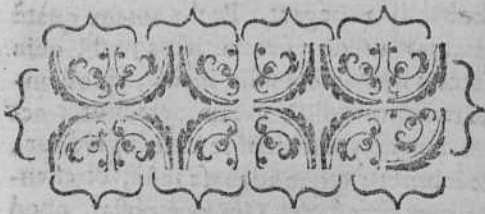
24. Ad secundam confirmationem negandum est antecedens: quod non convincit prima probatio, ut ex modo dictis constat: neque secunda: ad quam negandum est antecedens: divisio enim voluntarij in liberum, & necessarium accidentalis est: neque ille modus procedendi actus liberi, & necessarij arguit diversitatem essentialem, ut alibi probabimus. Vel secundo admissio antecedenti neganda est consequentia: nam libertas est fundamentum moralitatis, vel conditio præsupposita ad illam: vnde etiam si libertas sit actui essentialis, non infertur moralitatem consequentiam esse essentialem: & in communi sententia libertas ad genus naturæ spectat; moralitas autem distinctum genus constituit: vnde etiam si illa in genere naturæ sit prædicatum essentialiter, non infertur idem

dicendum esse de moralitate.

\*\*\*







## §. III.

*Proponitur secunda conclusio.*

25 **M**ORALITAS non dinguitur realiter à phisica tendentia actus in obiectum. Hæc conclusio est contra aliquos, quos referunt, & sequuntur PP. Salmanticenses, disp. 1. dub. 2. & 3. Et probatur; ut actus sit moralis, non est necessarium addere modum realiter distinctum à phisica tendentia actus; ergo in illo non potest consistere moralitas. Consequentia constat: nam sine constitutivo moralitatis implicat intelligere actum moralem. Antecedens autem probatur: si esset necessarius modus, ut actus intelligeretur moralis, esset quia moralitas constituit genus distinctum à genere phisico: sed hæc ratio est nulla; ergo ut actus sit moralis non est necessarius modus realiter distinctus à tendentia phisica actus. Maior est fundamentum oppositæ sententiæ: Minor verò probatur: verum, seu intelligibile constituit distinctum genus à genere entis: & tamen ut ens sit verum, & intelligibile, non indiget modo superaddito; ergo ex eo quod genus moris à genere phisico distinguatur, non infertur necessarium esse modum superadditum, ut tendentia phisica sit moralis.

26 Respondent adversarij esse disparem rationem: nam genus entis, & veri se invicem transcendunt; atque adeo necessarium non est, quod realiter distinguantur; sed potius, quod non distinguantur: at genus moris non transcendit genus phisicum; quapropter necessariò dicendum est realiter distingui: hac enim ratione actio, & passio ex natura rei distinguuntur, quia sunt duo genera non se transcendentia ad invicem.

27 Sed ex solutione oppositum convincitur: si enim stat ens, & verum esse genera distincta, non solum sine dis-

tinctione reali, sed cum mutua transcendentia; potiori titulo stabit tendentiam phisicam, & moralitatem ad distincta genera pertinere sine reali distinctione: ea enim, quæ se invicem transcendunt, minus distinguuntur, & magis quodam modo identificantur; ergo si hæc maior identificatio admittit formalitates, seu conceptus genere distinctos, potiori titulo ea, quæ sine transcendentia identificantur. Secundò: esse entitas phisica non imbibat moralitatem; implicat tamē, quod moralitas entitatem phisicam nō includat; ergo implicat, quod moralitas à genere phisico realiter distinguatur. Consequentia constat: eo enim veritas non potest ab entitate distingui, quia illam necessariò imbibit. Antecedens verò probatur: moralitas est aliquid reale: sed quidquid reale est imbibit entitatem phisicam, si ne qua realitas concipi non potest; ergo.

28 Confirmatur: modus realiter superadditus non potest non esse entitas phisica; ergo moralitas non potest non identificari cum genere phisico. Antecedens probatur: implicat modus realis, qui non possit esse à parte rei: sed quidquid à parte rei potest esse, est aliquid ens phisicum: ergo modus ille non potest non esse ens phisicum. Confirmatur secundo: eo veritas est entitas phisica, quia est realitas quædam, quæ datur à parte rei; ergo si modus ille à parte rei datur, non potest non esse ens phisicum.

29 Ex his infirmum redditur fundamentum pro opposita sententia allatum: & ex terminis mihi efficaciter probatur, moralitatem non distingui realiter ab entitate phisica. Sed quia modus superadditus, si datur, aliquid phisicum est, etiam modo admissio, veritas illa subsistit, scilicet, moralitatem à tendentia phisica actus non distingui, sumpta tendentia, non pro nuda substantia actus; sed pro illa ut modificata accidentibus, seu modis phisicis; à qua prout sic moralitatem non distingui argumento facto convincitur.

30 Sed probemus secundo non esse necessarium modum superadditum, evertendo aliud fundamentum oppositæ sententiæ; quod latè, & eruditè prosequuntur PP. Salmanticenses, ubi supra, scilicet, quia existente eadem entitate phisica actus variatur moralitas. Quod rejicitur; quia etiam admissio variari mo-



realitatem sine entitatis variatione, non infertur moralitatem esse modum superadditum: quod sic probatur; manente eadem entitate, cum qua moralitas identificatur, potest variari actus de non morali in moralem, seu è contra; ergo ex illo fundamento non convincitur ab entitate actus distingui. Antecedens probatur primò: præcisè variato modo libertatis manente eadè actus entitate variatur moralitas: at in tali casu manet eadè entitas, cum qua identificatur moralitas variata moralitate: ergo. Maior, & minor sunt probandæ: maior probatur: amor Dei in via est moralis, & in patria moralis nō est, deficiente præcisè modo libertatis, iuxta Authores oppositæ sententiæ; ergo præcisè variato modo libertatis in actu, manente eadem actus entitate variatur moralitas. Minor autem probatur: nam moralitas non identificatur iuxta ipsos cum modo libertatis: sed in casu posito solum deficit modus libertatis; ergo in via, & patria manet entitas cum qua identificatur moralitas.

31 Secundo probatur antecedens, seu explicatur præcedens probatio: eadem entitas actus connotata libertate est moralis, & libertate præcisè deficiente non est moralis, v. g. actus, quo quis vult comedere carnes in die prohibito, præcisè variatus de libero in necessarium transit de morali in non moralem, quin deficiat quoad moralitatem entitas cum qua identificatur moralitas; solum enim deficit libertas; quæ à moralitate distinguitur; ergo ex eo quod maneat eadem entitas actus variata moralitate, non infertur ab entitate actus distingui. Quod confirmari potest: nam prædictis Authoribus est valde familiaris doctrina Thomistarum assentientium ex defectu extrinseci connotati posse intrinsecam denominationem variari; ergo etiam si moralitas deficiat ex defectu legis prohibentis, v. g. non deficiente actus entitate, non colligitur defectus intrinsecæ alicuius realitatis, sed solum denominationis.

32 Tandem: manente eadem propositione mentali quoad intrinsecam variata, variatur veritas, & falsitas: & tamen non est vera, aut falsa per aliquid sibi superadditum; sed se ipsa est conformis, vel difformis obiecto, in quo stat eius veritas, & falsitas; ergo etiam si actus modo sit conformis rationi, modo difformis, in quo eius bonitas, & malitia

consistit, non est necessarium asserere, indigere modo superaddito, ut conformis, vel difformis sit; sed se ipso poterit hoc habere, variato præcisè dictamine, aut lege.

33 Secundo rejicitur fundamentum oppositum: quia falsum est, quod assumit, posse, scilicet, deficere moralitatem actus, ipsius entitate non deficiente: Hoc enim tunc contingeret, iuxta ipsos, quando idem actus transit de libero in necessarium, vel è contra: sed falsum est, ut alibi probabimus, eundem actum posse esse liberum, & necessarium successivè; ergo nunquam potest eadem actus entitate permanente variari moralitas. Ex quibus, moralitatem non distingui à physica entitate actus convincitur: si enim nullum est fundamentum ad probandam distinctionem; cum non sint multiplicandæ entitates sine necessitate, dicendum est non distingui.

34 Tertio probatur conclusio: se ipsa sine modo superaddito attingit obiectum, ut stat sub regulis moris; ergo se ipsa sine modo superaddito est moralis. Consequentia constat ex supra dictis: eo enim probamus ex D. Thoma cum Authoribus oppositæ sententiæ moralitatem esse intrinsecam actui, quia in huiusmodi tendentia consistit. Antecedens verò probatur: eadem actus tendentia sine alicuius superadditione potest vnum attingere quasi primario, nimirum, obiectum in esse physico; & alterum indirectè, & secundario scilicet subiectionem illius ad rationem; ergo eadem volitionis tendentia potest in obiectum physicum primario, & indirectè, & veluti secundario se extendere ad attingendum subiectionem illius ad rationem: & consequenter se ipsa potest attingere obiectum, ut stat sub regulis moris. Antecedens probatur: eadem tendentia volitionis potest vnum denominare volitum, ut quod, & primario, & alterum ut quo, seu in obliquo; ergo eadem tendentia potest utrumque attingi.

35 Respondent concessio antecedenti, negando consequentiam; asseruntque denominationem voliti ut quod in obiecto physice sumpto, & voliti ut quo, ut subiecto regulis moris esse ab eadem tendentia volitionis attingente vnum ut quod, & alterum ut quo, seu in obliquo; ex hoc tamen resultare modum

quen-

quendam in actu, qui moralitas est, & comparatur per se, & ut quod ad subiectionem passivam ad regulas moris.

36 Contra hoc tamen est primo: quia si in huiusmodi tendentia moralitas non consistit, non est fundamentum ad asserendum esse intrinsecam actui. Secundo: quia modus iste, ut ipsi Sapientissimi Magistri docent, pertinet ad predicamentum qualitatis: sed non potest intelligi intra lineam qualitatis effectus formalis istius modi; ergo sine fundamento fingitur: Tertio: quia si modus iste pertinet ad qualitatis genus potest intra genus moris effectum formalem prestare, & constituere actum moralem; non est ratio, quare ipsa tendentia actus, etsi ad genus qualitatis pertineat, non possit effectum moralitatis prestare. Quarto: quia huiusmodi tendentia modo secluso est conformis, vel difformis rationi; ergo moralis.

37 Confirmatur primo: quia quidquid ex parte obiecti attingitur per actum liberum, potest attingi per actum necessarium; quidquid enim attingibilitatis in obiecto proponitur per iudicium indifferens, potest proponi per iudicium necessarium: quod præcipue verum est in hominum Authorum sententia asserentium posse transire in necessarium; ergo si actui necessario attingenti obiectum, & subiectionem eius ad rationem superaddatur modus libertatis præcisè, erit moralis: at non per modum libertatis; ergo præcisè per tendentiam præexistentem connotata libertate.

38 Confirmatur, & explicatur secundo: per actum charitatis patrie diligitur ex eodem motivo, & quidem perfectius, quidquid amatur per actum charitatis viæ, etiam ipsa conformitas obiecti ad rationem, quæ per visionem perfectissimè representatur; ergo illi ad moralitatem nihil deficit præter libertatem: at libertas, ut supra diximus, non est moralitas; ergo ipsa tendentia actus connotata libertate, se ipsa est moralis.

39 Confirmatur tertio: habitus charitatis in viâ est moralis, utpotè facilitans ad actum moralem; quod habet per suam entitatem, sicut alij habitus: & tamen in patria moralis non est, sine defectu entitatis præcisè ex defectu libertatis, quæ ipsam moralitatem non constituit; ergo similiter per suam entitatem potest acque esse moralis in viâ, & ex defectu

tu libertatis non moralis in patria.

40 Contra conclusionem arguitur primo ex D. Thoma quæst. 2. de Malo, art. 5. ad 2. & art. 6. ad 3. ubi sic habet: *Species peccati non est species actus secundum suam naturam; sed secundum effectum morale, quod comparatur ad naturam actus, sicut quale ad substantiam*: & art. 7. sequenti docet species moralitatis esse conditiones accidentaliter supervenientes actui humano: quod etiam docuerat supra quæst. 1. art. 3. Respondetur prædicta testimonium verificari, si moralitas sit solum accidens metaphysicum non constituens actum in esse naturæ: hancque esse mentem D. Thomæ supra deduximus.

41 Secundo arguitur: potest variari moralitas entitate actus invariata; ergo distinguuntur realiter. Antecedens multipliciter suadetur: primo; quia potest idem numero actus transire de bono in malum ut si quis tempore licito comedat carnes, & perseveret in hac voluntate tempore prohibito, in quo nulla videtur repugnantia. Secundo: actus indeliberatus potest perseverare adveniente deliberatione; ergo potest transire de non morali in moralem. Tertio: idem numero actus charitatis in viâ moralis manet in patria non moralis. Quarto: nam etiam dato non manere eundem actum charitatis; manet tamen idem secundum speciem, & in viâ est moralis, & in patria caret moralitate; ergo moralitas, & species physica sunt duæ rationes omnino distinctæ.

42 Respondetur primo negando antecedens: Ad primam probationem negandum est manere eandem volitionem adveniente enim tempore prohibito, si advertente ad prohibitionem homo perseveret in volitione, non potest non velle illud obiectum ut legi contrarium, saltem indirectè: quod stare non potest, nisi aliter velit modo obiectum, atque antea. Et quidem arguentes concedunt postea prohibitionem denominari à volitione obiectum volitum ut quod, & subiectionem ipsam ad rationem, ut quo, vel in obliquo prohibitionem autem deficiente subiectionem illam, seu deordinationem obiectivam nullo modo esse volitam: quod sine variatione volitionis stare non potest. Ad secundam, & tertiam negandum est antecedens iuxta nostram sententiam asserentem actum liberum in necessarium transire non posse. Ad quartam, concessio antecedens



cedenti, distinguatur consequens; sunt duæ rationes ex natura rei, distinctæ, negō consequentiam: solum ratione nostra, concedo consequentiam.

43 Uel secundo respondetur distinguendo antecedens; potest variari moralitas quoad denominationem, concedo antecedens: quoad realitatem, negō antecedens, & consequentiam: licet enim moralitas ab entitate actus non distinguatur; ut talis denominetur, indiget libertate, qua præcisè deficiente, deficit denominatio, quamvis maneat realitas, in qua moralitas sita est. Ad primam probationem antecedentis iam diximus in casu illo variari volitionem; quia aliquid est volitum per unam, & non per alteram: & cum bonitatem, & malitiam hauriat actus ab objecto voluto, sicut & entitatem; non mirum, quod entitas ipsa, bonitas, & malitia variantur.

44 Ad secundam, admissio antecedenti, distinguo consequens: transiit de non morali in moralem ex defectu formæ, neganda est consequentia: ex defectu connotati, concedenda: itaque si actus indeliberatus tendit in objectum bonum ex motivo honesto, habet formam, à qua adveniente libertate denominatur moralis, & bonus; hæc enim alia non est, quam tendentia in objectum conforme rationi: & similiter si actus indeliberatus tendit in objectum, dissonum, & attingit dissonantiam obiectivam ad rationem, quamvis non sit malus moraliter, non est ex defectu tendentiæ in objectum dissonum; sed ex defectu libertatis, quæ est necessarium connotatum bonitatis, & malitiæ moralis.

45 Ad tertium, admitto antecedens, vel distinguatur iuxta dicta; & similiter consequens: actus enim charitatis in patria, cum attingat objectum honestum, & conforme rationi ex honesto motivo, non potest non habere honestatem, quæ connotata libertate est moralitas. Ad quartam, distinguenda est minor iuxta dicta: actus enim charitatis patriæ non caret honestate, sed solum connotato. Quæ doctrina colligitur ex D. Thoma infra quæst. 21. art. 3. ibi: *Sic igitur patet, quod actus bonus, vel malus habet rationem laudabilis, vel culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis: rationem vero rectitudinis, & peccati secundum ordinem ad finem. Ubi rectitudinem,*

& malitiam habere actum ab objecto non obscure docet: quæ tamen moralis dici non potest, nisi liberè eliciatur actus.

46 Tertio arguitur, impugnando præcedentem doctrinam. Primum: esto actus malus non possit non attingere dissonantiam obiectivam ad rationem, quando hæc ab intellectu proponitur; tamen quando non proponitur, implicat illam attingere, etiam in obliquo: sed multoties absque propositione dissonantiæ obiectivæ volitio est peccatum; ergo datur peccatum non attingens, etiam indirectè obiectivam malitiam; & consequenter volitio sine mutatione in ratione volitionis poterit transire de non peccato in peccatum. Maior videtur certa; quia nihil volitum, quin præcognitum; atque adeò nihil per voluntatem attingitur ab intellectu non propositum. Minor verò probatur: occidens hominem existimans esse feram per ignorantiam vincibilem peccat: & tamen ipsi non proponitur dissonantia obiectiva ad rationem; ergo multoties actus est peccatum, quin voluntati proponatur dissonantia obiectiva ad rationem. Maior supponitur: & minor probatur: dissonantia obiectiva stat in eo, quod occidatur homo contra illud præceptum; *non occides*: sed hoc occidendi non proponitur; cum omnino ignoret esse hominem, & præcepti non recordetur; ergo.

47 Secundo: ex dictis, & ex D. Thomæ doctrina, ut à nobis intelligitur, sequi videtur actus indeliberatos esse peccata, quamvis non imputentur, cuius oppositum fide creditur contra hæreticos nostri temporis. Sequela probatur: tum, quia secundum D. Thomam, actus habet rationem rectitudinis, & peccati per ordinem ad finem, scilicet, objectum: qui tamen non imputatur defectu libertatis, à qua actus habet imputabilitatem; ergo esto actus indeliberatos non imputentur; sunt tamen peccata, si tendant in objecta prohibita. Tum etiam: quia esse peccata, & non imputari nihil aliud est, quam habere formam constitutivam peccati, & non esse omnia requisita, ut imputetur: sed iuxta dicta habent formam constitutivam peccati, & non imputantur, quia ad imputationem deficit aliquid requisitum, nimirum libertas; ergo.

Tertio

48 *Idem* Tertiò: actus non est liber per suam entitatem connotata indifferentia voluntatis in actu primo, ita ut hoc deficiente sine defectu entitatis actus non sit liber; ergo nequit esse moralis per suam entitatem posita præcisè connotatione libertatis. Consequentia probatur: quia non videtur assignabilis disparitatis ratio, quare, scilicet, actus non sit, & dicatur liber ab intrinseca entitate, connotata indifferentia potentie, qua deficiente etiam si actus remaneat, non sit liber; & eadem tendentia actus denominetur moralis connotata libertate actus, & hac deficiente, etiam si tendentia eadem maneat, non sit moralis.

49 *Idem* Quartò: de essentia habitus charitatis est moralis, sicut de essentia aliorum habituum; constituiturque in esse nature per bonitatem moralem: & tamen iuxta dicta deficit illi in patria denominatio moralis sine defectu nature; ergo similiter dicendum videtur de actu charitatis, quod, scilicet, de essentiali illius constitutivo sit bonitas moralis, quamvis ipsi deficiat in patria denominatio moralis. Et confirmatur: nam bonitas charitatis actualis est tendentia ad obiectum sub honesto motivo: sed hoc est ipsi essentialiale, etiam in esse nature; ergo & bonitas moralis, quamvis ex defectu connotatæ libertatis in patria non sit moralis.

50 Tandem: implicat actus habens formam moralem, cui ab intrinseco repugnet denominari moralem, bonum, scilicet, aut malum: sed actui charitatis patriæ repugnat ab intrinseco denominari moralem; & similiter cuilibet actui indeliberato, seu necessario; ergo nec actus charitatis patriæ, neque ullus actus necessarius habet formam, bonitatis, aut malitiæ. Maior probatur: quia implicat formam, cui ab intrinseco repugnet præstare effectum formalem. Minor etiam probatur: nam actus charitatis patriæ ab intrinseco repugnat esse liberum: & idem est dicendum, iuxta alibi dicta, de quolibet actu necessario; ergo ipsi ab intrinseco repugnat denominari moralem.

51 Ad primum admissa maiori, neganda est minor: vel utraque distinguatur iuxta distinctionem statim dandam ad minoris probationem: ad quam concessa maiori, distinguo minorem; non proponit clarè, & expressè, concedo mi-

no rem: Inconfuso, nego minorem: & distinguo consequens eodem modo: Ita quæ, ut ignorantia sit vincibilis, necessarium est, quod sit aliqua cognitio in intellectu, ut cuius homo possit, & teneatur diligentiam adhibere ad sciendum, an sit homo, vel non: ratione cuius volens projicere sagittam interpretativè, & indirectè vult hominem occidere; taliter quod voluntas tendit in obiectum, ut velit ipsam prohibitionem directè, & indirectè dissonantiam ad rationem: cum qua hic, & nunc coniungitur: Quod sufficere ad variandam volitionem in ratione talis mihi persuadeo; eo quod si voluntas non aliter veller obiectum vincibiliter ignorans, atque invincibiliter, malitia à voluntate non oriretur, neque actus ab obiecto illam desumeretur. Est etiam alia ratio, qua præcedens magis explicatur, scilicet, quod volitio comedendi carnes ante prohibitionem, & post illam eadem intrinseca haberet prædicata: cumque ante prohibitionem omnia illius prædicata causentur à Deo, pariter post prohibitionem; prædicatum enim à Deo producibile nequit existere absque eius causalitate: ex quo efficaciter infertur, vel malitiam non esse prædicatum intrinsecum, vel à Deo causari; quorum utrumque falsum est.

52 Ad secundum neganda est sequela, quæ ex doctrina data non colligitur, quæ ab hæreticorum errore maxime distat: ipsi enim asseriebant omnia opera nostra esse peccata, & actus omnes indeliberatos etiam esse. Insuper asseriebant esse dignos pœna æterna, nihilque ipsis deficere ad constituendum hominem peccatorem, & indigere satisfactione, & meritis Christi, ut non imputentur; & non imputatione posita adhuc peccata remanere quoad effectus omnes intrinsecos. Quorum utrumque negamus: sunt enim plures actus, etiam indeliberati tendentes in obiecta honesta; & adhuc habentes obiecta prohibita non asserimus dignos æterna pœna, neque absolutè, & propriè peccata; sed ipsis deficere libertatem intrinsecam, quæ omnino necessaria est ad rationem peccati, & ut intrinsecè, & absolutè actus constituat hominem dignum inimicitia Dei, & propterea, ut non imputentur, non indigent satisfactione, & meritis Christi; neque etiam gratia habituali; sed ab in-



trinfeco non sunt impurabilia. Et quidem in omnium Catholicorum sententia omnibus alijs existentibus requisitis ad rationem peccati, sola libertate deficiente non datur peccatum: & tamen in communi sententia libertas, neque etiam inadæquarè ingreditur constitutionem peccati.

§3 Ex quo ad probationem sequelæ distinguo antecedens, habet rationem peccati per ordinem ad finem, seu obiectum, & omnia connotata requisita ad constitutionem peccati, nego antecedens: habet rationem peccati; non tamen omnia requisita connotata, concedo antecedens, & nego consequentiam. Ad secundam probationem distinguenda est maior eodem modo: est habere formam constitutivam peccati, & omnia connotata requisita, ut in actu secundo constituat, concedo maiorem: præcisè habere formam, nego maiorem, & distincta minori eodem modo; nego consequentiam. In nostra ergo sententia actu indeliberato, etiam tendenti in obiectum prohibitum deficit libertas requisita, ut sit actu, & propriè peccatum: quod hæretici non concedunt; sed asserunt esse verè peccata, quamvis non imputentur, vtrumqueque componunt, non imputari, & esse verè peccatum.

§4 Ad tertium responderetur in sententia, quam probabiliorē putamus, non posse eundem actum transire de libero in necessarium: eo quod necessitas, & libertas pertinet ad eius individuationem; qua proinde variata actus non manet idem; & consequenter asserimus, non posse transire de non morali, in moralem, neque è contra: sequendo tamen alteram sententiam libertatem esse modum realitèr distinctum ab actu, & ab illo separabilem; asserimus, actum posse transire de non morali in moralem, sine variatione formæ in recto constituentis ipsum moralem, iuxta quam, admissio antecedenti, nego consequentiam: Et ratio disparitatis est; quia actus liber est exercitium dominij voluntatis, in quo explicatur voluntas potestatem supra actum, & actus specialem dependentiam ab illa; quod sine intrinseca variatione actus non stat: at forma sufficiens ad constituendum actum moralem est tendentia ad obiectum, ut conforme, vel disforme rationi; quæ si adsit libertas, illum

constituit moralem in actu secundo: & quia tam actus liber, quàm necessarius potest tendere in obiectum conforme, vel disforme rationi; hinc est, quod si actu necessario adveniat libertas, sine alia variatione potest esse moralis. Quare autem tendentia hæc indigeat libertate ad denominationem moralis? Est quia moralitas, quamvis in recto solum dicat prædictam tendentiam; connotat illius imputabilitatem, quæ ut ex D. Thoma vidimus, convenit actu in quantum libero.

§5 Ad quartum responderetur, inter habitum, & actum hanc esse disparitatem, quod nullus datur actus de cuius essentiali constitutivo sit esse moralis; potestque quoad essentiam idem manere sine moralitate: de essentia autem plurium habituum est moralitas; virtus enim moralis in fluere non potest, nisi in actum moralem, & liberum; deficiente enim in potentia libertate ad actum, non indiget facilitate ad eius elicentiam: vnde etiam admissio habitum charitatis per suam entitatem moralem posse non esse moralem in patria, & eodem de actu charitatis concessio, manet disparitas inter actum, & habitum. Ad confirmationem dicatur bonitatem, seu honestatem constituere actum charitatis; non tamen ut denominantem illum moralem: sub qua ratione est ab illo separabilis, accidentaliterque adveniens in esse naturæ. An autem idem dicendum sit de malitia, postea dicemus.

§6 Vel aliter explicatur hoc ipsum; notando, quod habitus charitatis, sicut quilibet alius supernaturalis duo præstat, scilicet posse ad actum, & facilitare potentiam ad illum indifferentem: primum est effectus primarius illius; alterum verò secundarius; qui à charitate potest deficere ex defectu indifferentis iudicij: de essentia ergo illius ut facilitantis est moralitas, quæ ab illo deficere non potest, nisi conceptus facilitandi deficiat: & quia in patria deficit; deficit etiam moralitas: in habitu autem naturali facilitare potentiam indifferentem, in quo consistit eius moralitas, est primarius illius conceptus, quid efficere non potest habitu non deficiente. Ratio autem quare sit illius primarius conceptus; est quia in ordine ad actum naturalem supponitur virtus in potentia: vnde habitus solum potest præstare facilitatem: cuius opposi-





ne ad voluntatem ut principium phisicum ; & secunda in ordine ad rationem , cui reddit actum conformem : sub prima ad genus phisicum pertinet ; sub secunda ad genus moris.

62 Inferitur quinto ; actum bonum non posse in malum mutari : & ratio est ; quia actus bonus debet habere honestum motivum ; actus vero malus non potest tendere in obiectum ex honesto motivo : sed actus ex motivo honesto elicitus non potest perseverare absque tali motivo ; ergo neque fieri malus : & idem dicendum est de actu malo , scilicet non posse mutari in bonum ; quia si semel est malus , debet carere honesto motivo : at nequit ex novo motivo tendere in obiectum absque eius variatione ; ergo nequit mutari in bonum. Est etiam alia ratio : quia scilicet , absque entitativa variatione , non potest non tendere in obiectum difforme ; & consequenter , si semel est malus , non potest non esse malus.

63 Inferitur sexto : in sententia asserente posse eundem actum esse liberum , & necessarium successive , asserendum est , posse eundem transire de non bono moraliter in bonum moraliter , ut de non malo in malum , sola variata libertate : & probatur ; actus charitatis in patria non est bonus moraliter ; & in via est moraliter bonus ex præcisa variatione libertatis ; ergo. Secundum etiam probatur : nam actus necessarius tendens in obiectum difforme non est malus moraliter ; qui tamen adveniente libertate est malus moraliter ; ergo potest transire de non malo in malum.

64 Inferitur septimo : si daretur actus liber indifferens in individuo , non posset transire de non bono in bonum ; neque de non malo in malum. Prima pars probatur : quia ut fieret bonus deberet elici ex honesto motivo , cum antea elicitus esset ex motivo indifferenti : sed hoc absque eius variatione stare non potest ; ergo. Secunda pars probatur : quia ut fieret malus , deberet attingere deformitatem obiectivam saltem indirectè : sed neque hoc stare potest absque actus variatione ; ergo neque transire de non malo in malum.

65 Inferitur octavo : specificativum actus moralis non esse legem , seu rationem , cui actus humanus subijcitur ; sed obiectum in quod tendit relatum ad principium humanorum actuum : quod expressè docuit Divus Thomas , art. 8. sequenti : & ratio est : nam cum moralitas sit tendentia in obiectum , ab ipso specificari debet , non absolute sumpto , quia sic accipit ab illo speciem in esse naturæ , sed ab illo , ut stat sub regulis moris. Secundo : quia actus moralis ut sic non respicit legem in recto , & immediatè , sed ad summum in obliquo , & mediatè ; ergo non à lege , sed ab obiecto ut relato ad legem , seu rationem accipit speciem. Vbi advertendum est , quod ut iam diximus , volitio in ratione talis etiam se extendit indirectè ad relationem obiectivam obiecti ad legem , quam constituit volitam : in ratione tamen volitionis , & in genere phisico habet primarium obiectum , à quo specificatur ; ab illo autem ut relato ad rationem specificatur in genere moris.

66 Sed obijciens : obiectum specificat actum moralem ratione legis ; ergo lex est specificativum formale. Antecedens probatur : specificat actum ratione alicuius superadditi : non alterius nisi legis ; ergo ratione legis. Maior probatur : obiectum secundum se non specificat actum moralem ; alias non specificaret ut relatum ad rationem ; ergo ratione alicuius superadditi. Minor etiam probatur : quia in obiecto nequit intelligi aliquid superadditum , ratione cuius specificet actum moralem ; nisi lex ; ergo ratione illius specificat.

Confirmatur : obiectum ut relatum ad rationem , & legem est specificativum : sed ut sic relatum nihil addit præter legem ; ergo ratione legis est specificativum. Minor probatur : posito obiecto , & lege , nullo superaddito , intelligitur sub esse legi : sed esse relatum ad rationem est illi subesse ; ergo obiectum ut relatum ad rationem nihil addit præter legem.

67 Responderetur negando antecedens : ad cuius probationem negan-

da est maior: & ad probationem illius, concesso antecedenti, nego consequentiam: obiectum enim potest secundum se considerari; & ut conforme, vel disforme rationi: & sub secunda consideratione nihil addit in recto à se ipso distinctum; sed solum in obliquo: solum enim dicitur connotationem ad legem; quam secundum se non connotat: & hoc sufficit, ut sub prima consideratione specificet actum in esse naturæ; sub secunda autem eundem in esse moris. Ad confirmationem, concessa maiori, distinguenda est minor; nihil addit realiter distinctum, concedo minorem: ratione distinctum, nego minorem, & consequentiam. Ad minoris probationem, distinguatur maior; nullo realiter superaddito, concedo maiorem: per rationem, nego maiorem, & concessa minori, distinguendum est consequens eodem modo.

68 Obijcies secundo: actus obedientiæ specificatur à lege; ergo non est verum in univsum actum moralem non specificari à lege. Consequentia constat, & antecedens probatur ex D. Thoma 2. 2. quæst. 204. art. 2. ubi expresse docet obedientiam esse specialem virtutem, eiusque speciale obiectum esse præceptum expressum, vel tacitum: & ratione convincitur; nam actus interior obedientiæ est velle rem præceptam exequi, quia præcipitur; ergo obiectum motivum obedientiæ est præceptum, vel lex; & consequenter specificativum.

69 Respondetur distinguendo antecedens; specificatur à lege, quia actus moralis est, nego antecedens: quia talis est, concedo antecedens: & distingo consequens eodem modo: Nullus ergo actus moralis, quia talis specificatur à lege; sed ab obiecto: cæterum quia lex est obiectum alicuius actus, aliquis potest à lege specificari: quod contra dicta non est. Secundo responderetur negando antecedens: ad probationem ex D. Thoma responderetur, quod lex, & præceptum non est obiectum obedientiæ, nisi solum ex obliquo. Et ad probationem ex ratione, negandum est antecedens in sensu formali: obiectum enim motivum non est præceptum; sed conformitas obiecti

ad præceptum: cæterum, quia obiectum esse conforme præcepto, & esse præceptum, sunt denominationes connexæ, pro eodem accipiuntur: sicut parietem terminare visionem, & esse visum pro eodem accipiuntur; quamvis alterius denominationis forma in recto sit visio; alterius autem solum in obliquo.

70 Si autem quæras, quodnam sit in recto obiectum motivum obedientiæ? Respondeo esse rem præceptam, ut conformem præcepto: velle enim rem, quia conformem præcepto, vel quia est exequutio præcepti, est actus obedientiæ: ubi motivum in recto est conformitas rei præceptæ cum præcepto. Ex quo non sequitur, quod sine præcepto, possit dari actus obedientiæ: non enim obiectum est conforme præcepto, seu præcepti exequutio non existente præcepto; non quia præceptum sit forma, qua obiectum constituitur illi conforme; sed quia sine termino conformitatis non datur conformitas.

71 Sed dices: ex hac solutione sequitur, omnem actum esse actum obedientiæ: consequens est falsum; ergo & solutio. Maior probatur: ut actus sit bonus, debet attingere obiectum conforme legi, & rationi, & quia conforme: non enim sufficit attingere obiectum conforme legi, nisi illud attingat ex honesto motivo, ut est communis Theologorum sententia hoc statuens discrimen inter actum bonum, & malum; quod ad actum malum sufficit attingere obiectum dissonum legi ex quocumque motivo; ad actum verò bonum requiritur attingere obiectum consonum, & ex honesto motivo.

72 Respondetur negando maiorem: ad probationem, nego antecedens, vel illud distingo; quia conforme rationi fundamentaliter, concedo antecedens: formaliter, & expresse, nego antecedens: itaque ut actus sit bonus, non est necessarium, quod tendat in obiectum, quia conforme, vel quia est exequutio præcepti; sed sufficit, si ex motivo honesto aliàs rationi conforme in illud tendat, v.g. actus dandi eleemosynam est bonus, si eliciatur ex motivo salvandi miseriam pauperis: quod valde conforme est ratio-



rationi, quamvis non moveatur ex conformitate ad rationem. Per quod constat discrimen inter actum bonum, & malum: quod ad malum sufficit attingere obiectum dissonum legi ex quocumque motivo; ad bonum autem non sufficit attingere obiectum conforme rationi, nisi motivum sit honestum. Constat etiam discrimen inter obedientiam, & alias ac actus bonos: quod obedientiae motivum formale, est ipsa conformitas cum praecepto; aliorum autem actuum est aliud motivum honestum, aliàs rationi conforme. Mitto, quod ut actus sit bonus, non est necessarium, quod eius obiectum sit conforme praecepto riguroso; qualiter ad actum obedientiae requiritur; sed sufficit dictamen rationis hic, & nunc dictans esse rationi consonum.

73 Ex quibus deducitur ultimum: moralitatem obiectivam non esse aliquid realiter distinctum ab ipsa entitate obiecti, ut connotante legem, seu dictamen rationis. Probat; quia eodem modo proportionaliter obiectum est morale, quo voluntas; hæc enim est principium effectivum actus moralis, & obiectum est illius specificativum: sed voluntatem esse moralem, non est aliquid realiter distinctum ab ipsa; sed eadem voluntas, ut connotat legem est moralis; ergo similiter in obiecto moralitas non est aliud, quam ipsum obiectum connotans legem. Secundo: nam obiectum esse morale est esse conforme, vel disforme rationi: sed per suam entitatem nullo realiter superaddito, sed solum connotata lege est conforme, vel disforme rationi; ergo morale.

74 Potest tamen dubitari, an moralitas obiecti dicenda sit proprie, & rigorose moralitas? Ad quod respondetur negativè, si per moralitatem intelligatur forma fundans laudem, vel vituperium; hæc enim solum actibus convenit. Si autem largius sumatur pro forma desumpta per comparisonem ad legem: affirmativè respondendum est, & absolute dicendum obiectum esse morale, bonum, vel malum; eo enim actus est bonus,

quia attingit obiectum bonum; & malus, quia eius obiectum est malum: & idem dicendum existimo de moralitate potentiae, & habitus; quamvis moralitas habitus proprius accedat ad moralitatem actus: cum enim sit medium inter potentiam, & actum; magis accedit ad actualem regulationem, in qua moralitas formalis consistit, & potiori titulo dicitur moralis, quam potentia.

75 Contra hoc tamen arguitur: nam si moralitas non esset aliquid distinctum ab obiecto, neque etiam malitia obiectiva; cum hæc sit species moralitatis: consequens non videtur in univèrsum verum; cum Deus sit obiectum actus odij liberi ipsius; & tamen non potest esse malus etiam obiectivè, & multo minus secum identificare malitiam; ergo moralitas aliquid distinctum est ab obiecto. Minor nota videtur: nam esse malum obiectivè est esse aliquo modo malum; quod de summo bono dici non potest, & multo minus secum identificare malitiam.

76 Respondetur communiter; Deum non esse obiectum malum moraliter; sed bonum: immo quia summè bonum, actus prosecutionis erga ipsum est summè bonus, & actus fugæ summè malus: ex eodem enim principio desumitur actum charitatis esse perfectissimum inter actus bonos, & actum odij maximum peccatorum; nimirum, quia Deus summè bonus est dignus summo amore; ac proinde summè alienum à ratione, illum odio prosequi.

77 Hæc doctrina vera est: ad huc tamen mihi ingerit difficultatem, quidquid sit, an Deus dicendus sit obiectum malum moraliter; quod posset etiam obiectivè causare malitiam moralem actus, quam iuxta dicta debet causare, si est obiectum actus mali: nam in nullo genere causæ aliquid causatur non contentum aliquo modo in causa: in Deo autem nullo modo continetur malitia: quod tamen hæc doctrina solutionis admissa solvendum est. Respondetur obiectum specificativum malitiæ actus odij Dei non esse aliquid quod predicatum intrinsecum in Deo:

nihil enim divinum potest ad eius odium movere : est ergo specificativum in hoc genere obiectum creatum, ex cuius amore movetur ad odio habendum Deum.

78 Secundo obijcies : si obiectum est morale bonum, aut malum sequitur, posse idem obiectum esse simul bonum, & malum ; cum possit terminare actum bonum, & malum, prohiberi, & præcipi : consequens admitti non debet ; ergo neque est dicendum esse bonum, aut malum. Respondetur non esse inconveniens, idem obiectum in genere moris esse induplici specie, bonitatis, & malitiæ : & ut notarunt Patres Salmanticenses, M. Lorca, cuius est argumentum, concedit eundem actum posse esse simul bonum, & malum : quod longè difficilior est, & oppositum infra dicemus reddentes disparitatem inter obiectum, & actum.

79 Tertio arguitur : sequitur in quolibet obiecto dari plures, & penè infinitas species moralitatis ; cum idem obiectum possit specificare penè infinitos actus specie distinctos : consequens non videtur admittendum ; ergo neque illud ex quo sequitur. Confirmatur : quodlibet obiectum potest specificare actum pravum ; & consequenter quodlibet identificat malitiam moralem obiectivam : sed hoc dici non potest ; ergo. Minor probatur : quia cum quodlibet obiectum possit specificare plures actus malos specie distinctos, quodlibet identificaret plures malitias : Ex quo ulterius sequitur, quod in quolibet obiecto essent plures formalitates à Deo non productæ ; sed hoc admitti non potest ; ergo.

Assumptum probatur : nam malitia obiectiva à Deo causari non potest ; ergo essent plures formalitates à Deo non causatæ. Antecedens probatur : quia cum malitia obiectiva sit causa malitiæ formalis, si Deus causaret malitiam obiectivam, in ipsum refunderetur malitia formalis. Tum etiam : quia Deus non causat defectibilitatem voluntatis, seu id, quo constituitur potens peccare ; quia cum voluntas ut defectibilis sit causa malitiæ formalis ; hæc in Deum refunderetur ; ergo cum obiectum ratione ma-

litæ obiectivæ causet formalem ; si Deus causaret malitiam obiectivam, etiam causaret formalem. Quod autem dici non possit malitiam obiectivam à Deo non causari, probatur : quia sine fundamento adstruuntur tot formalitates à Deo non causatæ. Tum etiam : quia cum à nullo alio causentur ; neque enim alia causa assignari potest ; necessarium dicendum est Deum illas causare : Quod in actu non convincit ; quia malitiæ formalis à Deo non causatæ assignatur alia causa, nimirum, voluntas creata ; ergo potius dicendum videtur, non dari malitiam obiectivam.

80 Huic argumento Patres Salmanticenses concedunt in quolibet obiecto tot dari species malitiæ, quot sunt actus mali specie distincti, à quibus potest tale obiectum attingi : in quo nullum inconveniens agnoscunt ; neque in eo, quod sine in ipso plures formalitates à Deo non causatæ, scilicet malitiæ : sicut in actu multiplici malitia affecto plures dantur formalitates à Deo non causatæ ; identificatæ tamen cum entitate, quæ est effectus Dei. Et ad ultimam probationem, qua intenditur Deum debere illas causare ; quia illarum alia causa non datur. Respondent, formalitates illas à nullo causari ; sed rem ipsam creatam illas ex se habere secum identificatas, quatenus ex nihilo factam : sicut dici solet de defectibilitate animæ, seu potentiæ peccandi, nullam habere causam ; sed animæ convenire, quatenus ex nihilo factæ.

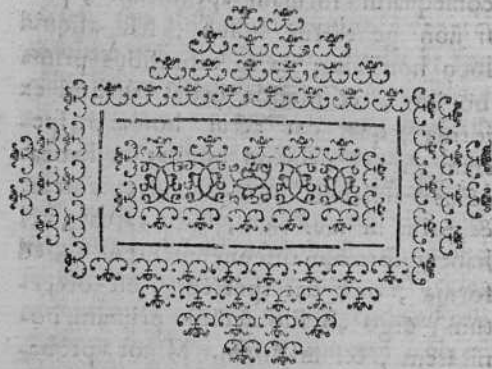
Hæc solutio optima est, si semel concedatur in qualibet re dari tot species malitiæ, quot sunt actus specie distincti ab illa specificati : his enim formalitatibus concessis, non posse causari à Deo satis suadet doctrina tradita : Non tamen satis intelligitur tanta malitiarum, seu formalitatum multiplicatio : neque fundamentum ad id persuadendum est firmum : dato enim quod malitia moralis actus specificetur à malitia obiectiva, non infertur ad multiplicationem specificam malitiæ formalis debere etiam multiplicari malitiam obiectivam. Quod



sic probatur : nulla datur entitas creata , quæ non possit specificare infinitos actus intellectus specie distinctos ; potest enim ab infinitis substantijs spiritualibus attingi , quarum actus specie distingui necessarium est , vel saltem possibile : & tamen non ideo in tali entitate debent concedi infinitæ veritates , seu intelligibiles specie distinctæ in genere intelligibili ; ergo non est necessarium , quod ad multiplicationem actuum , qui ab obiecto specificantur , multiplicentur in illo formalitates specificantes : nullaque inter genus intelligibile , & morale assignari potest disparitas ; sicut enim obiectum in genere moris constitutum specificat actum morale , sic entitas ut ad genus intelligibile spectat , specificat actum intellectus ; ergo sicut ad multiplicationem specificam actuum intellectus non necessario distinguendæ sunt in obiecto formalitates speciei distinctæ in genere intelligibili , pariter ad distinctionem specificam actus moralis , non sunt necessario distinguendæ formalitates specie distinctæ intra genus moris. Secundo : specificativum non est causa univoca , sed æquivoca ; ergo unum specificè formaliter , & virtute , seu eminentialiter multiplex potest specificare plura specie distincta : qua ratione voluntas ratione defectibilitatis , quæ in ipsa una est formaliter , & virtute multiplex , potest efficienter causare plures moralitates specie distinctas.

Quapropter asserendum est , in quolibet obiecto creato dari solum unicam formalitatem , quæ est defectibilitas , seu malitia moralis obiectiva , quæ à Deo non causatur , & illi ex se convenit , quatenus est ex nihilo : quæ unica cum sit formaliter , est in virtute multiplex , & ex variatione regulæ moralitatis , seu dictaminis specificat distinctam malitiam formalem. Cui non obstat communis modus loquendi Thomistarum asserentium ex diversitate obiectorum in genere moris desumi distinctionem actuum , & quod distincti actus , specie habent distincta obiecta formalia : hoc enim non sic debet intelligi , quod in obiecto dentur formalitates distinctæ ; sed sufficit dari virtualitates , ratione qua-

tum obiectum connotans distinctum dicatamen dicitur distinctum formaliter : Et hæc de isto dubio.



## ARTICVLVS II.

*Utrum actio hominis habeat bonitatem , vel malitiam ex obiecto?*

CONCLUSIO EST.

*Prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti : Prima verò malitia ex obiecto disconvenienti.*

## DVBIVM III.

*Utrum Conclusio D. Thomæ sit vera?*

§. I.

*Probatur conclusio , & aliqua difficultates solvuntur.*

**I**NTELLIGITVR Conclusio de obiecto strictè sumpto , scilicet , de eo quod primo , & per se obijcitur actui ; quo pacto à fine , & circumstantijs distinguitur : quæ etiam si à voluntate attingantur ; non tamen primo , & per se , sed veluti secundario , & ex consequenti. Probaturque ratione Divi Thomæ : sicut in naturalibus prima , & specifica boni-

tas rei naturalis sumitur ex forma, quæ dat speciem, & sicut in naturalibus primum malum est, si res genita non consequatur formam specificam, puta si non generetur homo, sed aliquid loco hominis; ita in moralibus prima bonitas, & malitia debet desumi ex forma, quæ dat actui humano speciem: ita ut primam bonitatem habeat actus, si habeat formam convenientem, & primam malitiam, si illa careat, vel habeat formam disconvenientem: sed forma, quæ dat speciem, est obiectum; ergo ab illo accipit primam bonitatem, & malitiam. Minor probatur: nam omnis motus, & via respicit terminum tanquam propriam formam, comparatur enim ad illum tanquam potentia ad actum: sed actus est essentialiter via, & tendentia ad obiectum; ergo ipsum respicit tanquam propriam formam, primam ergo bonitatem habet actus ab obiecto convenienti, & primam malitiam ab obiecto disconvenienti. Et ex supra dictis constat: nam sicut actus in genere naturæ est respectivus, pariter in genere moris: sed ob hanc rationem in genere naturæ accipit speciem primam ab obiecto; ergo pariter, & in genere moris primam speciem bonitatis, & malitiæ.

2. Contra conclusionem D. Thomæ aliqua sunt, quæ indigent solutione. Prima ergo difficultas desumitur ex eo, quod dantur actus boni, qui nullam habent bonitatem ex obiecto, sed solum ex fine, ad quem ordinantur, vel ex alio capite; ergo prima, & specifica bonitas non sumitur ex obiecto, sed ex fine, ad quem actus ordinatur, vel ex circumstantiis. Assumptum probatur primò in actu fortitudinis; qui ex proprio obiecto nullam habet bonitatem: nam tolerare mortem, quod est fortitudinis obiectum, non est bonum ex se; nisi ratione finis, ob quem quis sustinet mortem, v. g. propter iustitiam, vel charitatem: si enim quis sustineat mortem, vel propter finem malum, vel sine aliquo fine bono, actus nullam habet bonitatem, ut colligitur ex D. Thoma 2. 2. quæst. 124. art. 3. ergo actus fortitudinis, qui bonus est, non accipit primam bonitatem ab obiecto, sed à fine. Secundo probatur in virginitate, cuius ac-

tus primam accipit bonitatem ex fine religionis: virginitas enim non est specialis virtus, nisi Deo consecratur per votum; ut docet D. Thomas 2. 2. quæst. 152. art. 3. ad 4. & tamen actus virginitatis, ut specialis virtus à fine religionis primam accipit bonitatem.

Tertio probatur, in actu indifferenti, qui si in individuo est bonus, habet primam bonitatem, non ex obiecto, sed ex fine: cum enim ex obiecto sit indifferentis, nullam potest ab illo accipere moralitatem. Quarto, in actu ex obiecto bono, & fine malo, qui nullam habet bonitatem, ut infra dicemus; sed solum malitiam, quæ ab obiecto non desumitur; utpote bono; ergo à fine. Et idem dicendum est de actu ex obiecto bono, mala circumstantia vitiato; qui cum solum habeat malitiam ex circumstantia, necessarium est primam malitiam ab illa habere, & non ex obiecto. Quinto in actu interiori proferendi aliqua verba, in quo bonitas, aut malitia sumitur ex sola intentione operantis, non ex ipsis verbis: & constat; si enim quis proferat verba ob celum disciplinæ, & correctionis, elicit actum bonum; si vero ut erubescat audiens, elicit actum malum, & irrisoris; & secundum diversos fines ab operante intentos, actus ille variatur, & accipit primam bonitatem, aut malitiam; non ergo ex obiecto.

3. Respondetur distinguendo antecedens; actus boni ex genere, nego antecedens: actus ex genere indifferentes, concedo antecedens, & nego consequentiam. Conclusio enim D. Thomæ intelligitur de actibus ex genere bonis, aut malis; qui primam bonitatem ab obiecto accipere debent, ut ex contextu D. Thomæ clare constat. Per quod non negatur actus ex genere indifferentes primam habere bonitatem, aut malitiam ex fine, aut circumstantiis: vocantur autem actus boni, aut mali ex genere, qui ex obiecto boni, aut mali sunt: & idem est atque asserere, quod si actus bonitatem, aut malitiam habeat ab obiecto, illa est prima.

4. Ad huius primam impugnationem.



tionem responderetur negando antecedens: actus enim fortitudinis, non ex fine, sed ex obiecto habet bonitatem primam; alias fortitudo specialis virtus non esset; cum eius actus solum haberet bonitatem iustitiæ, fidei, vel charitatis, aut alterius virtutis, ex cuius motivo fieret. Ad huius improbationem responderetur obiectum fortitudinis non esse tolerantiam mortis absolute; sed debitam, ut loquitur D. Thomas ubi supra. Contra quod non obstat, quod si quis sustineat mortem sine alio fine honesto, non eliciet actum bonum fortitudinis: tunc enim non esset debita tolerantia: Est tamen advertendum, quod finis honestus non requiritur ad fortitudinem ut ratio formalis constituens eius obiectum bonum, aut debitam tolerantiam; sed solum ut conditio: namque sustinere mortem ob maius aliquod bonum non solum habet bonitatem ex fine; sed alteram propriam ex obiecto; quamvis hanc sine fine honesto habere non possit. Itaque sustinere mortem ob iustitiam habet bonitatem iustitiæ ex fine, & bonitatem fortitudinis ex obiecto; quia tolerantia mortis ob illam est specialiter debita, non solum ex vi rationis dictantis iustitiam, sed ex vi dictaminis constantiæ, & fortitudinis; ipsaque constantia ut distincta à fine habet specialem convenientiam ad rationem.

5 Quod amplius explicatur: quando in aliqua materia est specialis difficultas, quam ratio dicit vincendam, non potest non esse specialis consonantia in eius victoria: quia ergo ratio dicit sustinendam mortem propter bonum virtutis, in quo specialis, & maxima est difficultas; eius victoria necessario dicit specialem convenientiam ad rationem: cuius signum est, quod adhuc non intellecto speciali fine, atque adeo neque speciali eius bonitate, solum intellecta tolerantia mortis propter maius bonum intelligitur specialis convenientia ad rationem, & bonitas fortitudinis: cuius oppositum contingit in actibus ex specie indifferentibus; v. g. ire in agrum; in quo non intelligitur specialis convenientia ad rationem, seu specialis bonitas, etiamsi intelligatur fieri ex fine bono, quovsq; intelligatur specialis bonitas finis; quia scilicet in tali actu nulla alia est bonitas præter bonitatem finis.

6 Ad secundum concedimus, quod ut virginitas sit specialis virtus à castitate distincta, necessarium est, quod sit firmata voto: unde propositum virginitatis, seu abstinendi omnino à veneris absolute non est actus virginitatis, ut specialis virtus est, sed castitatis: qui trahitur ad specialem virtutem si voto firmetur; quia tunc obiectum temperantiæ determinatur, & contrahitur per differentiam religionis, à quo speciem accipit actus virginitatis. Cui non ob est, quod inde sequeretur virginitatem non esse speciem temperantiæ; cum eius differentia ad religionem spectet. Non, inquam, ob est: nam temperantia, & eius obiectum contrahitur formaliter per differentiam spectantem ad lineam religionis, quin per hoc species constituta extrahatur à ratione partis subiectivæ temperantiæ: eo sanè modo, quo intemperantia, seu luxuria in adulterio contrahitur per differentiam iniustitiæ, quia per hoc adulterium extrahatur à ratione partis subiectivæ intemperantiæ, & luxuriæ: de quo infra redibit sermo.

7 Ad tertium responderetur iuxta dicta, conclusionem intelligendam esse de actibus ex genere bonis, aut malis, quales non sunt actus indifferentes: & adhuc de istis intelligenda est, quando actus ab obiecto habet bonitatem, vel malitiam; tunc enim hæc est prima: per quod constat ad quartum. Secundo responderi potest ad tertium, quod quando est indifferens ex obiecto, finis, seu circumstantia transit in conditionem obiecti; quia fine aut circumstantia non intellecta nondum intelligitur obiectum morale: unde finis, & circumstantia primo illud constituit in ratione moralis. Et idem dicendum est, quando obiectum est bonum ex se, & vitatur mala circumstantia: tunc enim obiectum primo constituitur morale per circumstantiam; bonitas enim, quam ex se habet respectu actus hic, & nunc illud attingentis propter malum finem, vel aliqua alia circumstantia vitatum de materiali omnino se habet: unde circumstantia, vel finis primo constituit obiectum morale.

8 Ad ultimum dicatur; speciem actus interioris desumi à verbis ut significantibus; sub qua ratione sunt eius obiectum: & quia diverso modo prolata, & quia

quia diverso modo prolata, & cum diversa intentione diversum exprimunt animum loquentis; ideo diversum specificat actum, & in ratione obiecti distinctam habent moralitatem: ex quo non sequitur, quod actus interior ab alio, quam ab obiecto primam bonitatem, aut moralitatem accipiat.

9 Secunda difficultas sumitur ex eo quod actus accipit primam bonitatem, & malitiam ab eo, quod primo respicit: sed primo respicit finem; ergo ab illo accipit primam speciem moralitatis. Minor probatur: quia obiectum est volitum propter finem; ergo volitio prius respicit finem. Et confirmatur: quia prima causalitas in actu est causalitas finis; hic enim est prima inter omnes causas: sed media causalitate, tam finis, quam obiectum dat actui moralitatem; ergo finis primo causans dat primam: & fortassis propterea D. Thomas infra art. 6. docet actus morales sumere speciem à fine.

10 Respondetur concessa maiori, distinguendo minorem, est finis operantis, nego minorem, & distinguatur consequens eodem modo. Ad minoris probationem, concesso antecedenti, nego consequentiam: vel distinguendum antecedens, obiectum est volitum propter finem operis, concedo antecedens operantis, subdistinguo; *ly propter dicente motivum proximum actus*, nego antecedens: motivum remotum, seu operantis, concedo antecedens, & distinguatur consequens, est primo volitum ab operante, transeat consequens: per actum imperatum, nego consequentiam. Ad confirmationem, distinguo maiorem, quæ accipi debet de fine operantis: prima causalitas in ordine ad exercitium actus, concedo maiorem: in ordine ad eius speciem, seu essentiam, nego maiorem, & admitta minori, neganda est consequentia.

Duplex ergo est finis, operis, & operantis; seu alter extrinsecus, & remotus, alter intrinsecus, & proximus, qui coincidit cum obiecto, & quem primo respicit actus; est enim illi essenziale respicere obiectum, acciditque illi ad hunc, vel alterum finem extrinsecum ordinatur, v. g. actui eleemosynæ accidit ordinari ad finem penitentiae, vel charitatis, seu ab his virtutibus imperari; est tamen illi essenziale proprium obiectum

respicere: cum ergo prius essentialia conveniant, quam accidentalia; prius est in actu respicere obiectum, quam finem operantis: & licet quoad exercitium prior sit causalitas finis operantis, quam obiecti, immo prior ipso actu, sicut & causalitas efficientis; exinde non inferitur primam esse bonitatem finis; quia hoc non tollit, quominus causalitas finis accadat actui, sicut & causalitas efficientis: idemque contingit in genere naturæ, ubi quoad exercitium actus prior est causalitas finis, & efficientis, quam obiecti; intimior tamen est causalitas obiecti, media qua ab illo accipit essentiam, & speciem.

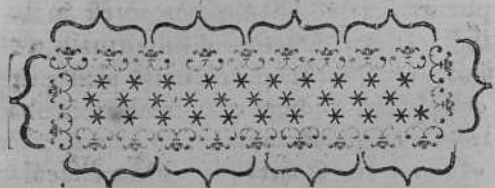
11 Iuxta quam doctrinam intelligendus est D. Thomas pluries docens actus humanos habere speciem à fine: loquitur enim de fine operis, non de fine operantis: si vero aliquando de fine operantis loquitur per actum humanum intelligit imperantem, respectu cuius finis est obiectum: & tandem si aliquando loquitur de fine operantis, & de actibus imperatis; loquitur de illis reduplicativè, quatenus scilicet imperatis; sub qua ratione inconveniens non est, quod specificentur à fine: per hoc tamen non tollitur, quod absolute ab obiecto, & non à fine operantis specificentur.

12 Cui non obstat, quod iuxta Aristotelem 5. Ethicorum, cap. 2. qui furatur, ut mæchetur, magis est mæchus, quam fur: ergo principalior est malitia, quæ sumitur à fine, quam malitia ex obiecto desumpta: & cum aliàs essentialis malitia principalior sit; dicendum videtur, malitiam ex fine essentialem esse. Non, inquam, obstat: nam satisfacit D. Thomas quæst. 8. de Malo, art. 1. ibi: Ad quintumdecimum dicendum, quod aliquis non denominatur fur, vel mæchus, ex actu, vel passione, sed ex habitu; sicut de iniusto Philosophus loquitur in 5. Ethicorum: intentio autem hominis provenit ex habitu; & ideo quando aliquis furatur, ut mæchetur, committit quidem actu peccatum furti; sed tamen intentio procedit ab habitu; & ideo non denominatur fur, sed mæchus. Hæc D. Thomas: ex quibus constat magis denominari mæchum, quam furem; quia ex habitu ad mæchandam furatur.

13 Vel dicatur, quod in furante propter mæchiam sunt duo actus: aliter tendens in mæchiam imperans actum furan-



furandi, & alter tendens in furtum imperatum à primo: primi obiectum est machia: secundi autem furtum: respectu primi malitia prima, & essentialis est machiæ; accidentalis autem furti: respectu secundi è contra, malitia furti est essentialis, & machiæ accidentalis: & quia principalior est in denominando hominem actus imperans, quam imperatus, quia magis voluntarius, & ex primaria intentione elicited; ideo sic operans potiori titulo est machus, quam fur, etiam si respectu actus furandi accidentalis sit malitia machiæ.



## §. II.

*Alijs difficultatibus occurratur.*

14 **T**ERTIA difficultas desumitur ex eo quod prohiberi potest à Deo actus interior, cuius obiectum est bonum: in quo casu, si talis actus eliciatur, erit malus: at primam malitiam ab obiecto, quod supponitur bonum, non desumit; ergo falsa est conclusio D. Thomæ.

15 Respondent aliqui, in casu illo actum esse bonum ex obiecto, & malum, quia est contra præceptum illum prohibens: malitia autem illius non est prima moralitas actus; atque adeò inconueniens non est, quod ab obiecto non desumatur: neque inconueniens reputant in hoc casu actum simul esse bonum, & malum. Hæc tamen solutio falsam continet doctrinam: infra enim ostendemus nullum actum posse esse simul bonum, & malum: quod de actibus reflexè prohibitis etiam verum esse ibi constabit. Secundo: quia argumentum solvendum est in actu charitatis, quem Deum posse prohibere concedunt huius solutionis Auctores; quem tamen vitari non posse, est communis Theologorum sententia. Tercio: Quia actus nequit esse malus per circumstantiam nullo modo volitam: sed eo ipso, quod obiectum sit bonum, & ac-

tus in illud tendat ex honesto motivo; nullo modo est volita mala circumstantia; ergo actus nequit esse malus.

Dices argumentum probare, actum non esse malum intrinsecè: non tamen non esse extrinsecè malum; hoc est, à malitia residente in actu reflexo, quo directus ametur, eo modo, quo actus exterior ab interiori denominatur malus. Contra tamen est: quia in casu argumenti alius actus reflexus necessarius non est. Si enim potest quis frangere præceptum volendo reflexè elicere actum prohibitum, poterit etiam illud frangere sine imperio reflexo eliciendo actum prohibitum: in quo casu currit argumentum.

16 Secundo alij respondent in casu posito ex vi prohibitionis actus illius obiectum fieri malum; atque adeò ab illo ut sic primam accipere malitiam. Contra tamen est: nam potest prohiberi à Deo actus virtutis, v. g. actus misericordiæ: at ex vi prohibitionis obiectum non sit malum; sed remanet bonum; ergo. Minor probatur: actus virtuosus misericordiæ est essentialiter bonus; quam bonitatem ab obiecto habet; ergo ex vi prohibitionis non redditur malum. Cuius signum evidens est, quod non posset quis tale præceptum frangere, nisi eliciendo actum virtuosum misericordiæ: supponimus enim non prohiberi volitionem dandi eleemosynam quamcumque; sed etiam ex motivo misericordiæ.

17 Quapropter alij respondent Deum non posse prohibere actum interioriorem virtutis: quia carentia talis actus non potest amari à Deo; atque adeò neque præcipi: quod manifestius apparet in actu charitatis; quis enim credet Deum summè bonum velle carentiam actus charitatis, aut prohibere eius existentiam? Secundo: quia si Deus actum virtutis prohiberet, non posset homo præceptum illud frangere: repugnat autem præceptum, cui ab intrinsecò repugnet frangi, & quod homo peccabilis transgredi non possit. Assumptum probatur: non posset frangi nisi per actum virtutis prohibitum: sed per hunc implicat frangere nam eo ipso, quod frangeretur, actus non eliceretur ex honesto motivo; quod ad actum virtutis necessarium est.

18 Hoc argumentum contra con-

conclusionem D. Thomæ ut à nobis explicatam difficultatem non habet: si enim actus virtutis prohiberi potest, & per illum frangi præceptum, erit bonus, & malus; bonus, quia actus virtutis, & malus, quia transgressio præcepti: prima tamen illius moralitas, quæ bonitas est, ab objecto desumitur: petit tamen ut breviter explicemus, an actus virtutis prohiberi possit? Cui affirmativè respondendum censeo: & ratio est; quia Deus potest velle carentiam actus virtuosus, illamque ad varios fines ordinare; ergo potest præcipere ne fiat virtutis actus. Antecedens negari non potest: tum, quia bonitas actus virtuosus, utpotè limitata, non potest Deum necessitare ad illius amorem: tum etiam, quia quoties datur carentia actus virtuosus, datur ex determinatione voluntatis divinæ: quod aded verum est, ut etiam instante præcepto actus, illius omisio physicè sumpta, licet non ut peccaminosa in voluntatem divinam reducenda sit. Consequentia etiam constat: Deus enim, utpotè supremus Dominus, potest creaturæ præcipere quicquid potest facere sine peccato, & Deus potest velle, ut ipsa faciat: sed creatura potest non elicere actum virtuosum absque peccato, & Deus potest velle, ut ipsum non eliciat; ergo potest ipsi præcipere, ne faciat.

19 Vnde constat ad argumentum, quo moventur tertiæ solutionis Authores ad negandum Deum posse præcipere, nè homo eliciat actum aliquem virtuosum: Deus enim, ut vidimus, potest velle illius carentiam ob varios fines, sicut absque inconvenienti potest velle carentiam incarnationis Spiritus Sancti, quæ longe melior est: & si in hominis potestate esset Spiritum Sanctum incarnari, posset ipsi prohibere incarnationem.

20 Secundum argumentum difficilius est: responderetur tamen non implicare præceptum, quod frangi non possit per positionem rei directè prohibitæ, si res, seu actio sic prohibita non possit mala fieri, qualis est actus virtutis: sicut enim virtute nullus malè utitur, ita actus virtuosus non potest malè fieri: cum quo componitur, quod præceptum ex modo præcipiendi frangi possit; licet repugnet ratione rei prohibitæ. Insuper frangi potest per volitionem ponendi ac-

tionem prohibitam: quamvis enim repugnet actum virtutis prohibitum poni non tamen repugnat, quod homo velit illum elicere; quæ volitio ex vi præcepti etiam prohibetur: & ad hominis defectibilitatem sufficiens est, quod hoc modo possit frangere præceptum. Neque est idem de actione potentie exterioris, quæ potest esse mala solum extrinsecè hæc enim cum ratione sui non sit libera, aut voluntaria, potest esse mala solum extrinsecè à malitia residente in volitione ipsius: actus autem interior virtutis, cum sit liber ratione sui, & tendentia voluntaria in obiectum, cognoscente intellectus præceptum prohibens; non potest in illud tendere, quin sit volitio virtualis, & interpretativa transgressionis præcepti, cum quo non componitur tendere in obiectum ex honesto motivo.

21 Quarta, & ultima difficultas desumitur ex eo, quod actus iste, *vola honestè vivere*, est bonus bonitate specificæ, & athomæ: sed hanc ab obiecto non desumit; ergo. Minor probatur: obiectum non est unum specificè, sed solum genericè, abstrahens ab obiectis omnium virtutum; ergo ab illo bonitatem specificam accipere non potest. Confirmatur: si actus acciperet bonitatem ab obiecto, quo obiectum est melius, actus esset melior; sed bonitas actus non crescit ad incrementum bonitatis obiecti; ergo neque ab illo accipit bonitatem. Minor probatur: quia alias actus tendens in obiectum infinitè bonum, haberet infinitam bonitatem.

22 Huic argumento Gaspar Hurtado, disp. 4. de Bonitate, & malitia, difficultate 4. respondet; actum illum non habere bonitatem specificam; sed genericam, quam ab obiecto genericè uno accipit: quod etiam ab aliquibus tribuitur Scoto in 2. dist. 7. quodlibeto 18. Neque reputat inconveniens asserere dari rationem genericam non contractam ad aliquam speciem, seu individuum.

23 Sed hoc communiter rejicitur: est enim omnibus notum nihil existere in rerum natura, nisi individuum; individuum autem in aliqua specie determinata existere necesse est: quod in actu illo evidenter conspicitur; est enim singularis, & bonus bonitate à qualibet alia distincta: habet ergo bonitatem specificam.



& individuum. Deinde consonum est rationi, hominem decernere honestè vivere, & bonum moraliter; ergo actus, quo quis vult honestè vivere, bonitatem habet moralem, & consonantiam cum dictamine determinato rationis; ergo habet bonitatem individuum in specie determinata moralitatis. Neque obest, quod bonitas sit moralis: nam verè existit in rerum natura, & consequenter non est universalis: quidquid enim in rerum natura datur, est singulare, & solum abstractione intellectus fit universale.

24 Huius solutioni affinis est alia, quam refert M. à Sancto Thoma, disp. 8. art. 2. asserens actum illum esse quidem unum entitativè; moraliter autem esse virtualiter multiplicem iuxta multiplicem bonitatem virtutum: & idem asserunt de actu isto, *volo turpiter vivere*; esse scilicet unum entitativè, & moraliter multiplicem secundum multiplicem malitiam vitiorum. Quæ etiam facile impugnatur: nam actus iste est formaliter moralis, & non solum virtualiter; ergo illius bonitas est formaliter talis, quamvis in virtute alias contineat: de qua restat explicare, an sit generica, vel specifica, & à quo sumatur.

25 His ergo, & alijs solutionibus omisissis, respondendum est talem actum esse unum specificè in genere moris: obiectum autem illius esse multiplex, & genericum in esse entis; in esse tamen obiecti unum specificè: quod in obiectis potentiarum frequenter accidit; & in casu nostro potest multipliciter explicari: primo; advertendo, quod honestè vivere potest dupliciter considerari: vel in quantum totum potentiale continens in potentia omnes differentias obiectorum virtutum; vel quatenus totum actuale dicens ratione sui consonantiam ad rationem: primo modo est quid genericum ad obiecta virtutum: secundo verò modo est unum specificè, quatenus prout sic specialem dicit consonantiam ad rationem, indivisibilem formaliter per obiecta virtutum: & quia per actum illum, *volo honestè vivere*, attingitur sub hac ratione, actus est unus specificè.

Vel secundo explicari potest cum M. à Sancto Thoma, asserendo obiectum talis actus, idè esse unum specificè, quia est ultimus finis humanæ vitæ, vivere scilicet secundum rationem; qui finis in cau-

sando universalis, in specificando, & in ratione obiecti est unum: velle enim honestè vivere, est velle bonum universale, & in communi; quæ volitio saltem implicitè, & virtualiter est volitio ultimi finis, & amor Dei super omnia est velle in omnibus honestè vivere.

26 Ex qua doctrina facile constat, à qua virtute eliciatur talis actus: elicitur enim ab eodem principio, à quo elicitur amor Dei: unde si actus ille est supernaturalis, & efficax elicitur à charitate: si verò inefficax, à pia affectione supernaturali, vel ab auxilio fluido; sicut de actu charitatis imperfecto communiter dicitur: si autem actus iste sit naturalis, idem habet principium, quod actus dilectionis naturalis: quod iuxta varias sententias diversum assignatur: ab aliquibus enim ad talem actum nullus habitus potentie superadditus desideratur: alij virtutem superadditam requirunt: & idem dicendum est de actu illo, *volo turpiter vivere*, scilicet, eius obiectum esse unum specificè, & elici à principio, à quo elicitur odium Dei.

27 Ad confirmationem responderetur bonitatem, aut malitiam actus crescere ad incrementum bonitatis, aut malitiæ obiecti, non arismetice, sed geometricè: non enim est necesse æqualiter crescere bonitatem actus, atque crescit bonitas obiecti; atque adeo ex infinitate obiecti non infertur infinitas bonitas actus: quod in actu charitatis manifestum apparet; qui excedit in bonitate morali, & entitate phisica alios actus, quia eius obiectum in utroque genere est melius: non tamen tantum excedit, quantum eius obiectum alia obiecta. Ratio autem huius est: quia ad incrementum obiecti crescit actus in propria linea actus, quæ secum infinitatem non patitur; atque adeo quando obiectum ad infinitatem pervenit, crescit actus; non tamen usque ad infinitatem. Sic ex perfectione termino producto perfectior actio colligitur; non tamen inde infertur, quod si terminus productus sit substantia, actio etiam sit substantia, aut quod perringat ad perfectionem substantiæ: quia licet actio ad incrementum termini producti crescat; crescit tamen intra lineam accidentis, & actionis. Cuius ulterius ratio reddi potest: quod obiectum, licet sit causa specificativa; non tamen est adæquata causa,

causa, aut principium, à quo desumitur perfectio phisica, aut moralis actus; & secundum influxum aliarum causarum limitatur influxus obiecti.

28 Ex quo colligo; quod principium assumptum, nimirum, quo magis crescit perfectio obiecti, magis crescit perfectio actus, vel intelligitur de excessu geometrico, & proportionali; vel si intelligatur de excessu arithmetico, cetera principia debent æqualiter crescere, ut inferatur excessus æqualis in actu. Secundo colligo, quod actio habens imperfectius obiectum, si cetera non sint paria, potest excedere in moralitate actionem tendentem in perfectius obiectum: unde plures docent peccatum ex specie sua levius, ex huiusmodi circumstantiis inæqualibus potest ita crescere, ut superet absolute in gravitate peccatum ex specie gravius. Hinc etiam inferitur, quod actus, quo veller quis occidere mille homines, non habet tantam malitiam, quantum haberent mille actus, quorum quilibet tenderet in occisionem unius hominis: quia licet obiectum primi actus æqualeat obiecto aliarum millium, cetera non sunt paria; multum enim conducit ad bonitatem, & malitiam multiplicatio actuum.

29 Sed contra solutionem replicabis: licet bonitas actus non crescat arithmetice ad incrementum bonitatis obiecti: si tamen crescit geometricè, actus habens obiectum infinitum, non potest, non habere infinitatem; ergo solutio est nulla. Antecedens probatur: inter volitionem dandi infinitam eleemosynam, & volitionem dandi unum regale sunt possibiles infinitæ volitiones dandi eleemosynam, quarum quælibet alteram excedit excessu determinato; ergo volitio dandi infinitam eleemosynam superans omnes illas, quæ mediant inter ipsam, & volitionem terminatam ad unum regale, habebit infinitos gradus perfectionis. Antecedens videtur certum: nam mediat volitio dandi duo regalia, quæ excessu determinato excedit volitionem dandi unum regale, mediat etiam volitio dandi tria, quæ etiam excessu determinato excedit secundam volitionem, & sic in infinitum; ergo mediant infinitæ volitiones possibiles, quarum quælibet aliam excedit excessu determinato. Consequentia vero probatur: ponamus primam volitionem dandi unum regale

habere unum gradum perfectionis, secundam dandi duo regalia habere unum, & dimidium, vel habere duo: tertiam habere tria, & sic in infinitum; ergo volitio superans omnes istas volitiones debet habere infinitos gradus perfectionis.

30 Argumentum hoc fieri potest non solum in actibus habentibus infinitum obiectum; sed etiam in cognitione Angelis, inter quam, & cognitionem formicæ mediant infinitæ cognitiones possibiles inæqualis perfectionis; de quibus idem potest fieri argumentum; sicut etiam fit in speciebus substantialibus mediantibus inter hominem, & formicam, quæ infinitæ, & inæquales sunt. Varijs ergo solutionibus omisiss; & etiam omisso (quod forte pro solutione sufficeret) nimirum volitionem dandi infinitam eleemosynam non esse efficacem, quia illius obiectum est impossibile. Respondetur negando antecedens: ad probationem distinguatur antecedens; mediant volitiones infinitæ in potentia, concedo antecedens: infinitæ in actu, nego antecedens: & consequentiam, sicut etiam inter formicam, & hominem mediant infinitæ species inæquales; non tamen infinitæ in actu, sed in potentia: qua propter homo omnes illas excedens non est infinitus; quamvis sit perfectior omnibus. Dici etiam posset volitiones illas non se excedere excessu determinato; quia licet secunda primam excedat excessu determinato, sicut tertia secundam; non tamen est æqualis excessus secundæ ad primam, adque tertiæ ad secundam quod erat necessarium ad excessum determinatum, seu aliquotum: videantur Thomistæ 1. p. q. 124 art. 10. & 3. p. q. 10. art. 2.

31 Ex dictis inferitur primo, actum interiorem ab exteriori sumere bonitatem, aut malitiam; v. g. volitio furandi à furto. Et ratio est; nam actus exterior est obiectum interioris; furtum enim apprehensum movet voluntatem ad sui appetitum. Inferitur secundo, actum interiorem furandi desumere suam speciem, bonitatem scilicet, aut malitiam à materia circa quam versatur; v. g. furtum à re aliena: quod eadem ratione convincitur; actio enim exterior tanquam obiectum respicit materiam, erga quam versatur; ergo sicut actus interior ab exteriori, ita exterior à materia circa quam, accipit malitiam, aut bonitatem.



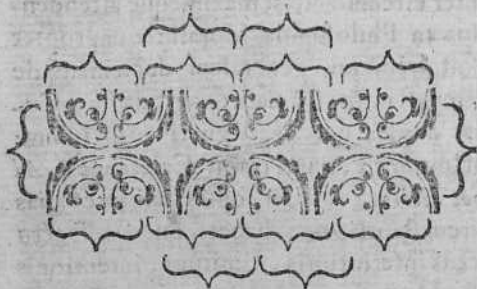
32 : Contra hoc tamen obij-  
cies ; nam iuxta D. Thomam infra quæst.  
20. art. 2. Bonitas , & malitia actus ex-  
terioris ab interiori desumitur ; ergo  
interior ab exteriori illam non potest  
accipere. Secundo : Si actus exterior  
à materia , circa quam versatur , accipe-  
ret speciem bonitatis , aut malitiæ , dis-  
tinctam haberet speciem , atque actus  
interior , qui ab exteriori specificatur ;  
& consequenter actus interior , & ex-  
terior non essent idem in genere moris :  
cuius oppositum est communis doctri-  
na. Terriò : circa eandem materiam ex-  
ternam possunt dari diversi actus spe-  
cie distincti ; sicut furtum , & restitu-  
tio circa rem alienam versantur ; er-  
go à tali materia , non possunt accipere  
speciem.

Ad primam , omitta solutione P.  
Vazquez, disp. 73. cap. 3. constituentis  
differentiam inter bonitatem , & ma-  
litiam , in eo , quod malitia primario re-  
peritur in actione externa , & deinde  
in interna ; bonitas autem è contra , pri-  
mario in actu interiori , & deinde in ex-  
teriori : cuius falsitas constat ; quia ab  
ipso nulla disparitatis ratio assignatur ,  
ut post alios notavit Arriaga , disput. 16.  
sect. 3. sub sectione 1. Responderetur  
utrumque esse verum , & actum inte-  
riorem accipere bonitatem , & mali-  
tiam ab exteriori , & è contra : in diver-  
so tamen sensu ; actus enim interior ab  
exteriori accipit bonitatem formalem ,  
tanquam à causa extrinsecè specificante ;  
actus autem exterior ab interiori acci-  
pit bonitatem , aut malitiam , non qui-  
dem obiectivam , quam ex se habet ;  
sed formalem , quatenus à bonitate ,  
& malitia formali residente in actu in-  
teriori denominatur bonus , aut malus  
formaliter ; neque inconveniens est ,  
quod bonitas formalis , quæ specifica-  
tur ab actu exteriori , ipsum denomi-  
net ; sicut visio denominat obiectum , à  
quo specificatur.

Ad secundum dicatur , quod li-  
cet actus exterior distinctam specie bo-  
nitatem , aut malitiam intrinsecam ha-  
beat , atque interior , unum cum illo in  
genere moris constituit ; cum actu enim  
interiori unum constituit peccatum , vel  
actum bonum ; quatenus est consumma-  
tio actus interioris , & denominatur ab  
eius bonitate , vel malitia , bonus , vel

Mag. Bolivar, §. 2.

malus. Ad ultimum dicatur materiam  
restitutionis , & furti esse eandem ma-  
terialitèr ; formalitèr tamen diversam :  
eadem enim res aliena est diverso modo  
atingibilis in ordine ad rationem rectam  
per furtum , atque per restitutionem.  
Et hæc de isto dubio applicanda litteræ  
Magistri in 2. dist.



## ARTICVLVS III.

*Utrum actio hominis sit bona, vel ma-  
la ex circumstantia?*

*Conclusio est affirmativa.*

## ARTIC. IV.

*Utrum actio humana sit bona , vel  
mala ex fine.*

*Conclusio prima est affirmativa.*

*Secunda conclusio : In actione hu-  
mana quadruplex bonitas conside-  
rari potest : una secundum genus ;  
prout scilicet est actio : alia secun-  
dum obiectum : tertia secundum  
circumstantias : & quarta  
secundum finem.*

**D**UBITARI solet ; an loquatur D.  
Thomas de fine operis , an de fi-  
ne operantis : & utrumque vide-  
tur difficile ; si enim loquatur de fine  
operis superfluum est inquirere , an ab  
illo sumat bonitatem , vel malitiam ac-  
tio humana : cum articulo secundo hoc  
determinatum sit de obiecto , quod est fi-  
nis operis. Si autem loquatur de fine ope-  
rantis ; idem inferitur : cum iste finis

E

sq

fit circumstantia, de qua D. Thomas art. 3. definierat dare bonitatem, vel malitiam. Communis sententia est sermonem esse de fine operantis; & convincitur ex eo quod distinguit D. Thomas in conclusione bonitatem desumptam ab obiecto, ab illa, quæ sumitur ex fine.

Et ad rationem dubitandi respondeatur, quod finis præcipuum obtinet locum inter circumstantias, maximèque attendendus in Philosophia Morali: quapropter post traditam generalem doctrinam de circumstantijs specialiter agit de fine. Cuius duplex potest assignari principium: primum est, quod tradit Caietanus §. *Ad hoc dicitur*; scilicet, quod finis inter alias circumstantias hoc habet, quod respectu actus interioris, nimirum, intentionis est obiectum, respectu exterioris circumstantia: quod nulli alteri convenit. Secundum est, quod finis est circumstantia actus tanquam causa bonitatis illius, ut docet D. Thomas in præsentī: inter omnes autem circumstantias, & accidentia specialem obtinet locum causa bonitatis actus. Qualiter autem sit causa, supra explicuimus, asserentes esse causam quoad exercitium.



## DUBIVM IV.

*Dubitatur quartò: An, & quomodo circumstantia, & finis tribuant bonitatem, & malitiam actui humano?*

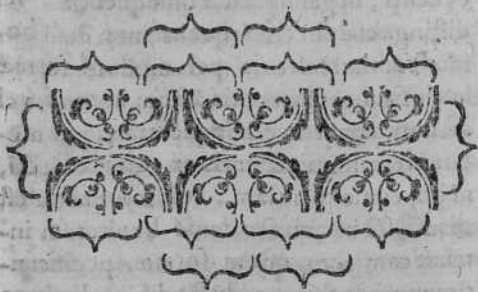
**E**GIT D. Thomas de circumstantijs supra quæst. 7. ubi determinavit actus humanos habere aliquas circumstantias, quæ sunt eius accidentia in genere moris, quia ipsi adveniunt constituto, non solum in genere naturæ, sed etiam in genere moris: quod etiam docuit in hoc articulo 3. præcipuè ad 3. ubi sic habet: Quod illa conditio causæ, ex qua pendet substantia actus, non dicitur circumstantia; sed

aliqua conditio adiuncta: sicut in obiecto non dicitur circumstantia furti, quod sit alienum; hoc enim pertinet ad circumstantiam furti; sed quod sit magnum, vel parvum; & similiter est de alijs circumstantijs, quæ accipiuntur ex parte aliarum causarum: non enim finis, qui dat speciem actus, est circumstantia, sed aliquis finis adiunctus: sicut quod fortiter agat propter bonum fortitudinis, non est circumstantia; sed si fortiter agat propter liberationem civitatis, vel populi christiani, vel aliquid huiusmodi: ubi D. Thomas esse alienum, quod ad moralitatem spectat, ad substantiam actus pertinere docet, scilicet in genere moris, cui in eodem genere accidit magnum, vel parvum. Et ratio est manifesta: nam in genere moris intelligitur actus constitutus per hoc, quod sit furtum, & versetur circa alienum: & in hoc genere magnum est circumstantia, quæ etiam mensuratur à ratione; & similiter fieri in loco sacro est circumstantia, quæ mensuratur à ratione; supponitque adulterium in genere moris constitutum: dantur ergo circumstantiæ actus, quæ sunt eius accidentia, illumque supponunt in genere moris constitutum.

2 Quod ulterius suadetur ratione D. Thomæ hoc articulo 3. paritate desumpta ex naturalibus: sicut enim substantia creata ultra perfectionem, & bonitatem essentialem, habet perfectionem, & bonitatem ex accidentibus; sic oportet: actum in genere moris ultra bonitatem essentialem ex obiecto desumptam, bonitatem habere ex accidentibus: ut autem hæc augeant, vel minuant bonitatem, aut malitiam, necessarium est, quod dicant ordinem convenientiæ, vel inconvenientiæ ad rationem: quapropter magnum in furto est circumstantia; quod autem homo occisus sit indutus alba veste, vel nigra, circumstantia non est; quia de ea nihil dicitur ratio. Ut ergo doctrina D. Thomæ magis explicetur, aliquæ difficultates dissolvendæ sunt.







## §. I.

Statuitur prima conclusio.

**R**ECTE à D. Thoma numerantur circumstantiæ, quarum aliquam semper convenire actui humano necessarium est. Prima pars conclusionis facile probatur circumstantias adducendo, quas numeravit D. Thomas ubi proximè ex Cicerone in Rethorica, cap. 1. continenturque in illo versu: *Quis, quid, ubi, quibus auxilijs, cur, quomodo, quando*: easdem adduxit Aristoteles 3. Ethicorum, cap. 1. licet non sub eisdem verbis. Sufficientia autem huius numerationis probatur ratione D. Thomæ: nam circumstantia est accidens ita afficiens actum, ut sit extra eius essentiam; sed huiusmodi accidentia sunt septem prædicta; ergo. Minor probatur: quia tripliciter potest accidens afficere actum humanum: vel secundum se: vel ratione causæ: vel ratione effectus: si secundum se; aut per modum modi ipsius actus, sicut intensio; & est circumstantia *quomodo*: aut per modum mensuræ, quæ in ordine ad locum est *ubi*: in ordine verò ad tempus; est *quando*: si verò accidens afficiat actum ratione causæ; vel se tenet ex parte causæ efficientis principalis, & est circumstantia *quis*; aut ex parte causæ instrumentalis, & est *quibus auxilijs*, vel se tenet ex parte causæ finalis, & est circumstantia *cur*: si autem se tenet ex parte effectus, est circumstantia *quid*, vel circa quid; ergo sicut alius modus excogitari non potest afficiendi actum; excogitari non potest, neque aliqua circumstantia, quæ sub his non continetur.

4 Circa circumstantiam *quis*

advertere oportet, quod non denotat causam efficientem actus humani secundum essentialia, & requisita ad eius existentiam: hæc enim non ad circumstantiam, sed ad essentiam actus pertinet; cum actus etiam in genere moris sit processio à principio libero, & ratione vrente: sed denotat circumstantiam personæ operantis, dignitatem scilicet, & statum, v. g. quod sit Episcopus, vel vxoratus.

5 Neque obest, quod Vazquez disput. 30. cap. 2. intendit ex Aristotele probare, solum denotare causam efficientem: quia ibi docet, quod circumstantia *quis* à nemine nisi infans ignorari potest: quod non est verum, nisi intelligatur de substantia personæ operantis; dignitas enim, vel status multoties ignoratur, etiam à sapientibus. Responderur enim facile, quod Aristoteles etiam ibi docuit, loquendo de circumstantiis, quod in omnibus illis potest accidere ignorantia, illis verbis: *Cum in omnibus his, in quibus est actio, ignorantia contingat*: & consequenter circa circumstantiam *quis*. Ad motivum autem Vazquez, responderi potest dupliciter: primò Philosophum loquutum fuisse in sensu formali: hoc est, quod agens se ipsum in quantum agens ignorare non potest quoad circumstantiam, quam ad agendum applicat; circumstantiam verò, quam non applicat, ignorare potest, si illius sit oblitus; v. g. votum præteritum, &c. Unde quando dubitat de voto, aut morte vxoris, non omnino ignorat; sed aliquo modo cognoscit; quam proinde circumstantiam ad operandum applicat. Secundo dici potest, quod Aristoteles duo dicit: primum, quod circa hæc omnia potest esse ignorantia: secundum, quod hæc omnia, nisi ab infans non ignorantur: In primo dicto loquitur divisim; quod scilicet de quolibet divisim potest esse ignorantia: In secundo autem de omnibus collectivè; scilicet, quod nullus potest omnia collectivè ignorare: quæ inter se componuntur, & contra intelligentiam Divi Thomæ non militant.

6 Secunda pars conclusionis probatur: quia licet non sit necessarium, quod

quod omni actui omnes circumstantiæ convenient, ut per se notum est: oportet tamen, quod saltem circumstantia, *quomodo*. Illi conveniat; ergo aliqua vage necessario convenit omni actui. Antecedens probatur, quia nullus actus potest dari absque intentione; cum aliqua intentio vage sit actui necessaria; sed omnis determinatè sumpta est accidens actus in genere moris, sine quo potest existere; ergo omni actui convenit circumstantia intentionis. Idem convincit ratio supra allata ex D. Thoma desumpta ex analogia ad res naturales. Et confirmari potest, ex eo quod, ut infra dicemus, nullus actus liber potest esse indifferens in individuo; ergo nullus est, qui non habeat bonitatem, vel malitiam ex circumstantia. Consequentia probatur: ratio enim quare non potest dari actus indifferens in individuo, est quia nullus dari potest absque circumstantiis, ex quibus sit bonus, vel malus; ergo.

De circumstantia durationis aliqui asserunt necessario convenire omni actui: sed oppositum videtur verius; nam durare per instans, necessarium est, & essentialiale omni actui in rerum natura existenti: sed hæc, & non alia duratio convenit necessario actui humano; ergo nulla duratio, quæ circumstantia sit, illi convenit necessario.

7 Contra conclusionem arguitur primò: plures circumstantiæ ex numeratis non dant bonitatem, aut malitiam intrinsicam; ergo non sunt circumstantiæ in genere moris. Consequentia probatur: nam circumstantia, ut docet D. Thomas, dat bonitatem, vel malitiam actui, aut illam auget, vel minuit: & ratio est; quia de ratione circumstantiæ est afficere moraliter, & modificare actum humanum: quod intelligi non potest nisi immutet actum moraliter, dando bonitatem, vel malitiam; vel saltem illam augendo: sed omnis bonitas, & malitia est intrinseca actui, ut supra vidimus; ergo si aliquæ non dant bonitatem, aut malitiam intrinsicam, aliquæ ex numeratis non sunt circumstantiæ. Antecedens autem probatur: nam aliquæ sunt extrinsecæ, ut patet de loco, & tempore; ergo aliquæ non dant bonitatem, aut malitiam intrinsicam.

8 Responderetur negando antecedens: ad probationem, concessio ante-

cedenti, neganda est consequentia, vel distinguendum consequens; non dant bonitatem intrinsicam per modum formæ intrinsicæ constituentis actum bonum, vel malum, concedo consequentiam: per modum termini se tenentis ex parte obiecti, nego consequentiam: cuius instantia est manifesta in obiecto dante bonitatem intrinsicam per modum formæ specificantis: unde doctrina adducta in probatione consequentiæ sic est intelligenda; quod circumstantia debet afficere actum moralem moraliter terminativè: non autem est necessarium, quod formaliter afficiat per modum formæ. Vbi etiam est advertendum, quod circumstantia, quæ in vno actu dicit ordinem ad rationem, & ideo ipsum afficit moraliter, respectu alterius omnino materialiter potest se habere; ut locus sacer respectu homicidij est circumstantia specialem dicens ordinem ad rationem; qui tamen respectu interioris actus superbiæ materialiter se habet, vel saltem non ita formaliter; per interiorem enim superbiam locus sacer non prophanatur, quamvis afferat aliquam indecentiam.

9 Sed contra solutionem, & doctrinam supra traditam restat fundamentum oppositæ sententiæ; quæ tribui solet Durando in 4. dist. 16. quæst. 3. Navarro, de Penitentia, dist. 15. Alenf. 4. patte, quæst. 77. membro 2. M. Conrado, quæst. 29. art. 2. qui fortè intelligendi sunt iuxta dicenda in solutione argumenti; quod sic formatur: quod tribuit actui humano bonitatem, vel malitiam, debet esse volitum: sed quidquid volitum est, est obiectum actus humani; ergo quidquid dat bonitatem, vel malitiam, est obiectum; cumque omnis circumstantia, utpotè accidens, extra obiectum sit, nulla dabit bonitatem, aut malitiam. Maior ex modo dictis convincitur: circumstantia enim dat bonitatem, vel malitiam per modum formæ extrinsecæ, sicut obiectum: sed quidquid hoc modo tribuit bonitatem, est volitum; ergo. Deinde probatur: nihil non voluntarium potest dare bonitatem, vel malitiam in actione exteriori: sed quidquid voluntarium est ex parte actionis exterioris, est volitum indirectè, formaliter, aut interpretativè; ergo quidquid tribuit bonitatem, vel malitiam, est volitum. Insupèr: ut supra arguebamus, actus voluntatis est bonus, quia amplectitur bonum, & malus



si amplectatur malum; ergo quicquid tribuit bonitatem, vel malitiam, est volitum. Minor etiam constat: quia esse obiectum actus voluntatis est esse volitum; sicut esse obiectum intellectus esse intellectum, & esse obiectum actus visionis esse visum.

10 Confirmatur ex D. Thoma: quæst. 19. art. 2. ubi docet actum voluntatis in sua bonitate tantum dependere ab obiecto, & non à circumstantiis, quæ sunt actus accidentia; sed si circumstantiæ darent bonitatem ab ipsis etiam in sua bonitate dependeret actus: quia enim ab obiecto accipit bonitatem, ab obiecto in sua bonitate dependet; ergo circumstantiæ non dant actui bonitatem.

11 Recentiores, quos sequitur Arriaga de actibus humanis, disp. 7. sect. 2. negant antecedens, asserentes dari plures circumstantias, quæ tribuant bonitatem, vel malitiam, nullo modo volitæ: ut in iusto gratia ignorata dat bonitatem actibus ab ipso elicitis; & similiter si Rex humilietur, illius actus melior est; vel si se abijciat ad pedes pauperum; nemo tamen negare, audebit in prædictis exemplis maiorem esse humiliationem Regis, quam si à mancipio facta fuisset: & tamen circumstantia volita non est.

12 Sed hæc solutio argumento non satisfacit: nec vera est. Primum probatur: nam etsi aliquæ circumstantiæ non volitæ dent bonitatem; aliæ tamen sunt, ut fatentur solutionis Authores, quæ non nisi volitæ bonitatem tribuunt: de quibus argumentum factum non solvitur, ut intuenti constabit. Secundum etiam probatur: nam circumstantiæ, vel se tenent ex parte obiecti, vel ex parte actus: si primum; sunt volitæ cum obiecto, scilicet secundario: si secundum; sunt volitæ exercite, & veluti reflexe virtualiter; sicut ipse actus; tales sunt duratio, & intensio; nulla ergo datur circumstantia, quæ non sit volita.

13 Deinde falsum est, quod gratia habitualis tribuat bonitatem moralem actui: licet enim tribuat dignitatem, ut cuius actus est meritorius, qui alias meritorius non esset; hæc tamen dignitas non est bonitas moralis, de qua in præsentia, ubi solum agitur de bonitate, & malitia constituyente actum virtuosum, vel vitiosum, pertinentem;

que ad speciem virtutis, vel vitij. Cui non opponitur, quod peccatum hominis existentis in gratia cæteris paribus potest esse aliquo modo gravius, quam existentis in peccato, ratione maioris ingratitudinis; quæ ut aggraveret, debet esse aliquo modo volita. Tandem etiam est falsum in exemplo Regis circumstantiam non esse volitam: Rex enim volens actum exteriorem humilitatis, se & suam vult subijcere dignitati; cuius manifestum signum est, quod si actus iste eliciatur à Rege suam dignitatem ignorante, melior non esset.

14 Ad argumentum respondetur distinguendo maiorem; debet esse volitum primario, vel secundario, directe, vel indirecte, signate, vel exercite, concedo maiorem; debet esse volitum primario, nego maiorem; & distinguo minorem; est obiectum specificativum, & primarium, nego minorem: est obiectum specificativum secundario, vel indirecte attractum, concedo minorem; & distinguo consequens; est obiectum specificativum; nego consequentiam: secundario, vel indirecte attractum concedo consequentiam.

15 Ad confirmationem ex D. Thoma desumptam, quæ difficilis est, respondendum est cum PP. Salmanticensibus eruditione solita explicantibus D. Thomam. Pro quo advertendum est circumstantias alias se tenere ex parte obiecti, quæ propterea obiectivæ vocantur; & sunt illæ, quæ afficiunt actum median- te obiecto, quatenus actus tendit in obiectum, ut fiat sub illis circumstantiis; sicut voluntas furandi in loco sacro tendit in furtum, ut fiat sub circumstantia loci, à qua actus accipit malitiam sacrilegij; aliæ sunt circumstantiæ se tenentes ex parte actus, quæ immediate afficiunt actum, ut intensio, & duratio; & istæ non sunt volitæ directe in obiecto; sed exercite, & veluti reflexe.

Dicimus ergo, D. Thomam nomine obiecti intelligere obiectum cum omnibus circumstantiis obiectivis, quæ etiam ad obiectum pertinent: docereque bonitatem actus dependere ab obiecto comprehendente specificativum, & circumstantias obiectivas; non vero à circumstantiis se tenentibus ex parte actus: Quam interpretationem optimè colligunt prædicti Patres ex D. Thoma in fine cor-

potis illis verbis: *Bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet, quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex obiecto, & non ex circumstantiis, quæ sunt quedam accidentia actus*: Quibus ultimis verbis denotat solum excludere circumstantias se tenentes ex parte actus; hæc enim sunt accidentia actus: quia obiectivæ potius sunt accidentia obiecti, quam actus; non enim immediate afficiunt actum, sed mediante obiecto. Colligitur etiam ex solutione ad secundum; quod intendebat probare ex circumstantiis dependere bonitatem actus, eo quod secundum diversitatem circumstantiarum contingit esse diversitatem bonitatis, & malitiæ: ut enim actus sit bonus, non sufficit velle bonum, sed velle, ubi, quando, & quomodo oportet. Cui respondet D. Thomas; quod supposito, quod voluntas sit boni, non potest mala circumstantia vitari: quia velle bonum, v. g. eleemosynam facere, quando non oportet, ly *quando* relatum ad eleemosynam volitam, non est velle bonum, à quo bonitas actus voluntatis dependet, est velle actum exteriorem cum omnibus circumstantiis requisitis, ut interior sit bonus; & consequenter actus voluntatis in sua bonitate ab obiecto specificativo, & à circumstantiis obiectivis dependet; secus à circumstantiis se tenentibus ex parte actus: quia ut ibi docet D. Thomas, implicat, quod actus voluntatis velit bonum hoc est obiectum cum omnibus circumstantiis obiectivis ad eius bonitatem requisitis, quin sit bonus: neque actus sic in obiectum tendens potest vitari ex circumstantiis se tenentibus ex parte actus; quia, ut ibi etiam docet D. Thomas semper debet homo velle huiusmodi bonum; neque intensio, aut duratio talis actus potest ipsum vitare.

16 Sed dices: si quis velit bonum, quando debet circa alia occupari, actus ratione circumstantiæ durationis ipsius erit malus; quia scilicet, impedit alios actus, ad quos tenetur; ergo actus potest vitari ex circumstantia, se tenente ex parte ipsius. Respondetur ex D. Thomas; hoc esse per accidens: tunc enim non incidit malum, ex eo quod aliquis vult illud bonum; sed ex eo quod non vult aliud bonum. Quod sic explico: vel enim homo elicit actum prævidens impediturum alium, ad quem tenetur, vel non: si prævidet, necessarîo vult obiectum sub

illa circumstantia interpretativè, vel indirectè; atque adeo non vult bonum: si vero non prævideat; atque adeo concomitanter se habeat omisio actus debiti; tunc actus erit bonus nulla mala circumstantia vitatus; etsi ipsum fortè per accidens committeretur malum omisionis actus debiti: unde semper stat actum in sua bonitate, solum à circumstantia obiectiva dependere.

17 Dices secundo: quod D. Thomas loquitur de bonitate essentiali actus: sed hæc non dependet à circumstantiis obiectivis; cum ab illis non sumatur; sed ab obiecto, ut à circumstantiis distinguitur; ergo non loquitur de obiecto ut comprehendente circumstantias obiectivas. Respondetur, admissa maiori, distinguendo minorem; non sumitur à circumstantiis, tanquam ab illius causa, concedo minorem: tanquam à connotato requisito ex parte obiecti, ut obiectum specificans det bonitatem, nego minorem; & consequentiam: itaque obiectum non potest dare bonitatem essentiali actui, nisi vestitum debitis circumstantiis, & una tantum deficiente deficit bonitas actus; ut ergo det bonitatem, prærequiruntur in ipso debite circumstantiæ, & absque illis velle obiectum non est velle bonum, ut docet D. Thomas. Circumstantiæ autem se tenentes ex parte actus, non prærequiruntur ad bonitatem illius; sed quasi consequuntur, & comitantur tendentiam actus ad obiectum bonum, & cum debitis circumstantiis obiectivis: hoc enim posito non potest intensio, aut duratio actus esse mala.

18 Et ex his constat primo; quo sensu intelligenda sit differentia inter actum exteriorem, & interiorem à D. Thoma intentam: quæ in eo stat, quod interior in sua bonitate solum dependet ab obiecto; exterior autem ab obiecto, & circumstantiis: v. g. velle dare eleemosynam dependet in sua bonitate solum ab obiecto: largitio autem exterior ab obiecto, & circumstantiis ipsius largitionis. Huius ratio est, quia eleemosyna, seu pecunia danda non dat bonitatem largitioni, nisi dependenter à circumstantia se tenente ex parte largitionis; scilicet, quod largitio fiat, ubi, quando, & quomodo oportet: quæ circumstantiæ non sunt obiectum interioris largitionis, sed ex par-



se ipsius se tenent : at verò actus interior solum dependet ab objecto ; quod est exterior elargitio cum debitis circumstantiis ipsius , quæ etiam attinguntur per actum interiorem ; & quibus positis non potest vitari , vt ex D. Thoma videmus.

19 Constat secundo ; actum interiorem bonum , non posse extrinsecè vitari , sicut potest actus exterior ratione interioris : & ratio est , quia vt ait D. Thomas , homo semper debet velle bonum ; ergo non potest esse contra præceptum , actus voluntatis bonus ; de cuius ratione est velle bonum ; atque aded neque vitari : de quo paulò infra. Constat tertio insufficiencia explanationis D. Thomæ à Sapientissimis Thomistis tradita , ipsum intelligentibus de objecto includente omnes circumstantias etiam se tenentes ex parte actus : constat , inquam , quia non saluatur exclusiua D. Thomæ , scilicet bonitatem actus , non dependere à circumstantiis.



## §. II.

*Statuitur secunda conclusio.*

20 **A**LICUÆ sunt circumstantiæ , quæ modificant actum moralem intra eandem speciem : aliæ autem afficiunt actum novam speciem moralitatis afferentes. Hæc conclusio est communis , & tradita à D. Thoma infra , art. 10. & 11. Et prima pars constat : quia aliquæ circumstantiæ , vt quantitas in furto , intensio actus , & aliæ , novam malitiam non afferunt ; sed præexistentem augment : furtum enim magnæ quantitatis solum est in specie furti , & quantitas intra illam solum addit gravitatem. Secunda pars etiam constat : nam circumstantia loci in furto , circumstantia est : & tamen locus sacer , non solum auget malitiam iniustitiæ ; sed addit malitiam sacrilegij ; ergo aliquæ circumstantiæ afficiunt actum novam speciem

moralitatis afferentes. Neque propter hoc amittit rationem circumstantiæ : nam de huius ratione solum est supponere actum prius constitutum in genere moris , siue addat novam speciem moralitatis , siue solum augeat præexistentem. Inter has autem circumstantias est notanda differentia : nam illa , quæ addit novam speciem malitiæ , necessariò in omnium sententia debet in confessione aperiri , si malitia sit moralis : aliæ autem circumstantiæ , si non sunt notabiliter aggravantes , non sunt necessariò confitendæ : si verò notabiliter aggravent , quamvis speciem non mutant , verius , & tutius est esse de necessitate confessionis ; & si oppositum etiam sit probabile , & tutum.

21 Est tamen aliqua difficultas in assignanda regula ad dignoscendum , quænam sint circumstantiæ solum aggravantes ; quænam autem mutant speciem. D. Thomas art. 10. hanc assignat : quando aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis , vel pro , vel contra , oportet , quod circumstantia det speciem actui morali , vel bono , vel malo. Secundam tradidit art. 11. quæ videtur explicatio præcedentis : quodcumque circumstantia non respicit ordinem rationis , nisi supposita alia circumstantia , à qua actus moralis habet speciem boni , vel mali , tunc circumstantia non mutat speciem : Exemplum sit in furto ; magnum , & parvum non sunt circumstantiæ mutant speciem ; quia magnum , vel parvum non est malum ex se , neque dicit ordinem ad rationem , nisi præsupponendo rationem forti ; & consequenter quando circumstantia , vt det bonitatem , vel malitiam , non supponit aliam priorem , transfert actum ad novam speciem moralitatis.

22 Contra has tamen regulas aliquæ sunt obiectiones. Primo obijciuntur : magna quantitas cibi in comestione , non præsupponit malitiam ; comestio enim non est peccatum : & tamen dat speciem intemperantiæ ; ergo magnum , & parvum ex se , etiam non supposita circumstantia constituyente actum in genere moris , dicit ordinem ad rationem. Secundo : magnum , & parvum constituunt diversam speciem furti ; ergo magnum , & parvum in furto non sunt circumstantiæ aggravantes intra eandem speciem , vt docet D. Thomas ; sed illam mutant. An-

recedens probatur: nam multum furari est peccatum mortale; parvum autem veniale: at peccatum mortale, & veniale specie distinguuntur; ergo magnum, & parvum in furto constituunt diversam speciem. Tertio: In furto quantitas constituit peccatum mortale supponit minorem ad veniale requisitam: atque adeo malitia mortalis furti supponit malitiam venialis; ergo falsum est, quod circumstantia supponens essentialiter actum in genere moris constitutum, non mutat speciem. Quarto: Circumstantia sacrilegij in furto desumpta ex loco sacro supponit essentialiter malitiam furti: & tamen dat novam speciem; ergo falsum est, quod circumstantia, quæ non nisi præsupposita alia dicit ordinem ad rationem, non mutat speciem: & idem sit argumentum in homicidio Sacerdotis: circumstantia enim Sacerdotij constituit distinctam speciem; quæ tamen supponit circumstantiam homicidij.

23 Ad primum respondetur distinguendo antecedens; magna quantitas ultra terminum à virtute temperantiæ præfixum, nego antecedens: magna quantitas absolute, transeat antecedens: & neganda est consequentia: id enim, quod constituit materiam intemperantiæ est comedere ultra terminum à temperantia præfixum, quo constituitur essentialiter actus intemperantiæ, & in quo excessu datur maior, & minor quantitas, quæ non præsupposito excessu ordinem ad rationem non dicit: & hac maiori, & minori quantitate intelligenda est doctrina D. Thomæ. Ad secundam potest negari antecedens: ad cuius probationem admissa maiori, neganda est minor: est enim valde probabile, peccatum mortale, & veniale non distinguí specie. Sed quia etiam est probabile essentialiter distinguí: secundo respondetur, distinguendo antecedens; magnum requisitum ad peccatum mortale furti, & parvum ad peccatum veniale requisitum, concedo antecedens: magnum, & parvum intra quantitatem requisitam ad peccatum mortale, vel veniale, nego consequentiam: & distinguendum est consequens; magnum, & parvum constituentia peccatum veniale, & mortale, concedo consequentiam: magnum, & parvum intra quantitatem requisitam ad peccatum mortale, vel veniale, nego consequentiam.

24 Ad tertium negandum est antecedens: malitia enim furti mortalis non supponit malitiam venialis: neque enim in furto mortali est duplex malitia: verum est, quod quantitas requisita ad mortale frequenter supponit quantitatem sufficientem ad veniale; est tamen per accidens respectu mortalis, supposito quod sit distinctæ speciei, quod minor quantitas sit materia venialis. Ad quartum respondetur circumstantiam sacrilegij præsupponere solum materialiter malitiam furti: nam sacrilegium intelligitur in ratione peccati constitutum per hoc, quod intelligatur iniuria facta loco sacro; quæ licet in fieri dependeat à furto; formaliter tamen constituitur per contrarietatem ad determinatum dictamen rationis. Cuius signum est, quod si per impossibile iniuria irrogata loco sacro separari posset à malitia furti, adhuc esset mala, & contra dictamen rationis, in quo consistit supponere solum materialiter malitiam furti: ut autem cognoscatur, quando circumstantia aliam supponat solum materialiter, potest hæc regula assignari: quotiescumque circumstantia à distincto dictamine rationis prohibetur, vel approbatur; seu quod idem est, quando actus ratione circumstantiæ ad distinctam virtutem, vel vitium pertinet, aliam supponit solum materialiter: quod in prima regula docere videtur D. Thomas, ut in ipso videre est.

25 Ex his facile intelligitur, quod licet omnis moralitas sit accidens actus in esse phisico; illa species moralitatis dicitur essentialis, quæ prima inter species eiusdem generis intelligitur in actu: & quia prima intelligitur, quæ desumitur ab obiecto, hæc dicitur essentialis: illa autem quæ desumitur ex circumstantia, accidentalis: licet utraque sit perfecta moralitatis species, & multoties perfectior, quæ desumitur ex circumstantia; estque accidentalis per accidens, quia invenit actum in genere moris constitutum, quatenus ex voluntate, & modo operantis aliud attingitur primario, à quo actus accipit moralitatem; ut in furto sacrilego videre est, in quo circumstantia loci sacri dans speciem sacrilegio accidentalis est, quia furtum supponit.

26 Intelligitur etiam; qualiter, & quando circumstantia mutans speciem



transit in conditionem obiecti : transit enim , quia dat primam speciem ; dat autem primam , quando aliam non supponit : quod duobus modis potest contingere : Primo , quando obiectum est indifferens , & ex se nullum dicens ordinem ad rationem ; tunc enim circumstantia finis dat primam speciem , & transit in conditionem obiecti , quia moralitas à fine desumpta est prima , quæ reperitur in actu ; neque obiectum ex se , nisi ut ordinatur ad finem , habet moralitatem , quam possit actui tribuere ; atque aded actus primam speciem habet à fine , seu ab obiecto ordinato ad finem . Secundo : quando obiectum ex se bonum aliqua mala circumstantia vitiatur ; tunc enim à circumstantia accipit actus primam moralitatem ; v. g. cum quis dat eleemosynam in quantitate excedente mensuram rationis , à circumstantia prodigalitatis accipit actus malitiam , quæ est vnica moralitas , quæ in illo reperitur , quia obiectum ex se bonum , hic , & nunc , non attingitur ut bonum , neque tribuit bonitatem ; in his duobus casibus circumstantia non remanet in ratione circumstantiæ .

27 Huic non obest , si obijcias : quod quando quis exit in agrum propter vanitatem , actus ille solum ex fine operantis est malus , & in specie vanitatis : sed finis operantis , & moralitas ex eo desumpta semper est circumstantia ; cum omnino accadat actui ad talem finem ordinari ; ergo remanet in ratione circumstantiæ . Nam respondetur distinguendo maiorem ; solum ex fine operantis in esse physico , concedo maiorem : in genere moris , nego maiorem , & minorem : namque actus ille totus est vanitatis , & in genere moris ; obiectum actus est finis , vel obiectum ut ordinatum ad finem ; quia ut diximus , in exitu in agrum non intelligitur obiectiva moralitas , quousque intelligatur in ipso ordo ad vanitatem : quapropter finis operantis in esse physico est finis operis in esse morali .

28 Et idem dicendum est de illo , qui dat eleemosynam propter vanam gloriam : tunc enim eleemosyna sit materia vanitatis , & in esse moris non respicitur , nisi ut stat sub ordine ad vanitatem , & non aliter : quod traditur à D. Thoma in presenti art. 5. illis verbis : *Ad quartum dicendum , quod circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis obiecti ,*

*secundum quod ad rationem comparatur : & tunc potest dare speciem actui morali , & hoc oportet esse quodcumque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam : Vbi docet circumstantiam transire in obiectum , quoties ex circumstantia mutatur de bono in malum : quod non videtur posse contingere , si in actu maneat bonitas ex obiecto . In sententia autem asserente eundem actum posse esse bonum ex obiecto , & malum ex fine , aut circumstantijs , quæ probabilis est : dicendum est , solum in primo casu circumstantiam transire in conditionem obiecti .*

29 Quod autem nullus alius sit possibilis casus , in quo circumstantia det primam speciem , sic probatur : quia hoc esset , vel quando obiectum est malum , & circumstantia bona ; vel quando obiectum est malum , & circumstantia est mala , vel quando tam obiectum , quam circumstantia sunt bona : at in nullo ex his casibus circumstantia dat primam speciem , aut transit in conditionem obiecti ; ergo . Minor probatur : non in primo casu ; nam bona circumstantia non destruit malitiam ex obiecto desumptam , quæ prima est ; tunc ergo circumstantia non dat primam speciem : neque in secundo eadem ratione ; quia mala circumstantia supponit malitiam ex obiecto , quam non destruit : neque in tertio ; quia bonitas circumstantiæ etiam illa , quæ desumitur ex fine , supponit bonitatem ex obiecto , ut infra ostendimus ; ergo in nullo ex his casibus circumstantia dat primam speciem .

30 Restat tamen explicare , an semper circumstantia mutans speciem tribuat distinctam bonitatem , aut malitiam actui ; ita ut in ipso sint duæ species bonitatis , aut malitiæ : an aliquando sic contrahat malitiam desumptam ex obiecto , ut cum eo simplicem speciem moralitatis constituat ? Circa quod omnes Thomistæ conveniunt in eo , quod circumstantia finis non contrahit moralitatem ex obiecto desumptam , tanquam differentia metaphisica illius ; neque cum illa vniam speciem moralitatis constituit . Et ratio est , quia finis specificat intentionem imperantem : actus autem imperatus à proprio obiecto specificatur , cui omnino accidit subijci actui imperanti ; ergo esto ex imperante deriveretur malitia finis ad actum imperatum ; hæc tamen erit omnino accidentalis , illique adveniens iam constitu-

ro in specie moralitatis ex proprio obiecto; & consequenter malitia ex fine desumpta, non potest ut differentia essentialis contrahere malitiam essentialem ab obiecto desumptam.

31 In alijs autem circumstantijs disidium est inter Theologos, præcipue Thomistas: Aliqui asserunt cum M. Conrado hac quæst. 18. art. 10. circumstantias mutantes speciem, non constituere speciem distinctam malitiæ; sed contrahere per modum differentie malitiam ex obiecto desumptam, constituereque cum illa unicam simplicem speciem ex ratione superiori, & inferiori constantem: iuxta quam doctrinam docet circumstantiam coniugij contrahere malitiam intemperantiae, & cum ea constituere speciem quandam athomam luxuriæ; ita ut accessus ad conjugatam non duplicem malitiam contineat, sed unam, tantum adulterij: cuius ratio generica est intemperantia; ratio autem differentialis iniustitia: & idem dicunt in alijs circumstantijs. Horum fundamentum ex D. Thoma desumitur qui. 2. 2. quæst. 154 art. 6. 7. & 8. assignat tamquam species luxuriæ contra castitatem, stuprum, adulterium, & raptum: quod verum non esset, si circumstantiæ tribuerent malitias specie distinctas; quamvis enim sic distinguerentur; non opponerentur castitati sed iustitiæ.

Expresius hoc docere videtur D. Thomas, quæst. 2. de malo, art. 2. in fine, corporis, & in solutionibus argumentorum, præcipue ad. 2. & 12. ubi duo affirmat: primum, quod circumstantia finis constituit malitiam specie distinctam, & quasi disparatam; quod communiter docent Thomistæ: secundum est, quod circumstantia à fine distincta non constituit speciem distinctam; sed constituit unicam speciem constantem ex ratione generica, & differentiali; idque explicat exemplo satis apto his verbis: *Si enim supra coloratum consideretur album, fit species qualitatis: si autem supra coloratum intelligatur dulce, fit alia species qualis; & hoc secundo modo additur circumstantia finis; primo autem modo alie circumstantiæ.*

32 Alij cum Caetano 2. 2. q. citata, art. 10. universaliter negant circumstantiam contrahere formaliter malitiam obiecti; atque adeo stuprum, & adulterium non esse proprie species luxuriæ, sed improprie, quatenus malitia circum-

stantiæ ordinatur ad aliam tamquam ad finem, vel principaliter obiectum; non tamquam species ad genus: & consequenter in linea morali actus constituitur semper in specie athoma per ordinem ad obiectum immediatum, & proprium; circumstantiæ autem aliam speciem athomam constituunt.

33 Tandem alij media via incedunt distinguentes inter circumstantias mutantes speciem: nam aliæ sunt, quæ habent aliquam connexionem, & coordinationem cum obiecto actus, quatenus obiectum ex sua propria ratione potest respicere talem circumstantiam: aliæ sunt, quæ non habent per se huiusmodi connexionem; sed solum coniunguntur ex voluntate operantis: quando primo modo se habent, ex malitia obiecti, & circumstantiæ resultat unica simplex malitia: secus autem quando secundo modo comparantur. Exemplis hoc explicant: peccata luxuriæ, v. g. quæ committuntur in tertiam personam, versantur erga alterum; & similiter peccata iniustitiæ sunt essentialiter ad alterum: circumstantiæ se tenentes ex parte illius, erga quod versatur peccatum, connexionem, & coordinationem habent cum obiecto actus; atque adeo non duas, sed unicam malitiam constituunt: sicut peccatum erga vxoratum, Deo factatam, unicam tantum habent malitiam; quia circumstantia se tenens ex parte personæ per se coordinatur cum malitia luxuriæ: in furto autem de loco sacro, oppositum opposita de causa contingit.

34 Inter has sententias vero similis mihi videtur circumstantiam semper addere novam, & distinctam speciem malitiam. Colligitur ex D. Thoma 2. 2. q. 154. art. 1. ad. 2. quod intendebat probare species vitij non diversificari per ea, quæ pertinent ad aliud vitium; & consequenter adulterium, quod per iniustitiam differt à simplici luxuria, non debere poni speciem luxuriæ: Cui sic respondet: *ad secundum dicendum, quod nihil prohibet in eodem actu diversum vitiorum deformitates concurrere, ut supradictum est; & hoc modo adulterium continetur sub luxuria, & sub iniustitia; nec deformitas iniustitiæ omnino per accidens se habet ad luxuriam; ostenditur enim luxuria gravior, quæ in tantum concupiscentiam sequitur, quod etiam in iniustitiam ducat. Vbi ponderandum, est D. Thomam fateri in eodem actu*



actu diversorum vitiorum malitiam reperiri; & consequenter specie distinctas; sicut enim vitia specie distinguuntur, pariter eorum malitiæ: quod in adulterio contingere affirmat: non ergo in illo est vnica species malitiæ propriæ, & rigorosè, vt asserit prima sententia.

Secundo ponderandum est, quod deformitas adulterij sub distinctis generibus continetur, nimirum sub luxuria, & iniustitia, iuxta D. Thomam; ergo sicut ibi est species luxuriæ, debet esse species iniustitiæ: non enim datur genus absque specie; & consequenter duæ species. Tercio ponderandum est, quod addit; nimirum iniustitiam non omnino per accidens se habere ad luxuriam: vbi fatetur per accidens absolutè se habere: sed si ex vtroque vnica species resultaret, non se haberet per accidens: licet enim differentia de genere accidentaliter prædicetur; absolutè per se comparatur ad illud, vtpotè per se dividens genus, & cum ipso speciem constituens. Et ratio, qua id probat D. Thomas, idem convincit; quæ talis est: iniustitia non se habet omnino per accidens, quia indicat gravitatem luxuriæ, quæ tanta est, vt in iniustitiam ducat: sed hoc nullo modo arguit esse differentiam per se luxuriæ, sed potius oppositum: cum insinuetur duas esse malitias, vnâ ex altera inductam, quarum vna alterius indicat gravitatem; ergo.

Idem colligitur ex art. 6. præcipuè ad 3. vbi sic habet: Nihil prohibet vnum peccatum ex adiunctione alterius deformius fieri: sit autem deformius peccatum luxuriæ ex peccato iniustitiæ; quia videtur concupiscentia inordinatio, quæ à delectabili non abstinet, vt iniuriam vitet: vbi in stupro, de quo loquebatur duo agnoscit peccata, alterum luxuriæ, & alterum iniustitiæ: sunt ergo duæ malitiæ specie distinctæ. Idem colligitur ex art. 7. ad 2.

35 Probatut secundo hæc ratio: circumstantia, de qua est sermo invenit actum constitutum in specie athoma; ergo tribuit alteram malitiam specie distinctam. Consequentia constat, & antecedens probatur: nam in obiecto præcisiuè à circumstantia est quidquid requiritur ad constituendam malitiam specificam athome; quod manifestum est in adulterio; in fœmina enim non propria intelligitur, quidquid requiritur, vt accessus

ad illam sit species determinata luxuriæ; & idem est in furto de loco sacro; ergo circumstantia invenit obiectum constitutum in specie athoma, & consequenter actum. Confirmatur primò: malitia finis est omnino distincta à malitia actus imperati desumpta ab obiecto, quia invenit actum, & eius obiectum sufficienter constitutum in genere moris: sed idem omnino habent circumstantiæ, & eadem ratione; ergo. Confirmatur secundo: malitia ab obiecto desumpta opponitur virtuti diversæ speciei ab illa cui opponitur malitia ex circumstantia; vt patet in exemplis adductis; ergo quælibet illarum ratione sui in specie athoma intelligitur constituta.

36 Respondebis cum Authoribus tertiæ sententiæ: quod iniustitiam adulterij non recusat, sed amplectitur voluntas ex nimio affectu ad delectabile; atque adeò iniustitia contrahit tanquam differentia essentialis luxuriam. Contra tamen est primò: quia etiam ex nimio affectu ad furtum non recusat iniuriam irrogare loco sacro: & tamen iuxta hos Authores circumstantia loci aliam constituit speciem; ergo similiter. Secundo: cum quis furatur propter machinam, ex nimio affectu ad machinam furtum committit: & tamen ex hoc non inferitur ibi non esse duas malitias; ergo. Ex quibus deducimus distinctionem adductam ab his Authoribus veram non esse: quia materia, seu persona erga quam exercetur actus peccati, non est magis de essentia illius, quam obiectum; ergo si circumstantia obiecti afferens specialem deformitatem accedit actui, & distinctam malitiam in ipso causat, vt farentur in furto de loco sacro; pariter circumstantia se tenet ex parte personæ, erga quam exercetur peccatum. Et quidem D. Thomas eodem modo loquitur in furto de loco sacro, atque in adulterio, quæst. 2. de Malo, citata: sine fundamento ergo distinguitur inter vnum, & alterum.

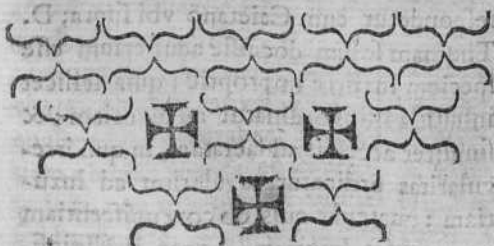
37 Ad argumentum in contra respondetur cum Caietano vbi supra; D. Thomam solum docuisse adulterium esse speciem luxuriæ improprie; quia scilicet iniustitia illius ordinatur ad luxuriam; & similiter accessus ad sacratam, in quo irregularitas ordinatur regulariter ad luxuriam; quatenus quis ob concupiscentiam non recusat iniuriam, neque irreligiositatem;

ratem, ut saepe repetit D. Thomas. Et idem docet de raptu, de quo vidimus docuisse esse duo peccata: quotiescumque ergo circumstantia obiecti, vel personae, quae est materia vitij, affert specialem deformitatem, ibi ponitur determinata species talis vitij, ut docet D. Thomas art. 6. quaest. citata ex 2.2. non quia circumstantia, non afferat novam, & distinctam malitiam; sed quia hanc non recusat, sed amplectitur voluntas ex motivo talis vitij: quapropter cum malitia illius speciem constituit, quae talis est secundum quid; simpliciter autem duae species malitiae, non dispartite se habentes.

38 Ex quo apparet differentia inter malitiam ex circumstantia obiecti, & malitiam ex fine operantis, quando obiectum per se ad tale finem non ordinatur: quia ex vi tendentiae in obiectum, ex cuius motivo attingitur circumstantia, eius malitia contrahitur ad actum: at in secundo casu non ex vi tendentiae actus in obiectum, sed ex actu imperante, qui per accidens coniungitur cum imperato, contrahitur malitia ad actum imperatum; qua ratione in primo casu unica species dicitur; non vero in secundo.

39 Difficilius est explicare testimonium ex quaest. 2. de Malo. Nihilominus eodem modo explicandum est: neque enim ibi speciem omnino rigorosam ex obiecto, & circumstantia constitui docet D. Thomas; sed latam, & prout opponitur huic, quod est actum esse sub duabus speciebus disparatis: quod mihi per suadeo ex supra adductis pro nostra sententia: & quia in art. 7. huius quaest. sic interpretandus est, dum asserit speciem desumptam ex obiecto contineri sub specie, quae est ex fine, tamquam sub genere: ubi docere videtur ex utroque fieri unam speciem; quod nisi de specie late sumpta, intelligi non potest; quam speciem vocat contrapositive ad actum, cuius obiectum, non ordinatur per se ad finem, sed ex voluntate operantis.

[?]



\*\*\*\*\*  
 \*sosososososososososososososos\*  
 \* (†) (†) (†) (†) (†) (†) \*  
 \*sosososososososososososososos\*  
 \*\*\*\*\*

## §. Ultimus.

*Statuitur ultima conclusio.*

40

**Q**UANDO obiectum est bonum, & finis similiter bonus, actus imperatus duplicem habet bonitatem; alteram ex obiecto, & alteram ex fine: inter quas essentialis est, quae ab obiecto desumitur; accidentalis, quae à fine. Hæc conclusio est communis contra P. Vazquez disp. 51. cap. 3. Et prima pars probatur ex D. Thoma 2.2. q. 32. art. 1. ad. 2. illis verbis: *Nihil impedit, actum, qui est proprie unius virtutis elicitive, attribui alteri virtuti, sicut ordinantive, & imperantive ad suum finem*; ergo ab obiecto habet honestatem virtutis, à qua elicitur, & à fine honestatem virtutis imperantis. Et quaest. 124. art. 2. ad. 2. sic habet: *Ad actum martirij inclinatur quidem charitas, sicut primum, & principale motivum proprium per modum virtutis imperantis: fortitudo autem, sicut motivum proprium per modum virtutis elicentis, & inde est, quod martirium est actus charitatis, ut imperantis; fortitudinis autem, ut elicentis*: inde etiam est, quod utramque virtutem manifestat. Idem docet 3. part. quaest. 85. art. 2. ad. 1. ibi: *Aliquis actus à charitate procedit quasi imperatus: & sic quia ipsa imperat omnibus virtutibus, utpote ordinans eas ad finem suum, actus à charitate procedens potest etiam ad aliam specialem virtutem pertinere*. In quibus aperte fatetur D. Thomas actum imperatum, ab una elici virtute, & ab altera imperari; & consequenter utriusque bonitatem participare. Idem etiam docet in hac quaest. art. 7. ad. 1. item 2.2. quaest. 85. art. 3. & 3. contra Gentes, cap. 138. Quapropter communiter Recentiores fatentur conclusionem esse expressam in D. Thoma, quamvis ab eo aliqui dissentiant asserentes actum habentem utramque bonitatem, ab utraque virtute elici.

41 Responder Vazquez, quod actus, qui fit propter motivum virtutis, ab illa solum elicitur, & illius solum boni-



ratem habet : quando autem D. Thomas asserit, actum martyrij esse fortitudinis ut elicientis, charitatis autem ut imperantis, solum docet esse fortitudinis, quantum est ex natura actus ; non verò quod à fortitudine eliciatur, si ex intentione, & motivo charitatis fiat: quod inde deducitur ; quia loquitur non de actu interiori voluntatis; sed de exteriori sustinentia mortis, quam appellat actum fortitudinis materialiter, ex eo quod in eius materia exercetur, non quia ab ipsa fortitudine, vel ex eius motivo eliciatur: actus verò interior solum elicitur à charitate, ex cuius motivo fit.

42 Sed hoc facile rejicitur: quia D. Thomas expressè affirmat esse actum charitatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis: ex quo sequitur utramque virtutem manifestare; ergo actus martyrij charitatem, & fortitudinem manifestat; & consequenter utraque ad illum concurrat: sed non utraque ut eliciens; ergo altera ut eliciens, & altera ut imperans. Secundo: quia D. Thomas asserit, quod actus martyrij elicitur à fortitudine, & imperatur à charitate; ergo contra eius expressam mentem asseritur solum elici à charitate. Tertio: quia nunquam docuit elici à charitate; sed solum imperari; ergo assignanda est alia virtus, à qua eliciatur, quæ est fortitudo: idque expressè tradit verbis adductis: *Et inde est, quod martyrium est actus charitatis ut imperantis; fortitudinis autem ut elicientis.* Tandem rejicitur: quia si actus martyrij, non elicitur à fortitudine, quando imperatur à charitate, vel alia virtute, nunquam elicitur à fortitudine; ac proinde nunquam dabitur actus fortitudinis: ex quo videretur fieri, martyres propriè loquendo non exercuisse actum fortitudinis. Assumptum probatur: nam, ut supra diximus, sustinere mortem non est actus virtutis, nisi ordinetur ad finem alicuius virtutis: quod docuit D. Thom. q. 124. citata, art. 3. ubi tolerare mortem non est laudabile secundum se; sed solum secundum quod ordinatur ad aliquod bonum, quod consistit in actu virtutis, puta ad fidem, vel ad dilectionem Dei. Ex quibus etiam facillè deducitur, vel non esse virtutem fortitudinis, vel actum martyrij imperatū à charitate, ab ipsa elici: quod sic convincitur: nam nisi imperetur ab aliqua virtute, sustinere mortem actus virtuosus non est; & consequenter à

fortitudine non elicitur: Si autem ab alia virtute imperetur, ab illa elicitur, & non à fortitudine; ergo nunquam à fortitudine elicitur: & cum nulla sit virtus, quæ non elicit actum; sequitur nullam esse virtutem fortitudinis.

4 Secundo probatur ratione: quando actus tendit in obiectum bonum propter honestum finem, obiectum communicat propriam bonitatem actui; ergo habet duplicem bonitatem, alteram ex obiecto, & alteram ex fine. Consequentia est nota: quia finis communicat propriam bonitatem, ut fateretur Vazquez. Antecedens autem probatur: quia nullum est impedimentum, ut obiectum propriam bonitatem communicet: si enim aliquod esset, maxime quia obiectum amatur propter finem, ad quem ordinatur; nihil enim assignari potest contrarium bonitati ex obiecto desumptæ; sed solum defectus conditionis requisitæ, scilicet, ut non attingatur propter aliud: sed hoc impedimentum non est; ergo. Minor probatur: ut obiectum communicet bonitatem, sufficit, quod ametur ut bonum: sed amari ut ordinatum ad alterum finem non impedit, quod ametur ut bonum; ergo nec ut communicet propriam bonitatem. Minor exinde probatur: quia quando quis eligit eleemosynam facere ad satisfaciendum pro peccatis, illam amat ut ordinatam ad satisfactionem: & tamen illam ut bonam amat; quia ut bona proponitur ab intellectu, & prout sic amplectenda à voluntate representatur; ergo ordinari ad finem, non tollit, quominus obiectum bonum ut tale ametur.

Confirmatur: quando quis dat eleemosynam, ut Deo satisfaciat vult eleemosynam, ut medium conducens ad satisfaciendum: sed si ut honesta non ametur, ad talem finem non conducit; eleemosyna enim honestatem misericordiae non habens, ad satisfaciendum inutilis est; ergo amatur ut honesta. Secundo: quando ex amore Dei vult quis elicere actum misericordiae, vult ex illo amore actum habentem honestatem misericordiae; ergo ex illa intentione fieri, non destruit eius honestatem, sed adstruit; & consequenter etiam si fiat ex imperio charitatis, habebit honestatem misericordiae. Tertio: virtutem inferiorē à superiori imperatū ut actū eliciat, non destruit eius efficientiam, sed fir-

mat: sed eo ipso, quod à virtute inferiori eliciatur actus, sit sub honestate, & motivo talis virtutis; ergo actum elici ex imperio virtutis superioris, & ad eius finem ordinari non tollit motivum honestum proprium talis actus, & virtutis; & consequenter neque bonitatem ex obiecto desumptam.

5 Tandem melius est eligere martirium propter Deum summè dilectum, quam eligere nimium actum temperantiae, & melius hunc eligere, quam actum ex se indifferentem: at si in actu electionis obiecti honesti, non daretur bonitas ex obiecto desumpta hoc verum non esset; ergo in tali actu datur bonitas ex obiecto. Maior negari non potest; sicut neque esse maius meritum in sustinenda morte propter Deum, quam in eliciendo minimum actum temperantiae propter ipsum. Minor autem probatur: quia utrobique solum esset bonitas finis, quae aequalis, imò eadem est; ergo si alia bonitas ex obiecto non esset, non esset melius unum, quam alterum.

6 Plures solutiones adhiberi solent huic argumento: quidam asserunt intentionem, tunc esse meliorem: Alij tendere in sublimiorem finem: Alij electionem esse meliorem; quia medium est difficilius. Sed isti facile rejiciuntur: Primò; quia ex amore aequè intenso Dei utrumque medium potest eligi: neque oppositum aliqua ratione suadetur. Secundò: quia si ibi non stat nisi bonitas finis, quae aequalis in utroque casu potest esse, ut vidimus, non est fundamentum ad asserendum tendere in intentionem in sublimiorem finem: quod si verum est in sublimiorem finem tendere, eo est; quia medium perfectius perfectiorem praestat actui bonitatem. Tertij, etiam rejiciuntur: quia etiam si non sit maior difficultas medij; si tamen honestius est, electio erit melior; ergo solutio haec est nulla. Secundo: quia si maior difficultas arguit maiorem bonitatem actus, eo est, quia maior difficultas, arguit maiorem bonitatem ex obiecto, quam ab illo accipit; ergo.

7 Alij cum P. Vazquez respondent, electionem in tali casu esse meliorem: non quia medium habet bonitatem; sed quia intentio de fine est melior, eo quod Deo procurat maius bonum: in quam incidit aliorum solutio asserentium, electionem de meliori medio esse meliorem, quia medium est vilius ad finem; non quia det bonitatem. Sed haec solutio etiam rejicitur: quia stante in duobus ea-

dem intentione finis, si unus eligat melius medium, alter verò minus bonum; diversitas non est in intentione; sed in electione; ergo maior bonitas non in intentione, sed in electione refundenda est. Secundo: quia si intentio est melior, eo quod medium est melius; ergo medium bonitatem refundit in intentionem; ergo à fortiori in ipsam electionem, quae illud habet pro obiecto. Tertiò: quia licet intentio sit aliquo modo amor mediorum; non tamen movetur ex mediorum bonitate: & tamen ab illis accipit bonitatem; ergo etiam dato, quod electio moveatur solum ex fine; quia tamen est amor mediorum ab illis accipit bonitatem: quod si melius medium, maiorem tribuit bonitatem, distinctum specie medium distinctam specie tribuit bonitatem.

8 Tandem haec pars probatur ab inconvenientibus, quae ex opposita sententia sequuntur: Primo enim sequitur virtutes morales infusas non conducere ad maiorem hominis perfectionem: maior enim perfectio est operari ex imperio charitatis, quam sine illo: sed operatio sic facta, non à virtute infusa, sed à charitate est elicitive, iuxta Vazquez, iuxta quae virtus infusa, nunquam operatur ex imperio charitatis; ergo ad maiorem hominis perfectionem non spectat. Ex quo secundum deducitur, scilicet, in Christo Domino, qui omnes actus ordinavit ad Deum summè dilectum; utpotè iste est perfectior modus operandi nullam virtutem moralem aliquem actum habuisse: quod satis absurdum apparet: imò sequitur nullum actum virtutis acquisitae in eo fuisse. Et tandem, ut bene notarunt PP. Salmanticenses, sequitur in iustificatione extra Sacramentum, nullum intervenire actum spei, aut poenitentiae: quod adversatur doctrinae Tridentini, sess. 6. cap. 6. & canone 3. quam prius tradiderat D. Thom. in hac 1. 2. q. 113. art. 4. Assumptum probatur; quia actus existens in instanti iustificationis ad finem charitatis ordinatur, ab illa; imperatur sed huiusmodi actus à charitate elicitur, ipsiusque sunt actus, iuxta Vazquez; ergo nullus datur actus spei, aut poenitentiae.

9 Secunda pars conclusionis ex dictis constat, & ex D. Tho. art. 2. antecedenti. Et hoc art. 4. & supra q. 1. a. 3. & q. 7. art. etiam 3. & infra q. 60. art. 3. Et ratio est: nam finis operantis in ordine ad actum imperatum, solum comparatur ut movens quoad



quoad exercitium; obiectum autem, ut specificans; ergo ab hoc accipit bonitatem essentialem, & ab illo accidentalem.

10 Contra conclusionem arguitur primò ex D. Thoma, qui supra q. 13. art. 1. sic ait: *Si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis; formaliter verò charitatis; ergo actus ex imperio charitatis elicited non est formaliter actus fortitudinis; & consequenter illius bonitatem non habet. Secundum testimonium desumitur ex art. 6. sequenti ibi: Actus humani species consideratur formaliter secundum finem; materialiter autem secundum obiectum exterioris actus. Et in solutione ad 2. sic ait: Ordinari in talem finem, licet accidat actui exteriori; non tamen actui interiori, qui comparatur exteriori, sicut formale ad materiale: ac si obiectum daret speciem, formaliter se haberet; ergo à fine, & non ab obiecto accipit speciem actus humanus.*

11 Responderetur, ex D. Thoma ibi aperte colligi actum illum elici à fortitudine, esseque in specie fortitudinis, quamvis à charitate imperetur; sicut actus spei elicited à voluntate, licet præsupponat rationem dirigentem, & ordinantem: docuit verò esse charitatis formaliter; quia actus fortitudinis formalizatur à charitate, quatenus speciem accidentalem ab illa accipit; sicut corpus formalizatur per albedinem: & in simili sensu charitas dicitur, & est forma virtutum. Ad secundum dicatur: quod respectu actus imperantis, finis dat speciem omnino essentialem; est enim illius obiectum; respectu verò actus imperati, qui à D. Thoma dicitur exterior, dat speciem accidentalem; quæ formalis dicitur; quia formalis dicitur, quia formalizat actum imperatum ab obiecto specificatum, & in specie morali constitutum: & eodem modo intelligitur in solutione ad secundum: ubi docet accidere actui ordinari in finem; quæ est nostra doctrina: & licet obiectum formaliter se habeat in specificando, ut sæpè docuit D. Thomas; totum hoc materialiter se habet in ordine ad moralitatem ex fine desumptam.

12 Secundo arguitur: ut obiectum det actui bonitatem, necessarium est, quod appetatur propter eius bonitatem: sed actus imperatus licet tendat in bonum, non tamen propter eius bonitatem; ergo ab illo bonitatem non participat. Maior

probat ex Aristotele 2. Ethicorum, cap. 4. illis verbis: *Ut actus iustitiæ sit bonus, non sufficit, quod sit circa rem iustam; sed requiritur, quod fiat scienter: secundo, ex electione: tertio, propter ipsum.* Et in 6. Ethicorum cap. 12. sic ait: *Actus virtutis debet fieri non ignoranter: secundo, non ab invito: tertio, ob hoc; idest propter ipsius virtutis honestatem.* Minor etiam probatur: actus imperatus tendit in obiectum propter finem, & eius bonitatem; ergo non tendit propter bonitatem obiecti. Secundo: quia respicit obiectum, ut utile ad finem; ergo non propter bonitatem obiecti. Tertio: ratio formalis adæquatè motiva tendendi in medium est bonitas finis: sed actus imperatus respicit proprium obiectum, ut medium ordinatum ad finem; ergo tota ratio motiva est bonitas finis; & consequenter actus imperatus, licet tendat in obiectum bonum; non tamen propter eius bonitatem.

Ad argumentum, concessa maiori in sensu statim tradendo, neganda est minor. Ad cuius primam probationem admissio antecedenti, neganda est consequentia: attingere enim obiectum bonum propter finem remotum, & operantis, non tollit, quod appetatur obiectum propter eius bonitatem. Ad secundam distinguatur antecedens; attingitur ut utile utilitate fundata in ipsa honestate per se inspecta ab actu, concedo antecedens: de materiali omnino se habente honestate, nego antecedens, & consequentiam. Ad tertiam, distingo maiorem; ratio adæquatè motiva tendendi in medium, quod pure medium est, concedo maiorem: in medium, quod simul est finis de se honestus, in cuius honestate fundatur utilitas, nego maiorem: & distincta minori eodem modo, neganda est consequentia.

Itaque obiectum bonum amatur propter bonum finem, etiam amatur propter se, cuius honestas per se intenditur; cum in hac fundetur utilitas ad finem: quod sufficit, ut actus ab illo bonitate accipiat, ad differentiam malitiæ, quæ ut actui communicetur, sufficit, quod indirectè, vel interpretativè, seu quovis alio modo attingatur: quod verò non opponantur obiectum amari propter eius honestatem, & simul ordinari ad ulteriorem finem docuit D. Thomas in 1. dist. 1. q. 1. art. 3. illis verbis: *Dicendum, quod propter se dicitur dupliciter: uno modo, secundum quod opponitur ad propter aliud: & hoc modo virtutes, &*

*honestū, non propter se diliguntur; cum etiam ad alium referantur, alio modo dicitur propter se, secundum quod opponitur ad per accidens; & sic dicitur propter se diligere, quod habet in natura sua aliquid movens ad diligendam: & hoc modo virtutes propter se diliguntur; quia habent in se aliquid, unde querantur, etiam si nihil aliud ab eis contingeret: non tamen est inconveniens, ut aliquid propter se ametur; & tamen ad alterum ordinetur, sicut dicitur in primo Ethicorum: quod & non amplius ad bonitatem actus desideravit Aristoteles. Et hæc de isto dubio.*

\*\*\*\*\*

## ARTIC. V.

*Utrum actio humana sit bona, vel mala in sua specie?*

CONCLUSIO EST:

*Bonam, & malum tanquam differentie per se diversificant speciem in actibus humanis. Quæ conclusio intelligenda est iuxta supra dicta, in actibus, scilicet, prout pertinent ad genus moris, intra quod bonitas, & malitia sunt differentie essentielles.*

\*\*\*\*\*

## ARTIC. VI.

*Utrum actus habeat speciem boni, vel mali ex fine?*

CONCLUSIO EST.

*Actus humani species formaliter consideratur ex fine: materialiter autem secundum obiectum exterioris actus. Cui non opponitur, ut supra vidimus, quod actus habeat moralitatem specificam, & essentialem ab obiecto, & accidentalem à fine operantis.*

## DUBIUM V.

*Utrum idem actus possit esse simul bonus, & malus?*

### §. I.

*Referuntur sententiae.*

**N**ON dubitamus actum non posse esse simul bonum, & malum ex eodem principio: actum enim esse bonum, & malum ex obiecto implicatoriū est, & sic de alijs capitibus, ex quibus bonitas ad actum derivatur. Varij autem sunt modi, quibus defendi solet eundem actum interiorem,

de quo præcipue procedit difficultas, posse esse simul bonum, & malum. Primus est, si actus habeat obiectum bonum, & finem malum; ut eligere eleemosynam ex intentione machiæ. Secundus est de contra, si habeat obiectum malum, & finem bonum, ut furari propter elargiendam eleemosynam. Tertius est, si obiectum sit bonum, & finis bonus; adsit tamen aliqua mala circumstantia: ut reddere debitum uxori propter filiorum procreationem in loco sacro. Quartus est: si actus habeat obiectum, & finem bonum, & omnes alias circumstantias; imperetur tamen ab actu reflexo inhonesto, v. g. si quis ex pravo motivo velit actum interiorē eleemosynæ tendentem in obiectum sub omnibus circumstantijs debitis; in quo casu actus quoad intrinsecā vndequeque bonus dicitur malus extrinsecē ab actu reflexo imperante, & à malitia in ipso intrinsecē residente: eo sanē modo, quo actus potentia exterioris, v. g. elargitio exterior eleemosynæ redditur mala ab actu interiori, quo quis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam, vel ex pravo alio motivo, vel cum indebita alia circumstantia; de quibus omnibus decidenda est questio.

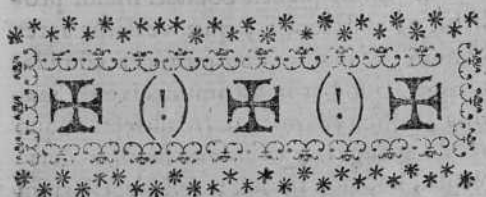
2 Deinde supponimus actum ex aliquo capite malum, quantumvis simul habeat bonitatem desumptam ex obiecto, vel fine, absolute, & simpliciter esse, & dici malum: quia malum ex quocumque defectu; bonum verò ex integra causa; atque adeo ex eo quod actus ex aliqua circumstantia vitiatus, absolute, & simpliciter dicatur malus, non inferitur, non habere simul cum malitia ex circumstantia desumpta bonitatem ex obiecto, vel fine.

3 Prima ergo sententia absolute affirmat, actum eundem posse esse simul bonum, & malum. Pro qua refertur Scotus in 2. dist. 40. q. unica, §. 2. dico, & in 4. dist. 26. q. 2. PP. tamen Salmanticenses pro opposita sententia referunt Scotum in 2. dist. 4. citata: illam docent Egidius in 2. dist. 37. q. 2. art. in corpore M. Soto in 4. dist. 6. q. 2. art. 6. & de natura, & gratia, q. 22. M. Lorca, in præsentī disp. 28. M. Serra, & alij Thomistæ sequuntur Caietanum in præsentī art. 8. & 9. & 1. tomo Opusculi. opusc. 31. respons. 14. & ex alijs Granados, controvers. 2. tract. 14. disp. 1. Salas, Arriaga, & alij, quos refert, & sequitur Oviedo, tractatu 4. controversia 7. puncto 1. Inter quos tamen est differentia: Alij enim bonitatem,



& malitiam intrinsecam in eodem actu componunt: Alij asserunt actum quoad intrinseca bonum, extrinsece posse vitari, si actus mere naturalis sit: Alij hoc etiam ad actum supernaturalem extendunt.

4 Secunda sententia vniuersaliter negat actum aliquem posse esse simul bonum, & malum. Hanc tenet Gabriel in 2. dist. 40. quæst. 1. art. 2. Gregorius dist. 42. & 43. Montefinos in præsentī, disp. 23. Curiel art. 6. dubio 1. Cornejo disp. 5. dub. 2. tract. 11. PP. Salmanticenses. disp. 6. dub. 1. M. à Sancto Thoma disp. 11. art. 4. Gregorius Martinez, art. 4. dubio 4. quæ sententia communior est inter Recentiores.



## §. II.

*Statuitur prima conclusio.*

5 **A**CTUS non potest esse simul bonus, & malus, bonitate, & malitia intrinseca. Probatum primo ex D. Thoma, quæst. 19. sequenti, art. 7. ad 2. illis verbis: *Voluntas non potest dici bona, si sit intentio mala causa volendi; qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum, sub ratione malī; & ideo propter volitum ab ipso est malum; unde voluntas eius est mala: & in solutione ad. 3. sic habet: Sive voluntas sit eius, quod est secundum se malum, & sub ratione boni, sive sit boni sub ratione malī, semper voluntas est mala: sed ad hoc quod voluntas sit bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni; id est, quod velit bonum, & propter bonum.*

6 Dices D. Thomam loqui de bonitate simpliciter, quæ contingit ex integra causa: per quod non denotatur ira esse malam voluntatem dandi eleemosynam propter inanem gloriam, ut nullam habeat bonitatem. Contra tamen est: nam D. Thomas affirmat bonitatem voluntatis dependere à bonitate finis; quod de fine operantis intelligitur: in quo non solum docet actum procedentem ex

mala intentione non habere bonitatem ex fine, aut esse malum malitia finis, quod nullam habet difficultatem; ergo docet taliter dependere à bonitate finis, quod si iste sit malus, nullam habeat actus bonitatem ex aliquo capite, etiam ex obiecto. Secundò: quia in solutione ad secundum affirmat, quod cum quis dat eleemosynam ob inanem gloriam, licet obiectum de se sit bonum, hic, & nunc formaliter ut obiectum est, & volitum, non est bonum, sed malum; ergo sentit, quod ab illo actus hic & nunc nullam accipit bonitatem. Consequentia constat: nam ab obiecto ut non bono, seu malo, nequit actus bonitatem habere. Hoc expressius docuerat art. 2. solutione ad 2. præsentis quæstionis, ibi: *Dicendum quod supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam; sentit ergo, quod voluntas mala circumstantia vitata non est voluntas boni formaliter; & consequenter ab obiecto volito bonitatem habere non potest: & in eadem solutione iterum docet, quod velle bonum, quando non debet, si referatur ad volitum, non est voluntas boni; quia velle facere aliquid quando non debet fieri, non est verè bonum: ubi ex circumstantia quando, docet non solum actum aliquando vitari; sed obiectum volitum aliàs bonum fieri non bonum; & consequens incapax ad communicandum actui bonitatem.*

7 Confirmatur ex art. 5. vbi D. Thomas docet, quod cum aliqua mala circumstantia transmutat actum de bono in malum, transit in conditionem obiecti, sumitur ut differentia essentialis illius, datque actui speciem essentialē, & primam moralitatem: at si in illo casu obiectum daret bonitatem, circumstantia non transiret in conditionem obiecti; sed maneret intra lineam circumstantiæ; neque esset illius essentialis differentia, sed accidens supponens actum in specie morali constitutum; ergo actus ab obiecto bono, si mala circumstantia vitietur, nullam accipit bonitatem.

8 Idem colligitur ex 2. dist. 38. quæst. 1. art. 4. vbi cum sibi opposuisset D. Thomas, quod velle dare eleemosynam propter inanem gloriam non est vnus actus, quia componeretur ex contrarijs, scilicet, ex bono, & malo. Respondet, quod cum aliquis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam, hic est vnus actus.

*actus voluntatis, & hic actus totus malus est; licet non ab omni, quod in eo est, malitiam habeat: Quibus verbis, ut solvat argumentum de impossibilitate bonitatis, & malitiae in eodem actu necessarium est, quod actus ille solum habeat malitiam ex fine, & nullam bonitatem ex obiecto.*

8 Tandem probatur ex D. Thoma 2. Ethicorum, lect. 7. ubi ex Philosopho docet, peccare multis modis contingere; recte autem agere unico: quapropter primum facile est; secundum autem difficile: quod explicat exemplo sagittarii, cui multis modis accidere potest à signo deviare; vno autem modo ipsum attingere. Verba D. Thomae sunt: *Rectitudo operationis vno solo modo contingit; peccatum autem in actione contingit infinitis modis: & inde est, quod peccare est facile, quia multipliciter hoc contingit; sed recte agere est difficile, quia non contingit nisi vno modo; & ponitur exemplum: quia facile est recedere à contactu signi, idest, puncti, sive in centro circuli, sive in quacunque alia superficie determinate signati: sed tangere signum, est difficile; quia contingit vno modo.*

9 Quibus consonat Ambrosius, epist. 84. ad Demetriadem, ibi: *Inflatio, & ambitio, & propriorum bonorum superba defensio possunt destruere eleemosynas, possunt evacuare martyria, si & magnas opes amore quis humane laudis effundat, & se va supplicia, si non ea fortitudine, quam Deus tribuit, sed ea, quam de se presumpsit, excipiat: ubi eleemosynam evacuari, quod idem est, atque bonitate carere, si ob inanem gloriam fiat, & similiter martyrium ex presumptione toleratum, expresse affirmat.*

10 Secundo probatur conclusio ratione communi ex his testimonijs desumpta: ut actus habeat bonitatem ab obiecto, necessarium est, quod obiectum hic, & nunc terminans actum sit bonum: sed dare eleemosynam, v. g. propter vanam gloriam, ut hic & nunc terminat actum, non est bonum; ergo ab illo actus nullam accipit bonitatem. Consequentia est legitima. Maior videtur certa: nam obiectum non aliter communicat actui moralitatem, nisi formaliter ut terminat; ergo si ea ratione, qua hic, & nunc terminat, non est bonum, non potest actui communicare bonitatem. Minor verò, praterquamquod à D. Thoma

ubi proximè traditur; probatur: eleemosyna, hic, & nunc terminat actum, quatenus medium est conducens ad vanam gloriam, & ut illius materia: sed eleemosyna sic deserviens inani gloriae, & ut materia, in qua exercetur attracta, non est bona; est enim vana gloria sub specie misericordiae; ergo ut hic, & nunc attingitur, non est bona.

11 Confirmatur: ut actus sit bonus, sive ut habeat bonitatem ex aliquo capite, debet attingere bonum sub ratione boni, & honesti: sed actus ex aliquo capite absolute malus non potest attingere bonum sub ratione boni, & honesti; ergo nequit habere aliquam bonitatem. Consequentia constat: Maior probatur ex differentia, quae versatur inter bonum, & malum communiter admissa; nempe, quod ut in actum derivetur malitia, sufficit illam ex parte obiecti aliquo modo attingere; ut autem bonitas derivetur, hoc non sufficit; sed necessarium est velle bonum, quia bonum, & ex motivo virtutis; quod supra ex D. Thoma vidimus: quapropter qui ieiunat immemor honestatis abstinenciae, quae secundum se specialem ordinem dicit ad rationem, praecise quia abstinencia à cibo subtrahit materiam luxuriae, & ex motivo castitatis, non elicit actum abstinenciae, sed castitatis. Minor autem probatur discurrendo per singulos casus: & in primis, quando obiectum est bonum, & finis malus, bonitas obiecti non attingitur ratione sui; sed ratione finis inhonesti; sublevare enim miseriam pauperis ob inanem gloriam, non est velle eleemosynam ut bonam, sed ut materiam vanae gloriae; sub qua ratione non est bona: quando verò obiectum est malum, & finis bonus, ut furari propter elargiendam eleemosynam, etiam constat: nam sublevatio misericordiae non attingitur, nisi ut consequibilis per fortum; prout sic autem bona non est. Si verò actus ex circumstantia sit malus, v. g. reddere debitum uxori in loco sacro idem contingit; quia bonum ut tale nequit esse ratio amplectendi malum: obiectum autem illud totum est malum à circumstantia loci; ergo & actus.

12 Huic argumento respondere potest ex supra dictis: velle eleemosynam propter inanem gloriam duplex habere motivum; vnum proximum, & alterum remotum: primum ab obiecto, quod



quod bonum est; secundum autem à fine operantis inhonesto: unde actus ille attingit obiectum propter motivum honestum proximum; atque adeo bonum ut bonum: cum quo componitur, quod sub alia consideratione, & ut electio est attingens eleemosynam ut medium ad inanem gloriam, eius motivum sit malum, nimirum finis operantis: sicut enim dare eleemosynam propter satisfaciendum Deo duplex habet motivum, proximum, & remotum; & ab utroque propriam accipit bonitatem: ita similiter, cum in nostro casu duplex adsit motivum, unum honestum, & alterum turpe; duplicem accipit actus moralitatem à motivo honesto honestatem, & malitiam ab inhonesto.

13 Sed contra hoc est: eo ipso quod finis operantis sit malus, nequit actus dandi eleemosynam in illam tendere sub honesto motivo; ergo solutio hæc nulla est. Antecedens probatur: nequit tendere in eleemosynam, nisi ut subordinatam fini pravo, & tanquam materiam illi deservientem: sed prout sic dare eleemosynam non habet honestum motivum, neque sublevare miseriam pauperis bonum est; ergo nequit tendere in illam sub honesto motivo.

14 Confirmatur: dare eleemosynam, nedum ut medium reduplicativè ad inanem gloriam, sed ut est sublevatio miserie pauperis, subordinatur inani gloriæ; hæc enim sublevatio ex intentione inanis gloriæ descendit, & illi ut fini universaliori subordinatur; intentioque inanis gloriæ est causa movens quoad exercitium voluntatem, ut talem actum eliciat, etiam ut tendit in sublevationem miserie pauperis: sed sublevatio miserie, ut subordinatur inani gloriæ, & ab illa descendens non est bona; ergo hic & nunc non attingitur ut honesta, neque sub honesto motivo. Minor probatur: nam id, quod alteri ut fini subordinatur, illi proportionatur, estque quædam illius participatio, & via ad illud; quod de bono ut tali verificari non potest.

15 Confirmatur secundo: nam obiectum inhonestum non potest amari propter finem bonum formaliter ut tale; ergo neque è contra. Consequentia constat à paritate, & frequentius ab adversarijs admittitur eodem modo in utroque casu discurrentibus. Antecedens autem

probatur: nam si propter bonum formaliter posset obiectum malum amari, posset propter Deum amari; Deusque ut summe bonus movere posset ad malitiam moralem: consequens est absurdum; Deus enim posset esse prima causa, & primum efficiens malitiæ moralis; ergo falsum est obiectum malum posse amari propter bonum finem formaliter ut honestum, & bonum.

16 Ex quibus manifesta est differentia paritatis adductæ: bonum enim bono subordinari, inconveniens non est; neque malum malo: quapropter obiectum bonum, propter bonum finem amatum propriam valet communicare bonitatem à bonitate finis distinctam: & similiter obiectum turpe propter finem inhonestum amatum propriam potest communicare malitiam à malitia finis distinctam.

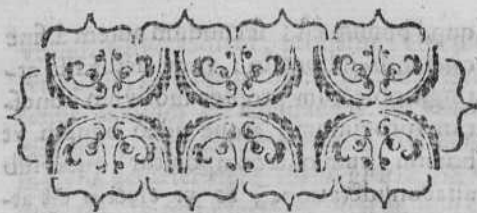
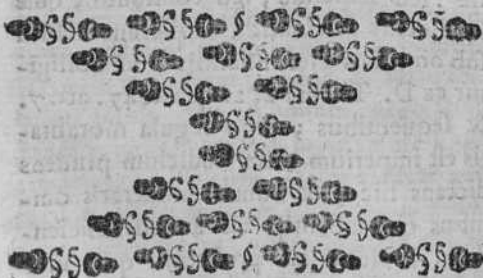
17 Tandem confirmantur huiusque dicta: quia ut actus sit bonus ex aliquo capite, debet esse conformis positivè regulis moris saltem ex aliquo capite: sed actus ex aliquo capite malus, nequit esse positivè conformis regulis moris, nedum absolute, verum neque ex aliquo capite; ergo nequit simul bonitatem, & malitiam habere. Maior est certa, & ab adversarijs conceditur, qui propterea asserunt actum simul posse esse bonum, & malum, quia potest ex vno capite conformitatem ad rationem habere, & ex alio illi esse difformem. Minor autem probatur: actus malus nequit esse conformis positivè ex aliquo capite iudicio prudenti dictanti hic, & nunc omnibus pensatis actum esse eliciendum: sed huiusmodi iudicium est regula moralitatis; ergo nequit esse conformis positivè ex aliquo capite regulæ moralitatis. Minor probatur: regula moralitatis est actus prudentiæ: sed iudicium, seu consilium, quæ sunt actus prudentiæ, respiciunt actum sub omnibus circumstantiis; ut colligitur ex D. Thoma 2. 2. quæst. 47. art. 7. & sequentibus; ergo regula moralitatis est imperium, seu iudicium prudens dictans hic, & nunc consideratis omnibus circumstantiis actum esse eliciendum. Maior etiam probatur: quia nullum iudicium prudens dictare potest actum ex aliquo capite inhonestum omnibus attentis hic, & nunc esse eliciendum.

Neque

18 Neque satisfit; quod quamvis prudentia non dicat actum dandi eleemosynam propter inanem gloriam; v. g. approbat tamen illum ea ratione, qua est actus dandi eleemosynam. Contra enim est: quia de ratione prudentiæ, ut ex Divo Thoma diximus est considerare, & attende omnes morales circumstantias; quo deficiente iudicium, seu imperium est omnino imprudens; ergo neque etiam ex parte obiecti actus ille est conformis positivè iudicio prudenti, neque ab illo approbatur.

29 Pro quo ulterius advertendum est: aliud esse actum illum non esse malum ex obiecto, neque ab illo habere malitiam; aliud verò esse positivè bonum ex illo: primum verum est; secundum autem falsum: nam sublevare miseriam pauperis non est positivè conforme rationi, nisi connotet carentiam turpis circumstantiæ; unde iudicium prudens non dicat dandam esse eleemosynam, nisi connotando huiusmodi carentiam circumstantiæ praviæ, à qua potest vitari; licet semper sit verum actum ex illo capite non habere malitiam. Similiter, ut sublevare miseriam pauperis sit motivum positivè honestum, connotat carentiam praviæ circumstantiæ: qua connotatione deficiente, in ratione honesti non manet; quia non est essentialiter conforme rationi, id quod admittit prava circumstantia vitari: & propterea Divus Thomas 2. Ethicorum ubi supra, regulam moralitatis puncto indivisibili comparavit, quod vel nullo modo attingitur, vel totum attingitur.

\*\*\*



### §. III.

*Solvuntur argumenta.*

20 **P**RIMO Arguitur ex D. Thoma art. 4. antecedenti ad 3. ubi sic ait: *Nihil prohibet actui habenti unam prædictarum bonitatum deesse aliam: & secundum hoc contingit actionem, que est bona secundum speciem suam, vel circumstantias, ordinari ad malum finem; ergo sentit actum habentem bonitatem ex obiecto, & illam retinentem vitari.*

Si autem dicas cum authoribus nostræ sententiæ; verba D. Thomæ non importare sensum compositum; quasi velit dicere, quod simul habeat unam bonitatem, & defectum alterius: sed facere sensum divisum; scilicet, quod habenti unam bonitatem, quantum est ex se, & ex meritis obiecti contingit deesse aliam, taliter quod iste defectus non admittat illam bonitatem, sed destruat, quam haberet, si defectus alterius bonitatis non obstaret: quo sensu dicimus, quod habenti sanitatem contingit ægotare ægritudine non composita cum sanitate, sed illam destruyente. Sic autem intelligendum esse D. Thomam ex testimonijs pro nostra sententia constat: & insuper quia post verba relata subdit. *Vel e converso;* quibus docet eodem modo loquendum esse de actione secundum speciem male ordinata ad finem bonum; ut cum aliquis furatur, ut det eleemosynam, quæ non habet bonitatem ex fine; sed haberet, si obiectum non esset malum.

21 In contrarium obstat: quod D. Thomas in 2. dist. 36. q. 1. art. 3. triplicem bonitatem distinguit: quarum prima est ipsa essentia actus; secunda, quæ desumitur ex obiecto, seu materia: tertia, quæ convenit ipsi ex fine; quibus positis subdit: *Secunda bonitate subtracta non potest esse tertia: sed tamen posita secunda, non necessario tertia ponitur; & ideo contingit actum habere bonitatem ex materia*



*ria; & tamen male fieri.* Ex quibus constat D. Thomam constituere disparitatem inter actum bonum ex obiecto, & malum ex fine, & inter actum ex obiecto malum, & ex fine bonum, docens, quod in primo casu posita bonitate ex obiecto, non necessario ponitur tertia bonitas, quæ est ex fine: in secundo autem asserit, quod ablata bonitate obiecti, bonitas ex fine subsistere non potest: quæ differentia nulla esset, si in primo casu non maneret bonitas ex obiecto, simul cum malitia ex fine: nam etiam in secundo casu actus haberet bonitatem ex fine, quatenus est ex meritis finis; illamque retineret, si per malitiam obiectivam non destrueretur.

22 Et confirmari potest ex solutione ad. 2. *Dicendum quod illa bonitas, quæ est ex genere, manet in actu, quantumcumque per alias circumstantias indebitas de ordinetur: sicut etiam quantumcumque ab anima tollatur gratia, manet in ea bonitas nature: unde non dicitur actus, qui est bonus ex genere, male fieri, quia privetur ab eo bonitas sui generis; sed privatur bonitate circumstantiarum: ubi expresse oppositum nostræ conclusionis tradidisse videtur.* Quam doctrinam, etiam repetit in solutionibus argumentorum; & quæst. 2. de Malo, art. 4. ad. 2. illis verbis: *Illud, quod consequitur speciem alicuius, semper in est: cum ergo actus hominis speciem consequatur ex ratione obiecti, secundum quam est bonus, vel malus; actus sic specificatus in bono, nunquam potest esse malus; neque specificatus in malo nunquam potest esse bonus; ergo sicut specificatus in malo, etiam si fiat ob bonum finem, non solum negative, sed positive, hic & nunc est malus ex obiecto; pariter specificatus in bono, etiam si fiat ob malum finem, erit positive, & in sensu composito malitiæ finis bonus, ex obiecto.*

23 Responderetur ad primum solutione data. Ad secundum ex 2. sententiarum, quod contra explicationem primi, & conclusionem obstare videtur: responderetur; ibi non esse sermonem de bonitate formali formaliter sumpta, quæ ut docet D. Thomas quæst. 20. sequenti, art. 5. tota dependet à voluntate; sed de bonitate formali materialiter sumpta; vel potius de bonitate obiectiva, ut recte docent PP. Salmanticenses, quæ convenit obiectis, & actibus externis, non ut in exercitio sunt liberi, sed secundum quod obiecta sunt actus voluntatis: quæ etiam considerari

potest materialiter, & formaliter: primo modo solum dicit actum exteriorem, ut tendentem in propriam materiam: secundo modo, ultra tendentiam addit connotationem aliarum circumstantiarum, iuxta regulas prudentiæ. Asserit ergo D. Thomas, quod actus bonus ex obiecto bonitate formali materialiter sumpta, vel bonitate obiectiva, etiam materialiter sumpta, quam vocat bonitatem ex genere potest esse malus ex fine; & hac obiectiva bonitate existente, potest deficere bonitas ex fine: quando autem docet, quod deficiente secunda bonitate, scilicet, bonitate ex obiecto, non potest esse tertia bonitas, scilicet ex fine; sic interpretandus est, scilicet, quod deficiente bonitate ex obiecto, non potest concipi actus etiam obiective bonus, quamvis finis bonus sit; quia cum malitia obiectiva sit essentialis actui, & prima, non potest à malitia denudari: at existente bonitate obiectiva, quamvis finis sit malus, potest concipi actus obiective bonus; quia potest intelligi terminatus ad obiectum, non intellecta malitia finis.

24 Per quod ad secundum ex solutione ad secundum constat solutio: vocat enim D. Thomas bonitatem ex genere, bonitatem obiectivam, quæ materialiter attingitur per actum, & quæ convenit deficiente bonitate finis. Constat etiam ad ultimum testimonium: ad quod dicendum, quod actus specificatus à bono, semper est bonus obiective, neque ab ipso huiusmodi bonitas deficere potest; sicut neque malitia obiectiva ab actu specificato in malo. Quare autem iste semper sit malus malitia formali; ille autem non semper bonus bonitate formali, infra constabit. Quæ interpretatio etiam adaptari potest testimonio adducto ex articulo.

25 Secundo arguitur ratione: malitia ex circumstantia finis non destruit bonitatem ex obiecto; ergo actus habens obiectum bonum, & finem malum, habet bonitatem, & malitiam. Antecedens probatur: si destrueret bonitatem ex obiecto, esset malus ex obiecto; & consequenter duplicem haberet malitiam, alteram ex obiecto, & alteram ex fine: quod tamen est falsum; ergo malitia ex fine non destruit bonitatem ex obiecto. Antecedens probatur: tum, quia obiectum esset malum, ut supra dicebamus; ergo ab illo haberet malitiam. & cum alias haberet

malitiam finis; sequitur duplicem habere malitiam. Tunc etiam: quia finis est circumstantia; obiectum autem dat primam speciem moralitatis; ergo cum non conferat bonitatem, debet tribuere speciem malitiae, cui superaddatur malitia finis.

26 Respondetur negando antecedens, si intelligatur, ut debet, de bonitate formali sumpta formaliter. Ad probationem etiam est negandum antecedens: & ad huius primam probationem distinguendum est antecedens; obiectum esset malum ex se, & ex proprijs meritis, nego antecedens: denominative à circumstantia finis, concedo antecedens: & neganda est consequentia: quamvis enim obiectum, hic, & nunc sit malum; non tamen ex se, sed malitia finis; & prout sic confert actui malitiam; non tamen distinctam à malitia finis: quod non sufficit, ut absolute dicatur actus ille malus ex obiecto; hoc enim denotat obiectum ex se esse malum: quod falsum est. Ad secundam probationem distinguendum est antecedens: est circumstantia, quae transit in conditionem obiecti, concedo antecedens: manens intra lineam circumstantiae, nego antecedens, & consequentiam.

27 Sed dices: actus dandi elemosynam propter inanem gloriam est malus, iuxta nostra principia, malitia opposita bonitati misericordiae; ergo malitia distincta à malitia finis. Antecedens probatur: actus ille est privatus bonitate misericordiae; cum illam non habeat, & ex meritis obiecti sit in specie misericordiae, debeatque eius rectitudinem habere: sed actus privatus rectitudine alicuius virtutis, est malus malitia tali virtuti opposita; quia vel malitia in hac privatione consistit, vel saltem huiusmodi privatio malitiam supponit, tanquam eius fundamentum, ergo iuxta nostra principia actus ille est malus malitia immisericordiae.

28 Secundo: obiectum pro priori ad finem, & circumstantias intelligitur constitutum in genere moris, & consequenter in aliqua specie determinata: sed non in specie bonitatis, iuxta nostram doctrinam; ergo in specie malitiae antecedenti malitiam finis: & consequenter finis remanet intra lineam circumstantiae. Maior probatur primo: intelligitur terminans actum liberum: sed obiectum nequit intelligi terminus actus liberi, nisi

intelligatur constitutum in genere moris; ergo. Secundo: pro priori ad finem, & circumstantias, intelligitur in obiecto, quidquid intelligeretur, si apponeretur finis bonus, & debite circumstantiae, pro priori ab illa: sed si apponeretur finis bonus, & debite circumstantiae, pro priori ad illa, intelligeretur in genere moris; ergo pro priori ad finem malum, & inordinatas circumstantias intelligitur in genere moris.

29 Propter hoc argumentum aliqui convincuntur ad asserendum actum illum esse malum malitia immisericordiae; qui non reculant concedere duplicem in illo malitiam. Sed communiter deseruntur, & merito; quia actus ille non opponitur praecepto misericordiae; & quia ex opposito fieret, quod qui audit Sacrum propter inanem gloriam magis peccaret, quam qui instante praecepto illud omittit; cum hic solum peccet contra religionem, & unico peccato; ille autem incurrat malitiam sacrilegij, & inanis gloriae. His ergo omisis, respondetur negando antecedens: Ad cuius probationem, iterum negandum est antecedens; quod non vincit probatio subiuncta; ut enim esset privatus rectitudine misericordiae, necessarium erat, quod ex vi legis, & praecepti misericordiae illam deberet habere: quod in casu nostro non contingit.

30 Ad secundum responderetur, negando maiorem; ad probationem omisso antecedenti, neganda est consequentia: libertas enim non est moralitas; quamvis sit eius fundamentum: quapropter non est necessarium, quod si obiectum intelligitur terminans actum liberum, intelligatur positivè morale formaliter. Ad secundam probationem, neganda est maior: si enim finis esset honestus, & apponerentur debite circumstantiae; pro priori ad illas in recto intellectas, intelligeretur in obiecto, illarum connotatio, quae necessaria est, ut obiectum intelligatur positivè morale, & honestum: itaque, ut dare elemosynam intelligatur fundamentaliter morale sufficit intelligi hoc obiectum terminans actum liberum: per hoc enim habet esse regulabile per rationem: ut autem intelligatur bonum moraliter, ultra hoc debet intelligi in illo connotatio debiti finis, & circumstantiarum; ut autem intelligatur positivè malum, de-



bet intelligi carentia debiti finis, vel circumstantiarum, seu illorum malitia: Et ratio est, quia moralitas consistit in conformitate vel difformitate cum ratione: conformitas autem in hoc obiecto non intelligitur, non intellecta connotatione ad debitas circumstantias; neque difformitas, non intellecta malitia finis, vel circumstantiarum: unde non intellecto in obiecto aliquo predicato formaliter superiori ad conformitatem, vel difformitatem, non intelligitur positive morale: neque huiusmodi predicatum intelligitur, non intellecto aliquo formaliter superiori ad connotationem, & malitiam finis, vel circumstantiarum. Ex quo fit, quod cum apponitur finis malus, non intelligatur obiectum positive morale pro priori ad malitiam finis.

31 Sed dices: pro priori ad malitiam finis, intelligitur predicatum commune ad malitiam, & connotationem debite circumstantiae, seu ad conformitatem, & difformitatem: sed hoc predicatum intellecto intelligitur obiectum positive morale; ergo pro priori ad malitiam finis. Secundo: ut obiectum predictum intelligatur positive honestum, non est necessarium, quod intelligatur bonitas finis, aut circumstantiarum in recto; sed sufficit si intelligatur in recto horum connotatio; ergo ut intelligatur positive malum, sufficit etiam, quod intelligatur connotatio malitiae finis, vel circumstantiarum in recto.

32 Ad primum distinguenda est maior; pro priori causalitatis, vel naturae, formalis, aut virtualis, nego maiorem: prioritatem subsistendi consequentia, concedo maiorem: & concessa minori, neganda est consequentia; vel distinguendum consequens iuxta distinctionem maioris. Ad secundum concessio antecedenti, neganda est consequentia: & ratio disparitatis est; quia sublevare miseriam pauperis est ex se bonum, & conforme rationi, si non vitietur mala circumstantia: unde hac conditione purificata, ratione sui bonum est; qua propter carentiam malae circumstantiae, seu appositio bonae, solum ingreditur in obliquo, & per modum conditionis ad bonitatem obiecti: Ex quo ulterius fit, quod ut intelligatur bonum positive, non est necessarium intelligere circumstantias, aut finem in recto; sed sufficit intelligi in obliquo: at vero cum hoc obiectum ex se non sit malum, ut intelligatur positive in honestum, debet intelligi superaddita ma-

litia, qua in honestum constituatur: haec autem non est alia, quam malitia finis, aut circumstantiarum.

33 Tertio arguitur, & instatur contradicta: bonitas ex obiecto, non est, minus intrinseca, & essentialis actui secundum se bono, quam malitia actui secundum se, seu ex genere malo: sed nullus finis quantumvis bonus destruit malitiam actus ex se, & ex obiecto mali, ut ab omnibus conceditur; ergo nullus finis quantumvis malus aufert bonitatem convenientem actui ex obiecto. Neque sufficiens redditur disparitas per hoc, quod bonum sit ex integra causa; malum autem ex quo cumque defectu: quia, ut supra dicebamus, hoc sufficienter salvatur, si actus absolute, & simpliciter dicatur, & sit malus, etiamsi non sit ex omni capite malus; non autem dicatur bonus, si ex aliquo principio sit bonus, & ex alio malus.

34 Confirmatur primo: in actu dandi eleemosynam propter inanem gloriam, & est substantia actus respiciens eleemosynam, & ordinatio illius ad finem inanis gloriae; quae iuxta communem sententiam Thomistarum est modus realiter superadditus substantiae actus: sicut in actu virtutis ordinatio ad obiectum superioris ex eius imperio, tanquam ad finem est modus realiter superadditus actui, sic ordinato: sed actus ille, esto a modo reddatur malus, ratione propriae substantiae retinet bonitatem; ergo simul est bonus, & malus. Minor probatur: quia est omnino idem, atque esset deficiente modo, substantia enim, non deperditur per defectum accidentis, aut modi: sed deficiente modo, per suam substantiam esset bonus; ergo retinens, deficiente modo, eandem substantiam, eandem retinet bonitatem.

35 Confirmatur secundo: cum quis instante praecepto dandi eleemosynam, illam dat propter inanem gloriam, implet praeceptum: sed adimpleri non potest, nisi per actum bonum; cum praeceptum sit de actu bono; ergo actus ille bonus est: rectitudine misericordiae. Nec sufficit respondere, praeceptum dandi eleemosynam, non cadere supra modum, seu rectitudinem actus misericordiae; sed solum supra substantiam; qua propter, haec posita, etiam rectitudine deficiente, adimpletur praeceptum. Contra enim est primo; quia implere praeceptum, hic, & nunc bonum est, & Deo acceptum; ergo & facere actum

actum, quod præceptum hic, & nunc adimpletur, hic, & nunc est bonum, & Deo acceptum. Quod videtur docuisse. D. Augustinus, libro contra mendacium, cap. 2. sic de Jehu, asserens: *Pro nonnulla obedientia, quam de domo Achab omnino delenda, pro cupiditate sue dominationis exhibuit, aliquantam mercedem transitoriam Regni temporalis accepit*: & quamvis ob cupiditatis finem præceptum Dei impleverit, dicitur 4. Regum 10. *Quia studiose egisti, quod rectum erat, & placebat oculis meis, &c.* Ubi satis insinuat eliciuisse actum Deo placentem, quia erat adimpletivus præcepti; quamvis finis non fuisset bonus.

36 Secundo: si Deus præciperet actum aliàs indifferentem, v. g. ire in agrum; actus quo quis veller in agrum ire, esset bonus, & Deo placens, præcise quia adimpletivus præcepti, quamvis ex obiecto nullam habeat bonitatem; ergo actus adimpletivus præcepti, non potest non placere Deo, saltem ex illo capite, quo adimpletivus est præcepti. Tertio: eo ipso, quod sit adimpletivus præcepti, est conformis positive legi, ergo bonus; cum bonitas in huiusmodi conformitate consistat. Quarto: præceptum misericordiæ non solum præcipit substantiam; sed modum, & rectitudinem misericordiæ; ergo actus præcepti adimpletivus, non potest non habere rectitudinem misericordiæ. Antecedens probatur: præceptum elemosynæ præcipit illam dare ordinato modo, & cum debitis circumstantiis; aliàs actum misericordiæ circumstantiis debitis carere, malum non esset; cum hoc malum non sit, nisi frangatur præceptum; ergo præcipit rectitudinem misericordiæ.

37 Tandem confirmatur paritate desumpta ex naturalibus, qua sæpe videtur D. Thomas: idem subiectum potest esse bonum, & malum, bonitate, & malitia naturali; ergo idem actus bonitate, & malitia morali. Antecedens probatur: aqua carens frigidityte, & retinens humiditatem est bona bonitate substantiali, & bonitate accidentali humiditatis; mala autem ex earentia frigiditytis debita: idem homo ægrotat oculis, & sanus est pedibus. Consequentia autem probatur à paritate rationis: eo enim in naturalibus sic contingit, quia in his substantia potest retinere aliqua accidentia sibi debita, & alijs carere; in quo consistit bonitas, & mali-

tia naturalis: sed actus potest retinere conformitatem ad rationem ex vna parte, & ex alia illi difformari; ut patet in actu sæpe adducto, qui quatenus elargitio elemosynæ conformatur rationi, & legi, & quatenus ordinatur ad inanem gloriam, illi difformatur; ergo est bonus, & malus, bonitate, & malitia morali.

38 Respondetur concedendo maiorem de bonitate obiectiva in sensu explicato, quæ non potest deesse actui ex genere bono: neganda autem est maior de bonitate formali, quæ potest carere actui vero ex genere, seu ex obiecto malo, non potest deesse malitia, neque obiectiva, neque formalis; & ideo formalis malitia priori titulo est essentialis actui libero ex genere malo, quam formalis bonitas actui ex genere bono: & concessa minori, neganda est consequentia. Ratio autem disparitatis duplex est: prima, quia ut actus sit bonus bonitate formali, non sufficit attingere bonum; sed necessarium est velle bonum sub ratione boni: ut autem sit malus sufficit tendere quomodocumque in obiectum in honestum. Ex quo nascitur, quod cum per actum ordinatum in malum finem, seu respicientem obiectum mala circumstantia viciatum; nequeat attingi bonum sub ratione boni; malus finis, seu mala circumstantia destruit bonitatem, quam actus haberet ex obiecto: at bona circumstantia, aut bonus finis non tollit, quominus actus malus ex obiecto tendat in obiectum malum; quod ad malitiam illius sufficit; atque adeo bonitas finis malitiam formalem ex obiecto non destruit.

Secunda, quæ etiam est explicatio præcedentis, & ex dictis habetur, consistit in eo, quod ut actus habeat aliquam bonitatem, debet conformari iudicio prudenti dictanti hic, & nunc omnibus circumstantiis attentis actum esse eliciendum, obiectamque prosequendum sub illis: existente autem fine inhonesto, aut prava circumstantia, huiusmodi iudicium non est prudens; atque adeo actus iudicio prudenti non conformatur; & consequenter nullam habet bonitatem: aut autem si est malus, sufficit esse contra iudicium prudentis, quod dicat non esse prosequendum obiectum malum, etiam ob finem bonum.

39 Ad primam confirmationem neganda est minor: ad cuius probationem



nem respondetur primo, admissa maiori, distinguendo minorem: esset bonus per suam substantiam connotata carentia pravae circumstantiae, concedo minorem: hac connotatione deficiente, nego minorem, & consequentiam: bonitas enim actus ultra propriam entitatem, connotat carentiam pravae circumstantiae; sicut obiectum, ut positivè, & formalitè sit obiectivè bonum, eandem connotat carentiam. Secundo respondetur negando minorem: deficiente enim modo, seu ordinatione in pravam finem, actus per suam substantiam attingeret bonum sub ratione boni, & sub honesto motivo; & consequenter actus, non esset idem quoad substantiam; neque actus tendens in obiectum, capax est, ut in pravam finem ordinetur.

40 Ad secundam confirmationem rectè dictum est praeceptum dandi eleemosynam, non cadere supra rectitudinem formalem misericordiae: quia ut docet D. Thomas quaest. 100. sequenti art. 9. & 10. Leges aliae dantur de actibus quoad substantiam; aliae verò de actibus, & illorum rectitudine: quod praecipue verum est in legibus praecipientibus aliquid essentialitè connexum cum rectitudine actus; sicut lex de dilectione Dei: leges illae adimpleri possunt per actus nulla bonitate gaudentes; secus autem istae. Ad huius primam impugnationem explicandum est antecedens; implere praeceptum, bonum est hic & nunc bonitate obiectiva, cōcedo antecedens: bonitate formali, subdistinguo illud; connotata carentia pravae circumstantiae, concedo antecedens: hac connotatione deficiente, nego antecedens, & consequentiam; sicut supra diximus de actu dandi eleemosynam.

41 Sed dices: Deus praecipiens actum vult saltem inefficacitèr actum adimpletivum, potius quam illius carentiam; ergo est iuxta maius Dei beneplacitum; & hic, & nunc existens est iuxta voluntatem illam, cuius est signum praeceptum. Tunc sic: sed esse iuxta maius Dei beneplacitum, & iuxta voluntatem divinam, arguit bonitatem moralem in actu; ergo actus adimpletivus praecepti gaudet bonitate morali. Respondetur, Deum praecipientem velle actum adimpletivum praecepti, saltem inefficacitèr; actumque

esse iuxta huiusmodi voluntatem, quae terminatur ad actum ea ratione, quae adimpletivus est praecepti: ex hoc tamen non sequitur habere aliquam bonitatem moralem; quia voluntas illa terminatur ad substantiam actus, quae praecipitur non ad bonitatem; & alias actus ille est contra aliud praeceptum, & voluntatem inefficacem, quo Deus praecipit, non elici actum ordinatum ad inanem gloriam, & vult inefficacitèr actum sub illa malitia non esse. Ex quo ad argumentum admissio antecedenti, & prima consequentia; distinguenda est minor subsumpta; esse iuxta maius beneplacitum Dei, & voluntatem de facto in eo existentem, si aliud non sit contra aliud praeceptum, & aliam voluntatem, concedo minorem: si contra aliud praeceptum, & voluntatem sit, nego minorem, & consequentiam.

42 Sed dices: voluntate, quae comitatur praeceptum eleemosynae, vult Deus inefficacitèr rectitudinem misericordiae; ergo praeceptum ad illam terminatur: consequentia probatur: voluntas, quae comitatur praeceptum terminatur ad id, quod praecipitur; ergo. Antecedens probatur: nam Deus vult actum illum habere rectitudinem misericordiae: non ex vi alterius voluntatis; ergo ex vi illius, quae comitatur praeceptum. Respondetur negando antecedens. Ad probationem admissa maiori, neganda est minor: Deus enim non vult rectitudinem misericordiae ex vi praecepti eleemosynae praecise; sed ex vi huius, & alterius, quo praecipit actum non ordinari in pravam finem: Deus enim volens existere eleemosynam, & non ordinari in pravam finem, vult ex consequenti rectitudinem misericordiae.

43 Ad testimonium Augustini, respondetur quod eodem loco cap. 15. docet ipse de obstetricibus Egypti, nimirum mercedem accepisse propter benignitatem, & humanitatem; non propter mendacium: quavis de his aliam ibi adhibeat solutionem; nimirum, mendacium à peccato excusari potuisse propter illarum ignorantiam: Dicimus ergo, quo Jehu mercedem temporalem accepit propter actum aliquè unde quaque bonum; quem verosimile est intervenisse inter tot actus, quibus saepe voluit delere domum Achab; non verò

propter actum mala circumstantia vitiatum.

44 Vel dicendum cum D. Thomas infra q. 114. art. 10. *Quod illæ retributiones dicuntur divinitus factæ, secundum comparisonem ad divinam meritum; non autem secundum respectum ad malitiam voluntatis, præcipue quantum ad Regem Babilonis, qui non impugnavit Tyrum, ut Deo serviret, sed potius ut sibi dominium usurparet:* quæ ratio in Jchu. militare videtur. Doctrina autem D. Thomæ, sic est intelligenda; quod quoties pro actibus mala circumstantia vitiatæ dicitur factæ à Deo retributio, intelligendum sit de mercede, & remuneratione secundum quid tali; quæ licet apud homines videatur remuneratio, revera solum habet rationem effectus sequenti ex divina providentia, & illi operationi aliquomodo debiti; non quatenus à creatura mortaliter operante; sed ut procedebat ab influxu Dei moventis ad materiale peccati, in ordine ad finem à Deo statutum. Per quod, etiam explicatur D. Thomas 2. 2. quæst. 110. art. 4. ad. 4. ubi docet, propter ipsum actum exteriorem mendacij obstrictes fortè meruisse aliquam remunerationem temporalem, cuius merito non repugnabat deformitas mendacij, sicut repugnabat merito remunerationis æternæ: quod explicandum est iuxta: nisi dicamus Div. Thomam ibi sub dubio loquutum fuisse, & non assertive, ut indicant eius verba.

45 Ad secundam, negandum est antecedens: si enim actus ille elliceretur, & non ex motivo alicuius virtutis, esset ad impletivum præcepti; & tamen nullam haberet bonitatem. Neque ex eo quod per ipsum adimpleatur præceptum, sequitur habere rectitudinem obedientiæ; alias omnes huiusmodi actus essent actus obedientiæ: quod est falsum; per actum enim temperantiæ adimpletur præceptum ieiunij, & per actum religionis, præceptum audiendi sacrum. Insuper ad rectitudinem obedientiæ necessarium est actum tendere in obiectum ex motivo se subiiciendi, seu conformandi præcepto: ut autem hoc ad impleatur, sufficit exire in agrum ex quocumque motivo.

46 Ad tertiam concessio ante-

cedenti, neganda est consequentia: lex enim, ex cuius conformitate redditur actus bonus, non est rigorose lex, sed actus prudentiæ supra assignatus, qui est moralitatis regula. Ad quartam negandum est antecedens: ad probationem distinguendum est; cum circumstantijs debitis ex virtute misericordiæ, concedo antecedens: cum omnibus circumstantijs debitis ex vi aliarum virtutum, nego antecedens, & consequentiam. Itaque ex virtute misericordiæ solum prohibetur circumstantia, quæ sit contra ipsam misericordiam; non aliæ oppositæ alijs virtutibus, quæ alijs præceptis prohibentur. Neque sequitur, carere debitis circumstantijs, non esse peccatum: quamvis enim hoc contra præceptum misericordiæ non sit; est tamen contra aliud præceptum: & in casu repetito, ordinari ad inanem gloriam contra misericordiam non est; sed contra aliud præceptum, quo iubentur omnia referre in gloriam Dei.

47 Ad ultimam confirmationem respondetur, reddendo disparitatem: quæ in eo stat; quod bonitas physica non consistit in commensuratione, seu adæquatione ad aliquam regulam; sed in ipsa entitate rerum: unde cum una possit existere, altera deficiente, bonitas, & malitia componantur: bonitas autem moralis consistit in conformitate, seu commensuratione ad dictamen prudens; quæ non datur, existente aliqua prava circumstantia.



## §. IV.

*Statuitur secunda conclusio.*

48 **A**CTUS supernaturalis non potest extrinsecè vitari: de actu vero naturali à voluntate elicitio, quoad



quoad intrinseca adequatè bono probabilis est, non posse vitari etiam extrinsecè. Oppositum conclusionis defendi potest dupliciter: vel quia actus quoad intrinseca bonus, v. g. volitio dandi eleemosynam ex motivo misericordiæ, prohibeatur à Deo, quod esse possibile, supra probabilius indicavimus, qui tamen si eliciatur, quoad intrinseca bonus, erit extrinsecè malus à prohibitione extrinseca Dei: vel quia actus bonus fieri potest ex imperio reflexo pravo; vt si quis reflexè vellet actum interiorem misericordiæ, essetque motivum huius imperij reflexi inanis gloriæ: aut si alicui esset prohibitus actus reflexus, quo vellet actum interiorem misericordiæ; non verò ipse actus misericordiæ: in quo casu actus reflexus imperans esset malus, vtpotè contra prohibitionem; actus verò misericordiæ esset quoad intrinseca bonus, & vitatus extrinsecè ab actu reflexo. Utroque modo posse vitari extrinsecè actum bonum defendunt Recentiores, quos refert, & sequitur P. Arriaga, disp. 18. per totam: quibus adscribi potest M. Curiel, qui quamvis in presenti absolute negaverit actum posse esse simul bonum, & malum; infra quæst. 109. art. 8. dub. ultimo circa finem, sentit actum bonum etiam supernaturalem reddi posse malum ex circumstantia extrinseca se tenente ex parte operantis.

49 Sed ante quam probemus conclusionem, supponimus cum Adversarijs aliquos dari actus bonos, qui imperari non possunt ab aliquibus actibus malis, v. g. actus charitatis imperari non potest ab actu, qui sit peccatum mortale; est enim cum illo impossibilis, & consequenter impotens, vt ab illo impereatur: similiter actus, quo quis vult nunquam peccare, etiam venialitèr, imperari non potest ab actu pravo, etiam venialitèr, si actus ille sit omnino efficax.

50 Deindè supponimus actum imperantem, non auferre libertatem imperati, etiam si imperium sit efficax: quæ est communis sententia Thomistarum: quorum ratio, eaque satis efficax est; quia imperium reflexum, non aufert indifferentiam iudicij regulantis actum imperatum, & proponentis eius obiectum: ni-

hil autem cum iudicio indifferenti compossibile aufert libertatem actus, quamvis illum infallibiliter inferat: & quidem etiam si auferret libertatem actus imperati; vel non maneret honestus formalitèr quoad intrinseca, vt aliqui volunt; vel adhuc ab actu pravo actus honestus imperari non potest, vt alij asserunt: sed quidquid de hoc sit.

51 Conclusio, quæ conformior est principijs traditis; probatur primò ex D. Thoma infra, quæst. 19. art. 2. ad 2. illis verbis: *Quod ergo dicitur, quod aliquis vult bonum, quando non debet, potest intelligi dupliciter: vno modo, ita quod ista circumstantia referatur ad volitum, & sic voluntas non est boni; alio modo ita, quod referatur ad actum volendi: & sic impossibile est, quod aliquis velit bonum, quando non debet; quia semper homo debet velle bonum, nisi per accidens, in quantum aliquis volendo hoc bonum, impedit ne tunc velit aliquod bonum debitum: & tunc non incidit malum, ex eo quod aliquis vult illud bonum; sed ex eo, quod non vult aliud bonum: & similiter dicendum est de alijs circumstantijs*: Hæc D. Thomas, qui vt supra ponderavimus, primis verbis tradit primam conclusionem: ultimis verò videtur docuisse secundam: nam iuxta illam impossibile est, quod quis velit bonum cum omnibus circumstantijs se tenentibus ex parte obiecti, à quibus intrinseca bonitas desumitur; & quod velit bonum, quando non debet, vel cum alia mala circumstantia telata ad ipsum actum; ergo sentit actum quoad intrinseca bonum, non posse extrinsecè vitari.

52 Sed Dices: Divus Thomas etiam dicit, quod per accidens potest vitari, vt constat ex verbis adductis; ergo per accidens saltem potest actus intrinsecè bonus vitari. Respondetur negando antecedens: non enim docet actum posse vitari; sed solum posse simul esse peccatum cum actu bono consistens in omissione actus debiti; quæ sicut non potest influere in actum bonum; ita licet cum ipso componatur, illum non potest vitare.

53 Sed instabis: Divus Thomas fatetur, quod volendo bonum potest impedire actum debitum: sed actus impediens alium actum debitum non solum cõponitur cum omissionem,

la, sed est illius causa, & consequenter malus; ergo falsò dicimus D. Thomam non sentire actum reddi malum, sed solum componi cum omissione prava. Respondetur, explicando maiorem: potest impedire in actu primo per actum bonum, concedo maiorem: in actu secundo, nego maiorem, & distinguenda est minor; impediens in actu secundo, concedo minorem: in actu primo, nego minorem, & consequentiam. Docet ergo D. Thomas, quod volendo bonum potest impedire actum debitum: non quia actus bonus impediatur in actu secundo; sed quia quis determinatus ad non eliciendum actum debitum, elicit actum bonum impossibilem cum illo; non tamen influentem in non esse illius. Sit exemplum: est quis determinatus ad omittendum sacrum debitum, elicitque actum bonum impossibilem cum auditione Sacri: in quo casu volendo actum bonum impedit auditionem Sacri per actum bonum in actu primo, & per determinationem non audiendi Sacrum in actu secundo: ubi actus bonus etiam si componatur cum omissione mala, ab illa non inficitur.

Et quod hæc sit mens D. Thomæ, fateri tenentur Authores contra quos disputamus; qui non concedunt simul bonitatem, & malitiam intrinsicam in eodem actu: si autem actus bonus in actu secundo impediret actum debitum, non solum esset malus extrinsecè, sed intrinsecè; esset enim ex vi actus boni voluntaria omisio actus debiti; essetque talis actus volitio virtutis, seu exercitiæ omissionis: quod sine intrinseca malitia stare non potest. Quod etiam deducitur ex illis verbis: *Et tunc non incidit malum ex eo, quod aliquis vult illud bonum; sed ex eo, quod non vult aliud bonum*: Si autem actus, quo quis vult illud bonum, impediret in actu secundo actum debitum, incideret malum, ex eo quod aliquis vult illud bonum: cum vellet bonum esset causa mali.

54 Deinde prima pars conclusionis probatur ratione: actus supernaturalis, non potest vitari per hoc, quod Imperetur ab actu pravo; neque per hoc, quod eliciatur contra prohibitionem Dei; ergo nullo modo: Consequentia est nota apud Authores contrarios: & antecedens pro prima parte

manifestum erit, si probemus actum supernaturalem ab actu primo imperari non posse: quod sic ostenditur: implicat actum pravam adiuvere voluntatem, seu illam aliquomodo determinare ad eliciendum actum supernaturalem; ergo implicat actum supernaturalem ab actu pravo imperari. Consequentia probatur: nam imperium, etiam iuxta Authores oppositæ sententiæ adiuvat voluntatem, illamque determinat ad eliciendum actum imperatum. Antecedens autem probatur: nihil naturale potest immediate adiuvere voluntatem, aut illam ratione sui determinare ad actum supernaturalem; cum neque ipsa voluntas in communiore sententia, ratione sui ad illum se determinet; sed ratione habitus, seu auxilij supernaturalis: sed actus pravi, non potest non esse aliquid naturale iuxta hos Authores concedentes actum supernaturalem non posse intrinsecè vitari; ergo implicat actum pravam adiuvere, seu determinare voluntatem ad elicientiam actus supernaturalis.

55 Confirmatur primò non potest actus pravius imperare actum supernaturalem efficaciter, neque ineffaciter; ergo nullo modo. Antecedens pro prima parte probatur: imperium efficax connectitur saltem naturaliter cum existentia actus imperati; si supponat voluntatem expeditam in actu primo ad illum: sed actus pravius, non potest sic connecti cum actu supernaturali, etiam supposita voluntate expedita in actu primo ad illum; ergo non potest actum supernaturalem efficaciter imperare. Maior continet distinctivum imperij efficacis ab ineffacis. Minor verò, alijs omis, probatur: quia transitus ille de actu primo ad actum secundum supernaturalem actui pravo attribui deberet; & consequenter naturæ, & non gratiæ: Quod sic ostenditur; nam illi debet attribui, quod primò reddit impossibilem gratiam expedientem voluntatem in actu primo, cum carentia actus secundi: sed gratia, quæ involuntate supponitur, ex se est composibilis cum actu, & cum illius carentia; imperium autem efficax illam reddit impossibilem cum carentia actus; ergo huic imperio debet attribui transitus ille.



56 Confirmatur, & explicatur secundo: prima discretio consentientis à non consentiente, naturæ esset, & non gratiæ: nam prima discretio staret in imperio illo efficaci, quod non potest convenire potenti consentire, & non contenti. Tercio: actus naturalis non potest habere positivam conducentiam ad gratiam, seu finem supernaturalem: quapropter viribus naturæ elici non potest actus ad gratiam disponens etiam remotè: sed imperium efficax influens in actum supernaturalem, illumque inferens, non potest non habere conducentiam positivam ad gratiam, & ad finem supernaturalem, cum actus ille imperatus quoad intrinsecam sit bonus, supernaturalis, & meritorius, iuxta adversarios; ergo actus naturalis, non potest imperare actum supernaturalem. Quarto: Actus voluntatis supernaturalis, non potest procedere ex cognitione naturali, sed necessariò exigit supernaturalem: & similiter actus fidei ex pia affectione naturali procedere non potest; ergo neque actus supernaturalis procedere potest ex imperio efficaci naturali.

57 Tandem: etiam si actus supernaturalis possit esse obiectum actus naturalis, & pravi; effectus tamen illius esse non potest: cum natura nullum influxum immediatum habere possit in actum supernaturalem in genere moventis, elicentis, seu efficientis: sed ut actus supernaturalis sit extrinsecè malus, non sufficit esse obiectum actus pravi; sed necessarium est ab illo aliquo ex dictis modis procedere; ergo etiam si quis toto conato per actum pravam velit elicere actum supernaturalem, non potest conatu illo imperare, seu influere in actum supernaturalem illumque malum constituere. Maior ex dictis constat. Minor videtur certa: ut enim actus alicuius potentiæ ab actu voluntatis reddatur moralis, non sufficit actum voluntatis terminare; sed necessarium est eius imperio subdi, & ab actu voluntatis aliquo modo procedere: quapropter actus potentiæ nutritivæ, quamvis possit terminare actum voluntatis, moralis esse non potest.

58 Quod autem ab actu pravo nequeat inefficaciter imperari probatur: quia imperari supra esse obiectum illius, dicit influxum aliquem in actum supernaturalem: quod si hunc non dicit, quantumvis ab illo impere-

tur, nequit reddi inhonestus: sed ex dictis constat actum pravam nullum posse habere influxum in actum supernaturalem; ergo neque illum etiam inefficaciter imperare: itaque imperare inefficaciter, vel dicit puram terminationem per modum obiecti; vel addit influxum aliquem: si primum; ab actu sic imperante non redditur malus imperatus: si secundum; est impossibile, quod actus supernaturalis ab actu pravo inefficaciter imperetur; ergo; vel non potest inefficaciter imperari, vel si imperetur, non potest constitui malus.

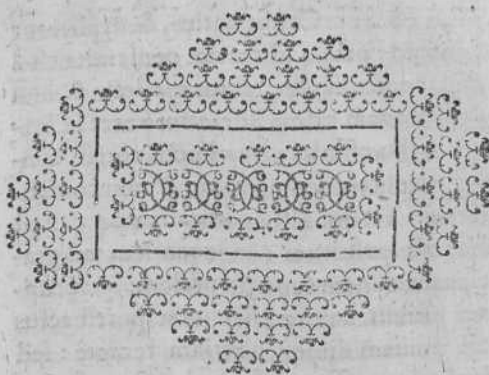
59 Quod vero actus supernaturalis, non possit esse extrinsecè malus, quia prohibitus, probatur: nam vel implicat actum bonum intrinsecè prohiberi; vel si non implicat, ut probabilius nobis est, frangi non potest præceptum, ut supra vidimus: non propter impeccabilitatem voluntatis, quæ non datur; sed quia actus elicited contra præceptum, non potest attingere bonum sub ratione boni: simili ratione frangi non potest præceptum de non eliciendo actum charitatis obligans sub mortali, in communi sententia Theologorum, sci licet, quia actus, qui est peccatum mortale, non potest esse dilectio Dei super omnia; non verò quia voluntas impeccabilis sit. Secundo: Implicat actum prohibitum, si eliciatur, non esse intrinsecè malum: sed actus supernaturalis, non potest esse intrinsecè malus, ut supponimus; ergo non potest elici existente, & cognita eius prohibitione. Maior probatur: actus attingens obiectum prohibitum cognitum ut tale, non potest non esse intrinsecè malus; quia est voluntaria transgressio præcepti: sed actus elicited existente, & cognita eius prohibitione, non potest non esse voluntaria illius transgressio; ergo non potest esse intrinsecè malus.

60 Secunda pars conclusionis probatur: & in primis actum bonum naturalem, non posse esse malum ab extrinseca prohibitione, argumento modo facto convincitur: Quod verò non possit esse malus ab actu reflexo imperante probatur: nam etiam si actus bonus possit esse obiectum actus pravi; implicat tamè quod actus pravi habeat influxum in illum;

ergo implicat, quod ab illo denominetur malus. Consequentia constat ex dictis, quia ut actus ab alio denominetur extrinsecè moralis, debet aliquo modo ab illo procedere. Antecedens verò probatur: non potest intelligi influxus actus imperantis in imperatum, nisi voluntas ex primo moveatur ad eliciendum secundum: sed implicat quod ex actu pravo moveatur ad eliciendum actum bonum; ergo implicat actum pravum influxum habere in actum bonum. Consequentia constat: maior, & minor sunt probandæ: Maior probatur: nam voluntas non elicit actum imperatū, neque sibi ipsi obedit, ut potètia exterior, quæ in elicientia proprii actus ad nutum voluntatis nō regulatur ratione; sed allecta, & mota ab imperio sibi proposito per intellectum: actum enim imperatum, non solum præcedit cognitio obiecti attingendi per illum; sed notitia ipsius actus imperantis; ergo influxus actus imperantis in imperatum non intelligitur, nisi voluntas moveatur ex imperio ad actum imperatū. Minor verò probatur: implicat quod ex actu pravo moveatur, seu alliciatur ad actum imperatum, quin hæc allicientia in ipso actu imperato reluceat; & cōsequenter quin actus imperatus obiectum attingat tanquam materiam deservientem intentioni, seu imperio, ex quo movetur, seu allicitur: sed cum hoc non stat illud attingere sub ratione boni, ut ex conclusione præcedenti facile deducitur; ergo non stat ex actu pravo moveri ad eliciendum actum bonum.

61 Dices: voluntas medio imperio pravo vult actum bonum tendentem in obiectum sub ratione boni; ergo ex eo quod ex illo moveatur voluntas, potius infertur eliciendum actum bonum tendens in obiectum sub ratione boni. Neganda est consequentia: & instatur manifestè in intentione, & electione; si enim quis indicet ad consequendum finem inhonestum, esse utile, vel necessarium elicere actum bonum, potest quidem conari ad eliciendum illum ex intentione finis inhonesti: nunquàm tamen elicit; quia ex illa intentione non potest moveri, & simul tendere in bonum sub ratione boni, sed solum tanquam materiam deservientem fini pravo, ut supra dicebamus: idem in nostro casu de actu reflexo dicendum est.

\*\*\*



## §. Ultimus.

*Solvuntur argumenta.*

62 **C**ONTRA conclusionem; præcipuè contra primam partem plura cōgerit Patrum testimonia Ripalda, tom. 1. de Ente supernaturali, disp. 5. sect. 4. quæ tamen facile explicari possunt, vel de operibus externis, quæ ex pravo actu interno voluntatis vitiantur: vel si de internis loquuntur, interpretandi sunt, non ita quod interni actus boni rerenta bonitate formali vitientur; sed solum boni obiectivè amissa bonitate formali, ut supra explicuimus D. Thomam: Si verò sermo sit de actibus supernaturalibus; dicendum est, non vitari, sed impediri eorum existentiam ex appositione mali finis. Et quidem inconsequenter prædictus Author plura illorum adducit: cum in illis testimonijs expressè asseratur omnino evacuari illorum actuum mercedem, quin ex inani gloria eliciuntur; cum tamen ipse, actum supernaturalem vitiatum extrinsecè inani gloria, asserat esse meritorium in ordine ad vitam æternam. Sed quidquid de hoc sit omittere non debemus testimonium D. Thomæ. quæst. de Malo, art. 4. ad 2. ubi oppositum nostræ conclusionis expressisse asserunt Recentiores: ibi ergo postquam docuit actum specificatum in bono, nunquam posse esse malum, neque specificatum in malo posse esse bonum; subdit: *Contingit tamen actui secundum se bono adiungi aliquem alium actum malum secundum aliquem ordinem, & secundum illum actum malum, bonus aliquando dicitur maleficari, non quod in se ipso sit malus. Sicut dare elemosynam pauperi, vel diligere Deum est actus secundum se bonus. Sed referre actum huiusmodi ad finem aliquem*



*quem inordinatum, scilicet cupiditatis, aut inanis glorie, est quidam alius actus malus, &c.* ubi expresse docet actum intrinsicè bonum posse extrinsecè vitari.

63 Neque dici potest cum aliis quibus D. Thom. solum docere actum bonum iam elicitum posse ordinari in malum finem, quæ ordinatio est alius actus malus; à quo tamen primus non vitatur. Non, inquam, dici potest: quia expresse docet actum bonum ab illo maleficari: & paulò infra subdit, ex utroque actu fieri unum, & totum esse malum, quia malum ex quocumque defectu. Undè respondendum est ut supra; actum bonum posse maleficari reuera bonitate obiectiva; non tamen reuera bonitate formali: & quando asserit maleficari, non quia in se ipso sit malus; debet intelligi de malitia obiectiva: quod verum est; quia ex obiecto non est malus, sed aliudè.

64 Sed restat quædam difficultas: quia dilectio Dei potest sic maleficari iuxta D. Thom. sed dilectio Dei, non potest amittere bonitatem formalem intrinsicam; ergo cum intrinseca bonitate componitur extrinseca malitia. Respondetur D. Thomam, non loqui de dilectione supernaturali, sed de dilectione naturali; & fortè solum de inefficaci; quam evacuari bonitate formali inconueniens non est.

65 Ratione sic arguunt: actus inferioris virtutis potest imperare actum superioris; ergo quantumvis actus naturalis pravus sit inferior actu supernaturali, poterit illum imperare; & consequenter vitare. Antecedens supponitur: & consequentia probatur; eo antecedens est verum, quia actus imperans non est causa per se requisita ad actum imperatum, sed supponit principium adæquatum requisitum ad illum producendum: sed actus pravus potest, supponere omnia requisita ad actum supernaturalem; ergo quantumvis inferior poterit illa principia adiuuare, actumque supernaturalem imperare.

66 Confirmatur: voluntas præventa omnibus principiis supernaturalibus requisitis ex parte actus primi ad actum supernaturalem, potest se ipsam determinare, & nihil illi deficit prærequisitum ad huiusmodi determinationem; ergo poterit ex vi actus naturalis à voluntate eliciti procedere ad hanc determina-

tionem: Quid enim obest, quod voluntas potens se, & auxilia supernaturalia determinare ad operationem; hoc faciat mediante actu naturali à se elicto? Secundo: potest quis velle ex pravo motivo elicere actum supernaturalem: sed hoc actu posito, voluntas instructa principiis supernaturalibus potest actum supernaturalem elicere; ergo si elicit, hoc facit determinata ab actu pravo. Tertiò: Actus imperans, & imperatus habent distincta motiva inter se non impossibilia; sicut non sunt impossibiles in voluntate duo actus, quorum alter sit bonus, & alter malus: sed hoc admissio inconueniens non est voluntatem determinatam ab actu pravo elicere actum bonum; ergo sic determinata potest actum bonum elicere. Si autem dicas: actum directum bonum non extitutum ex vi actus reflexi pravi. Contra est: quia voluntas potest esse tali modo affecta, ut si actus reflexus non existeret, non eliceret directum; ergo iste existit ex vi reflexi.

67 Respondetur admissio antecedenti, negando consequentiam: ad probationem negandum est illam esse causam adæquatam; est enim superaddendum; non esse inconueniens actum inferioris virtutis supernaturalis positivè conducere ad actum superioris; sicut neque disporre ad gratiam: in actu verò naturali utrumque est inconueniens, & impossibile, propter inferioritatem ordinis. Iuxta quæ potest etiam distingui antecedens; actus inferioris virtutis intra eundem ordinem, concedo antecedens: inferioris in ordine, nego antecedens, & consequentiam: actus enim pravus, non solum est inferior in specie, sed in ordine.

68 Ad primam confirmationem distinguendum est antecedens; potest se determinare ratione sui, nego antecedens: ratione principij supernaturalis; concedo illud, & neganda est consequentia: imò exinde sumitur argumentum; si enim voluntas non potest ratione sui, se, & auxilia determinare ad actum supernaturalem; sed solum ratione principij supernaturalis, quod est tota ratio agendi, & determinandi: neque etiam poterit ratione actus in eius virtute naturali adæquatè contenti. Secundo: etiam admissio antecedenti, & gratiam non esse totam rationem agendi, consequens non inferatur: voluntas enim præventa auxilijs su-

supernaturalibus potest in hac sententia se, & auxilia determinare; non tamen per actum adequate in ipsa contentum, sed in auxilijs, à quibus inadæquate etiam elicitur: ex quo non licet inferre, quod possit se determinare ad actum supernaturalem per actum adequate ab ipsa elicitum. Et quidem licet voluntas sit partialis ratio agendi, non concedunt huius sententiæ Authores, actum mere naturalem posse ad gratiam disponere, etiam inadæquate, aut ratione sui aliquo modo ad vitam æternam conducere. Ex quibus constat ad secundam confirmationem. Ad tertiam bene dictum est: ad id autem quod obijcitur, negandum est antecedens propter dicta.

69 Sed dices: ponamus voluntatem toto conatu velle per actum naturalem reflexum elicere actum supernaturalem quem alias ex vi principiorum supernaturalium potest, & tenetur elicere: in hoc casu non potest omittere actum supernaturalem; ergo actus naturalis potest illum inferre, & ad illum determinare. Antecedens probatur: implicat, quod in tali casu omissio sit voluntaria; & consequenter quod sit peccaminosa; ergo actum supernaturalem non potest omittere. Antecedens probatur: omissio actus, cuius existentiam aliquis vult toto conatu, non potest esse voluntaria: sed per actum naturalem toto conatu vult existentiam actus supernaturalis; ergo illius omissio, non potest esse voluntaria.

70 Respondetur in casu admissio negandum esse, non posse omittere actum supernaturalem; cuius omissio libera, & voluntaria componi potest cum actu reflexo naturali: bene enim stat omissio libera actus, quem quis inefficaciter vult existere: omnis autem conatus naturalis inefficax est in ordine ad actum supernaturalem: quod necessario affirmandum est; nisi dicamus gratiam efficacem promissam esse conatui ex viribus nature; imò per actum pravam conanti: quo tamen dicendum non est. Qua etiam ratione Deus aliquibus peccatoribus in articulo mortis conantibus naturaliter, & potentibus poenitere, iusto iudicio in poenam peccatorum denegat gratiam efficacem ad salutem poenitentiam, & permittit peccatum finalis impoenitentiae.

71 Verum etiam si asseramus actum reflexum esse impossibilem cum

omissione libera, directe argumentum non convincit: Respondetur enim, in casu posito actum reflexum non manere in instanti, in quo est libera omissio actus; sed per hanc excludi: Ex quo non inferitur, quod si adimpleatur præceptum, actus supernaturalis procedat ex reflexo; sed solum quod cum illo componatur, potens expelli per omissionem.

72 Tandem arguitur: potest quis ex fine inanis gloriæ accedere ad Sacramentum poenitentiae, & imperare dolorem requisitum ad illius valorem, & ad gratiam recipiendam, qui est supernaturalis; ergo actus pravus potest imperare actum supernaturalem. Si dicatur: ad inanem gloriam non conducere dolorem interiorem, sed externam confessionem; atque adeò illum imperare non posse ex inani gloria. Contra est primo: quia potest quis per errorem iudicare dolorem supernaturalem conducere. Secundo; quia ex illo fine potest quis velle externam confessionem sufficientem ad valorem Sacramenti; & ad gratiam recipiendam: sed ad hanc necessarius est dolor supernaturalis; ergo ex illo fine potest illum velle. Tercio: si quis vadat Matritum, v. g. ad occidendum Petrum, non solum inficitur malitia homicidij, sed præparatio equi; quamvis ad iter agendum hæc non sit simpliciter necessaria, quia ad iter agendum præparatur equus; ergo quamvis ad confessionem externam necessarius non sit dolor internus; si tamen elicitur ad confessionem faciendam, etiam vitiatur malitia inanis gloriæ. Neque iterum dici potest, hominem istum non recipere Sacramentum, neque consequi gratiam: quia peccatum veniale non opponitur sacramento, neque eius effectui.

Idem argumentum fit in accedente ad Sacramentum Baptismi ex fine inanis gloriæ: in quo volitio Baptismi bona est, & supernaturalis, utpote dispositio ad gratiam, & meritoria vitæ æternæ; si enim adultus tunc moreretur, consequeretur gloriam permodum coronæ.

73 Respondetur; alijs omis-  
rem



rem, & effectum Sacramenti: si autem antecedenter se habeat, dolorque ex illa intentione procedat, non potest esse bonus, neque supernaturalis; atque adeo insufficiens est ad valorem Sacramenti; ad quem iuxta communem sententiam dolor supernaturalis requiritur: Et quamvis ad valorem sufficeret, ut aliqui voluerunt, dolor naturalis; non tamen ad recipiendam gratiam, ad quam nisi per dolorem supernaturalem, non disponitur subiectum. Iuxta quod fitendum est, quod si intentio inanis gloriæ influat in dolorem, non conficitur Sacramentum; vel si conficiatur, gratiam non confert: in quo nullum inconueniens est; si enim deficit materia, Sacramentum deficere necesse est; etsi dispositio requisita ad effectum non adsit, effectum existeret non est possibile.

74 Est tamen advertendum; quod licet intentio inanis gloriæ ita procedat, ut possit influere in dolorem; contingere potest, ut non influat: in quo casu dolor ab illa non vitabitur: potest autem contingere, si ex intentione inanis gloriæ eligat quis per actum reflexum dolorem supernaturalem, posteaque eliciat dolorem ex gratia Dei, & motivo supernaturali: tunc enim electio consistens in actu reflexo vitabitur ab intentione; ipse tamen dolor est purum obiectum electionis, & non effectus; ac proinde ab electione non vitatur. Sic multoties contingit, ut quis ob inanem gloriam velit audire sacrum, vel orare: & tamen in discursu orationis, vel auditionis sacri elicit aliquos actus bonos supernaturales; quia scilicet, licet sint obiecta actus pravi in executione ab illo non procedunt; sed ex gratia Dei, & motivo supernaturali.

75 Ad id quod dicitur de Baptismo: responderetur, ad valorem Sacramenti, & ad recipiendum characterem sufficere voluntatem illa recipiendi, quæ non necessario est supernaturalis, aut bona, ut constat in hæreticis; quos conficere Sacramentum, certum est; & tamen in eis nullus datur actus supernaturalis: ad gratiam autem recipiendam etiam requiritur in adulto dolor supernaturalis; quo deficiente recipit quidem Sacramentum, & characterem; non tamen gratiam. Si autem asseratur ad gratiam recipiendam, non requiri dolorem supernaturalem, etiam si actus sit naturalis, & malus venialiter, recipitur gratia; quia solum comparatur, ut

conditio elevabilis ad gratiam, & characterem: ceterum in Baptismo, sicut in poenitentia affectus inanis gloriæ non semper influit in dolorem, aut in voluntatem recipiendi Baptismum; quia propter cum inani gloria multoties recipitur gratia.

76 Neque inconueniens reputamus, si ad gratiam recipiendam non requiri actum supernaturalem, adultum aliquando consequi gloriam per modum hæreditatis, & non per modum coronæ: Nam etiam si iuxta communem sententiam non recipiatur gratia Baptismi, nisi subiectum per actum supernaturalem disponitur; cum iste non necessario sit actus charitatis, sine quo iuxta sententiam D. Thomæ non datur meritum de condigno vitæ æternæ; asserendum est, quod si adultus recipiat Baptismum cum sola attritione supernaturali, & statim moriatur, non recipit gloriam per modum præmij correspondentis merito de condigno: quamvis distinguatur à parvulis, quia per proprium actum ad gratiam se disposuit.

77 Ex dictis infertur intentionem finis alias honesti connexam cum electione mediij mali, vel quia unicum est, vel quia aliud non apparet, esse in honestam; & consequenter nullam retinere bonitatem ex fine & probatur; quia talis intentio est volitio saltem virtualis mali mediij; ergo inficiatur illius malitia. Secundo: quia finis hic, & nunc connexus cum pravo medio, non potest attingi ut bonus, quia afficitur mala circumstantia; ergo non potest tribuere bonitatem intentioni. Secundo infertur intentionem finis honesti, ita efficacem esse, ut etiam si solum esset medium in honestum ad illum consequendum, ex vi illius eligeretur, etiam esse in honestam. Quod eadem ratione probatur: quia scilicet est volitio virtualis mediij in honesti; & quia finis attingitur ut affectus prava circumstantia.

78 Tertio infertur; quod quando intentio respicit finem, qui vndeque apparet honestus, & postea supervenit cognitio, qua apparet medium unicum necessarium ad talem finem obtinendum esse in honestum, intentio quæ in primo instanti fuit honesta, redditur in honesta: & iuxta nostra principia, eadem permanere non potest. Et probatur; eo ipso quod cognoscat, finem non posse consequi, nisi per medium in honestum, non potest concipi ut honestè consequibilis: sed in-

tentio finis in hoc nescit consequibilis cogniti, ut talis non potest esse honesta; ergo superveniente cognitione intentio honesta manere non potest. Secundo: intentio in primo instanti erat honesta, quia regulabatur dictamine, quo intendens iudicabat finem esse undeque honestum: sed superveniente cognitione unius mediij pravi, non potest permanere illud dictamen; cum iam cognoscatur finis non consequibilis nisi per medium pravam, & consequenter ut in honeste consequibilis; ergo non potest permanere intentio bona. Tercio: si in primo instanti conciperetur finis ut connexus cum malo medio, non posset intendi per actum bonum, ut nuper dicebamus; ergo superveniente postea cognitione, intentio bona perseverare non potest.

79 Tandem inferitur, quod intentio finis honesti, qui potest consequi per medium honestum, & per medium inhonestum, potest esse bona: si tamen eligatur medium in honestum, perseverare non potest. Prima pars probatur: quia talis finis nulla mala circumstantia vitiatur, & honeste potest consequi; ergo potest honeste intendi. Secunda vero probatur: nam finis, ex quo operans movetur ad eligendum malum medium, hic, & nunc afficitur mala circumstantia influenti in electionem; ergo hic, & nunc posita electione mali mediij, intentio honesta perseverare non potest. Et hæc de isto dubio applicanda litteræ Magistri in 2. dist.

\*\*\*



## ARTIC. VIII.

*Utrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem?*

**Conclusio est affirmativa.**



\*\*\*\*\*  
 \*sos ososososos osososososososos\*  
 \* (t) (t) (t) (t) (t) (t) (t) (t) \*  
 \*sos ososososos osososososososos\*  
 \*\*\*\*\*

## ARTIC. IX.

*Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum?*

**Conclusio est negativa de actu procedente à ratione deliberativa.**

## DUBITATUR VI.

*Utrum possit dari actus indifferens secundum individuum?*

### §. I.

*Aliqui a praeferantur, & supponuntur, & referuntur sententiae.*

**S**upponimus dari actus indifferentes secundum speciem; quod cum D. Thoma docent communiter Theologi: probaturque eius ratione: plures dantur actus indifferentes secundum obiectum, scilicet illi; quorum obiectum neque dicit convenientiam, neque disconvenientiam ad rationem; ut levare festucam de terra, ire in agrum, &c. sed hi sunt indifferentes secundum speciem; ergo: minor constat: quia species actus ab obiecto desumitur; ergo si aliqui ex obiecto sunt indifferentes, tales sunt secundum speciem.

2 Contra hanc tamen veritatem obstat argumentum primum D. Thomae art. 8. cuius solutio difficultate non caret. Argumentum sic procedit: Malum est privatio boni secundum Augustinum: sed privatio, & habitus sunt opposita immediate, secundum Philosophum; ergo non est aliquis actus, qui secundum speciem suam sit indifferens, quasi medium existens inter bonum, & malum. Cui sic responder: Ad primum dicendum: quod duplex est privatio, quædam quæ consis-

tit



tit in privatum esse: & hæc nihil relinquit, sed totum aufert, vt cæcitas totalitèr aufert visum, & tenebræ lucem, & mors vitam: & inter hanc privationem, & habitum oppositum, non potest esse aliquod medium, circa proprium susceptibile. Est autem alia privatio, quæ consistit in privari: sicut ægrotudo est privatio sanitatis, non quod tota sanitas sit sublata, sed quod est quasi quædam via ad totalem ablationem sanitatis, quæ sit per mortem: & ideo talis privatio cum aliquid relinquit, non semper est immediata cum opposito habitu: & hoc modo malum est privatio boni; vt Simplicius dicit in Commento super librum Prædicamentorum: quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit: vnde potest esse aliquod medium, inter bonum, & malum.

3 Quæ solutio duas patitur difficultates: Prima, quod malitia moralis nihil relinquit bonitatis in actu, vt supra diximus; ergo non est privatio in fieri. Secunda est: quod ex eo quod malum morale, non destruat totum bonum oppositum, rectè inferitur; quod inter bonum, & malum detur medium participans ab utroque; sicut ex eo quod ægrotudo est privatio sanitatis, rectè inferitur, quod detur subiectum, partim sanum, & partim infirmum: non tamen deduci potest, quod detur medium, neque bonum, neque malum, sed indifferens: sicut non inferitur dari subiectum, quod neque sit sanum, neque infirmum: non ergo Divus Thomas solvit argumentum.

4 Obstat secundo: quod bonum, & malum sic comparantur ad actus voluntatis, sicut veritas, & falsitas ad actus intellectus: sed actus intellectus, necessariò est verus, vel falsus, & non indifferens; ergo similiter actus voluntatis necessariò est bonus, vel malus, & nullus indifferens. Obstat tertio; quod obiectum cuiusque actus est determinatè bonum, vel determinatè malum; ergo nullus actus est indifferens secundum speciem. Antecedens probatur: nam omne obiectum, vel est conforme rationi determinatè, vel caret huiusmodi conformitate; inter hæc enim non datur medium: si est determinatè conforme, est determinatè bonum; si autem conformitate caret, determinatè est malum; ergo.

5 Ad primam difficultatem contra solutionem D. Thomæ, respondetur concedendo nihil relinquere rectitudinis formalitèr; benè tamen radicalitèr in ratione, principijs practicis, & synderesi, quæ peccatum non extinguit, sed obnubilat. Quomodo autem hoc sufficiat ad privationem in fieri, explicatur infra, quæst. 73. Ex quo rectè intulit D. Thomas relinquere locum, vt actus ex aliquo capite, & principio sit bonus saltem materialitèr; & consequenter vt possit dari actus nullam habens bonitatem, aut malitiam ex obiecto. Per quod constat ad secundam difficultatem.

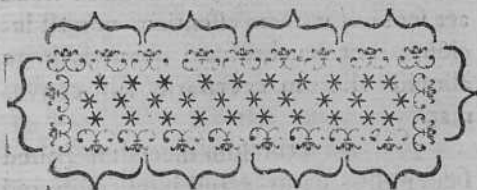
6 Hoc ipsum argumentum aliter solvitur à D. Thoma, quæst. 2. de Malo, art. 5. ad 3. asserendo, bonum, & malum opponi contrariè. Tertiò responderi potest; quod licet inter privationem, & habitum, non datur medium in re: datur tamen facta aliqua reduplicatione; & sic contingit in præsentia; actus enim præcisivè à circumstantijs potest non esse bonus, aut malus, licet in re, & in individuo omnis actus sit bonus, vel malus: sicut aer secundum suam essentiam non est lucidus, aut tenebrosus; quamvis in re aliquid illorum necessariò illi conveniat.

7 Ad secundum dicendum: quod sicut nullus datur actus intellectus, qui in re non sit verus, aut falsus; ita nullus datur actus voluntatis, qui in individuo non sit bonus, aut malus: cæterum sicut actus intellectus enuntiatus futurum contingens præcisivè à decreto, neque verus est, neque falsus; ita actus voluntatis præcisivè à circumstantijs potest non esse bonus, aut malus. Ad ultimum negandum est antecedens. Ad probationem; distinguendum est; est conforme, vel caret conformitate in re, & attentis omnibus circumstantijs; concedo antecedens: præcisivè ab illis, nego antecedens, & consequentiam: nam ire in agrum potest esse conforme rationi, si fiat propter bonum finem; atque adeò ex se licet præscindat; non tamen caret conformitate.

8 An autem hæc indifferentia sit species moralitatis, dubium est, de quo latè M. à Sancto Thoma, disp. 9. art. 6. cui negativè respondendum est iuxta communem sententiam Thomistarum,

rum, quam sequitur prædictus Magister, asserentium in individuo solum reperiri duas species moralitatis; bonitatem scilicet, & malitiam: id autem, quod in individuo esse non potest, nequit esse species completa, aut incompleta contenta sub genere reali, quale est moralitas: unde hæc indifferentia est ipsa entitas phisica actus liberi susceptiva bonitatis, & malitiae, sicut indifferentia in homine ad colorem, & eius carentiam, nihil est reale ab essentia hominis distinctum, quæ ex se nihil horum dicit.

9 Hoc posito: prima sententia est affirmativa: quam tenet Scotus in 2. dist. 7. §. *Ad solutionem*, & dist. 41. q. unica, & quodlibeto 18. art. 1. quem præter eius discipulos sequitur Vazquez, disp. 52. cum alijs Recentioribus. Secunda est negativa, quam docet D. Thomas in præfati, & sequuntur Belarminus, Suarez, & Azor, quos inter alios refert M. à Sancto Thoma. Horum aliqui, quos referunt, & sequuntur Patres Salmanticenses, asserunt per accidens dari posse actum indifferentem in individuo.



## §. II.

*Statuitur conclusio.*

10 **N**ON potest dari actus humanus, & liber, qui in individuo omnibus circumstantijs consideratis non sit bonus, vel malus. Probatur ratione D. Thomæ: omnis actio, cuius obiectum est indifferens, ordinata in bonum finem est bona, non ordinata est mala: sed in individuo, & in re inter ordinari, & non ordinari non datur medium; ergo neque inter actum bonum, & malum, quantumvis indifferentem ex obiecto. Consequentia est bona, & minor certa, & maior pro prima parte, quam Authores oppositi non negant. Pro secunda verò probatur: omnis actio habens obiectum indifferens non ordinata in bonum finem est otiosa: sed omnis actio otiosa est mala; ergo om-

nis actio non ordinata in bonum finem est mala.

Maiores, & minores sunt probandæ: minor probatur: omne verbum otiosum est malum, & in die iudicii puniendum; ut colligitur ex illis verbis Matthæi 12. *Dico autem vobis, quoniam omne verbum otiosum, quod loquuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicii*: unde D. Gregorius homilia 6. in Evangelia inquit: *Mecum vos admoneo, ut ab otioso sermone parcamus, inutiliter loqui declinemus, inventum verba non defluant*: cum iudex dicat, omne verbum otiosum, &c. ergo similiter omnis actio otiosa. Consequentia probatur: quia in actione otiosa non minus inutiliter consumitur tempus, neque minus vanè occupatur potentia, quam in verbo otioso. Secundo: quia actio ceteris paribus quid maius est, quam verbum; ergo illam inutiliter exercere peius est, quam verbum otiosum: quod est argumentum Hieronymi in Psalmum 16. Si de verbis otiosis redditur ratio, quanto magis de operibus, quæ maioris momenti sunt. Minor verò probatur: quia illud dicitur otiosum, iuxta Gregorium ubi proximè, quod iusta caret necessitate, vel piæ intentionis utilitate: sed actio terminata ad obiectum indifferens, non ordinata in finem honestum iusta caret necessitate, & piæ intentionis utilitate, etiam si ad finem inhonestum non ordinetur; ergo est otiosa. Secundo: quia illud dicitur otiosum, quod est inutile ad finem; sicut medicina dicitur otiosa, quæ inutilis est ad inducendam sanitatem; & similiter calamus, qui ad scribendum deservire non potest; ergo actio illa est otiosa genere morali, quæ ad finem agentis moralis, quod est bonum rationis, non conducit: cumque ad huiusmodi finem actio non bona, non conducatur, erit otiosa.

11 Ex quibus exclusa manet solutio aliquorum asserentium actionem, aut verbum otiosum non esse peccatum: neque hæc adducenda ad iudicium, ut premianda, vel punienda: oppositum enim indicatur testimonio adducto, & ex SS. Patribus colligitur. Similiter exclusa manet aliorum solutio constituentium discrimen inter verbum, & opus: cum eadem sit utriusque ratio; & Hieronymus ex verbis ad opera argumentum desumat.

*Communis*



12 Communior solutio est, quod actus ad finem honestum non ordinatus, si fiat propter commoditatem naturæ, non est otiosus, aut inutilis, qui tamen non est bonus. Sed hæc etiam impugnatur: quia per commoditatem naturæ, vel intelligitur conservatio vitæ, & sanitatis; vel delectatio corporea: Si primum; actus ille habet finem honestum; nam conservatio vitæ, & sanitatis, & sustentatio corporis ordinata, est honesta, & conformis rationi. Quod docuit D. Thomas, art. 9. ad tertium: *Hoc ipsum, quod aliquis agit ordinatè ad sustentationem, vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo, qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis.* Insuper, homo ut particeps rationis subvenire debet indigentis naturæ, ad ipsumque spectat ea, quæ pertinent ad partem vegetativam, & sensitivam, eius arbitrio subiecta disponere: ergo propter hoc operari honestum est, si non excedat ordinem rationis; qui actus nascuntur ex amore naturali erga nos, qui bonus est moraliter.

Si verò per commoditatem naturæ intelligatur delectatio corporea, falsum est: nam homo deliberatè operans propter delectationem, more brutorum operetur; ut autem tanquam rationalis operatur, debet ordinare delectationem ad operationem, non è contra: cum delectatio ex natura rei sit propter operationem; quia ut ait D. Thomas supra quest. 4. art. 2. ad 2. *Divinus intellectus, qui est institutor naturæ, delectationes apposit propter operationes: qui ergo eligit operationem propter delectationem, inordinatè operatur.* Undè propter delectationem cibi illum fumere, peccatum est: quod docuit Augustinus, lib. 10. Confessionum, cap. 32. illis verbis: *Cum salus sit causa edendi, & bibendi, adiungit se tanquam pedisequa periculosa inmunditas, & plerumque praire conatur, ut eius causa fiat, quod salutis causa me facere, vel dico, vel volo: ubi tanquam peccatum timet multoties praire delectationem ut finem comestitionis.* Quod clarius explicat cap. 33. illis verbis: *Sed delectatio carnis meæ, cui mentem meam enervandam non oportet dari sæpè me fallit, dum rationem sensus non ita comitatur, ut patienter sit posterior; sed tan-*  
Mag. Bolívar, t. 2.

rum quia propter illam meruit admitti, præcurrere; aut ducere conetur: ita in his pecco non sentiens; sed postea sentio: & paulò infra: *Cum mihi accidit, ut me amplius cantus, quam res, quæ canitur moveat, me peccasse confiteor: & D. Thomas 2. 2. quest. 168. art. 1. ad 2. docet esse peccatum ponere finem in delectatione ludi.*

13 Confirmatur: quoties homo ex deliberatione operatur, tenetur operari propter bonum rationis, sed eliciens actum ex obiecto indifferenter, ad alium finem non ordinatum, non operatur propter bonum rationis: ergo peccat. Maior, quam negant Adversarij, probatur primò: quoties homo ex deliberatione operatur, tenetur operari ut homo, & secundum quod à brutis distinguitur: ergo debet operari propter finem sibi proprium; nimirum bonum rationis; non propter delectationem, vel alium finem sibi, & brutis communem. Secundo: tenetur operari iuxta inclinationem, & exigentiam naturæ rationalis, secundum quam operatur; sed hæc est in finem honestum, & bonum rationis: ergo tenetur operari in ordine ad istum finem. Tertio: tenetur operari prudenter: ergo propter finem honestum. Antecedens probatur; quia tenetur operari conformitèr ad dictamen rationis. Consequentia verò etiam probatur: quia recta ratio, & prudentia dicat, quod in omni libera operatione resplendat pars rationalis: ergo si tenetur operari prudenter, tenetur talitèr operari, quod in omni eius operatione pars rationalis resplendat; hoc autem non contingeret, si operatio in finem rationis saltem virtualitèr non ordinaretur; tunc enim homo operaretur propter delectationem, in quo brutis assimilatur.

Quartò: quoties homo deliberatè elicit operationem, illam elicit cum subordinatione ad rationem: ergo tenetur apponere finem rationis; ad illam enim pertinet gubernare, & dirigere operationes partis inferioris; & consequenter illas ad proprium finem ordinare: quod ex ipsa natura boni delectabilis colligitur: est enim inferius honesto, & ad illud ex natura sua ordinatum: & propter hanc rationem soli parti rationali competit esse

regulam partis sensitivæ, vt scilicet ei non aliter, quam iuxta regulas rationis provideatur. Ex quibus doctrina Adversariorum afferentium non teneri hominem deliberatè operantem apponere finem rationis, aut ex principijs boni honesti operari, manet exclusa: nam ratio, & principia practica sunt homini collata, vt iuxta illa operetur, quotiescunque deliberatè operatur: vndè sicut artifex tenetur iuxta regulas artis operari; quod si non faciat, defectus artificij ipsi imputabitur, quod necessariò erit defectuosum, si non sit regulis artis positive conforme: pariter in moralibus.

[illegible]

§. Vltimus.

*Solvuntur argumenta.*

14 **P**RIMO Arguitur authoritate Hieronymi, epistola 89. vbi inter bonum, & malum admittit medium, docetque indifferens esse ambulare, sputis reumata facere, &c. Hoc tamen argumentum esse inefficax, plures ex Adversarijs fiunt: Prima solutio communis Thomistarum est, opera recensita esse indifferentia ex obiecto; non tamen in individuo. Cui non obest docere Hieronymum, quod si quis illa fecerit, neque iustitiam habebit, neque iniustitiam: quod ad individuum pertinere videtur. Non, inquam, obest: nam etiam in individuo verum est non esse bona, nec mala ex obiecto: cum quo componitur ex circumstantiis habere bonitatem, vel malitiam. Secundo alij respondent, loqui Hieronymum de indifferentia, quæ mediat inter meritum, & demeritum vitæ æternæ: inter opera enim ad salutem conducentia, & à via salutis deviantia, dantur opera merè naturalia bona bonitate morali; quod nostræ sententiæ non opponitur.

15      Secundo ratione arguunt multipliciter: Primò; datur actus indifferens secundum speciem; ergo in individuo: quia species salvari non potest nisi in aliquo individuo. Secundo: non datur præceptum de operando propter bonum finem; ergo ex defectu ordinationis in finem honestum non redditur actus malus. Antecedens probatur: quia hoc præceptum, neque est naturale, neque positivum: non primum; quia ad nullum præceptum Decalogi reducitur: non secundum; quia ex Scriptura non colligitur. Tertio: fricare manus tempore frigoris ad illum expellendum sine alio fine, neque est bonum, neque malum: non bonum; quia non potest assignari virtus ad quam pertineat. Tum etiam; quia esset materia voti, quod falsum est. Non malum: quia esset sufficiens materia confessionis; quod etiam est falsum; ergo est indifferens etiam in individuo.

16 Ad primum, cum Da  
Thoma in solutione ad primum negan-  
da est consequentia : dicitur enim ac-  
tus secundum speciem indifferens, quia  
ex objecto non habet quod sit bonus,  
vel malus ; quod etiam de actu in in-  
dividuo verificatur : hoc autem non suf-  
ficit, ut in individuo sit indifferens ;  
ad hoc enim requirebatur, quod ex  
circumstantiis esset indifferens : quod  
est impossibile propter dicta. Ad se-  
cundum negandum est antecedens : &  
ad probationem dicimus : esse præcep-  
tum naturale ; deducique ex testimo-  
nio adducto iuxta Patrum explicatio-  
nem : inferitur etiam ex ratione facta :  
sicut enim agentia naturalia ad pro-  
prium finem determinantur ab autho-  
re naturæ per innatam inclinationem,  
actusque non conformes huic inclina-  
tioni monstruosi sunt ; pariter agentia  
intellectualia per præcepta, & leges,  
ad proprium finem diriguntur : & cum  
finis rationalis naturæ sit bonum ho-  
nestum ; ex vi legis tenetur in omni  
operatione deliberata hunc finem ha-  
bere ; aliàs actio erit monstruosa mo-  
raliter.

Ad quod ex præceptis Decalogi  
reducatur, non est ita certum: Alij af-  
ferunt pertinere ad præceptum charita-  
tis, vi cuius iubemur omnia in Deum  
saltem

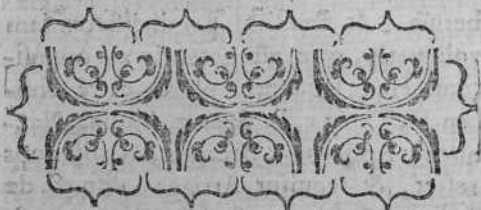


saltem mediâ ordinare: alij asserunt pertinere ad præceptum temperantiæ, quo iubemur, iuxta mensuram vii rebus his indifferentibus: alij asserunt, quod sicut datur præceptum non prodigendi pecunias; datur etiam non consumendi tempus in actibus otiosis: alij tandem docent reduci ad præceptum diligendi se ipsum, quo iubetur homo suam dignitatem diligere, non assimilari brutis, & operari ut homo. Ex quibus etiam constat ad quam virtutem pertineat. Ad tertium dicimus, fricare manus, si ordinatè fiat, esse conforme rationi; pertinereque ad amorem ordinatum sui. Neque sequitur esse materiam voti: quia hoc debet esse de meliori bono: Si verò inordinatè fiat, est peccatum, & sufficiens materia confessionis: quia tamen hæc inordinatio non facile percipitur; adhibenda est certior materia.

17 Tandem instatur contra dicta: actus tendens in obiectum indifferens ex motivo indifferenti non redditur malus per hoc, quod non ordinetur in finem honestum; ergo doctrina tradita non subsistit. Antecedens probatur: omisio ordinationis, esto mala sit; non inficit actum; ergo ab illa non redditur malus. Probatur antecedens: omisio ordinationis non est causa neque effectus actus; ergo à tali omissione non potest infici. Secundo: esto actus ex obiecto indifferens à reflexa ordinatione reddatur bonus, & ab omissione ordinationis malus; manet intrinsicè indifferens; ergo datur actus quoad intrinseca indifferens. Tertio in sententia admittente puram omissionem necessariò fatendum est aliquod exercitium voluntatis in individuo indifferens, nimirum omisio pura actus mali; ergo idem potest dici de actu. Quarto: si quis se formando opinioni oppositæ eliciat actum ex obiecto indifferentem sine ordine ad bonum finem, non peccat; sequitur enim opinionem probabilem: & alias non elicit actum bonum; ergo in individuo indifferentem.

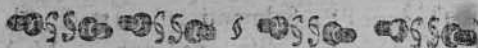
18 Ad primum respondeatur negando antecedens. Ad probationem iterum negandum est antecedens: & admissio non esse causam, aut effectum actus negandum est ab omissione non infici; est enim obiectum, saltem indirectè per actum attractum; sicut qui celebrat sine vestibus sacris peccat, non quia ce-

lebrat, non quia non assumit vestes; sed quia celebrat sine vestibus: actus enim quo tunc vult celebrare, indirectè attingit omissionem vestium. Ad secundum negandum est solùm extrinsicè esse bonum, aut malum: elicere enim actum ex obiecto indifferentem ordinatum ad bonum finem est conforme rationi non solùm ratione extrinsecæ ordinationis, sed ratione sui: & similiter est malus, si ordinatione careat. Ad tertium dicatur cum Illustrissimo Godoy infra quæst. 71. disp. 21. §. 8. num. 70. omnem puram omissionem esse malam, quia caret debito fine. Vel dicatur cum alijs; puram omissionem, cum non sit operatio, bonum finem non deberi; atque adeò inconueniens non esse dari puram omissionem in individuo indifferentem. Sed præstat prima solutio. Ad vltimum dicatur hominem sic operantem elicere actum bonum; habet enim iudicium prudens, quo iudicat licitum esse sic operari, & ex conformitate ad illud redditur actus bonus. Videatur M. à Sancto Thoma ubi supra. Et hæc de hoc dubio.



## DVBIVM VII.

*Per quid constituatur actus in ratione liberi.*



### §. I.

*Aligua prænotantur, & referuntur sententiæ.*

**Q**UIA Multoties difficultatem istam tetigimus, cuius notitia non parum lucis afferet, ut cognoscatur moralitatis natura: placuit ex professo eam explicare. Pro quo sciendū est: quod duplex in voluntate

reperitur libertas : alia, qua in actu primo libera constituitur, consistens in eius indifferentia ad agendum, & non agendum, quam esse necessariam ad actus libertatem est communis Theologorum sententia contra Jansenium, lib. 6. de Gratia Christi, quem sequitur Vincentius Lenz, de Libero arbitrio, lib. 2. cap. 6. quibus consentit Cæsar Baninus cum pluribus ex Novatoribus in suis exercitationibus, & novissimè Franciscus Mazedo, questione unica, de Mente Summi Pontificis Innocentij X. contra propositiones Jansenij, quos optime ex doctrina D. Thomæ refutatos reperies apud M. Goner, disp. 2. de Voluntario, art. 3. Alia est libertas, qua in actu secundo voluntas libera constituitur, seu qua actus est, & dicitur liber, de qua præsens difficultas procedit. Circa quam.

2 Prima sententia docet, actum humanum esse liberum, quatenus coexistit voluntati potenti illum omittere, esseque ex se indifferentem attentis intrinsicis prædicatis, ut exerceatur à potentia indifferenti ad eius omissionem, vel impotenti ad illam. Ex quo inferunt huius sententiæ Authores, actum denominari liberum, & constitui per indifferentiam voluntatis, quæ est potentia ad oppositum. Hanc sequuntur plures extra scholam D. Thomæ, P. Suarez, Molina, Vazquez, Amicus, & Becanus, & alij, quos refert, & sequitur Arriaga, disp. 8. de Anima, sectione, & subiectione 4. & Oviedo contrav. 12. punct. 8. quam ut probabilem defendit M. Curiel in præsenti.

3 Secunda sententia docet actum constitui liberum per aliquid ipsi intrinsicum, quam ut omnino conformem menti D. Thomæ optime explicant, & defendunt PP. Salmanticenses, tract. 10. de Voluntario, disp. 13. dub. 4. M. à Sancto Thomæ 1. p. quæst. 12. disp. 14. art. 2. & in præsentibus dub. 2. Zumel, Montelinos, Navarrete, & communiter Recentiores Thomistæ, quos referens sequitur Gregorius Martinez in præsentibus. Eandem sequuntur Franciscus Felix, de Actibus humanis, cap. 1. difficult. 7. Grados, contrav. 2. tract. 9. disp. 2. & quidam Recentiores Salmanticenses. Hi tamen Authores divisi sunt : alij asserunt libertatem esse modum realiter superadditum substantiæ actus : sic PP. Salmanti-

censes ubi proximè, quos aliqui Thomistæ sequuntur : alij asserunt esse prædicatum essentialiter actus, illum essentialiter constituens, & distinguens : sic communiter docent Authores extra scholam D. Thomæ : alij denique docent esse quidem prædicatum identificatum cum actu, non essentialiter, sed pertinens ad eius individuationem : sic sentire videtur M. à Sancto Thomæ, ubi supra.

Tertia sententia potest esse quorundam Recentiorum asserentium esse possibiles actus liberos præcisè extrinsecè ab indifferentia voluntatis, & liberos ex prædicatis intrinsicis : de facto autem alios esse extrinsecè liberos, & alios intrinsicè.

\*\*\*\*\*  
 \*os ososososos osososososososos\*  
 \*E(+)+E(+)+E(+)+E(+)+E(+)+E(+)\*  
 \*ososososososososososososososos\*  
 \*\*\*\*\*

## §. II.

*Statuitur prima conclusio.*

4 **L**IBERTAS actus non est extrinseca denominatio, sed prædicatum ipsi intrinsicum. Hæc conclusio est contra primam sententiam, quam latè, & eruditè probant PP. Salmanticenses ubi supra. Pro nunc tamè nobis sufficiat ratio M. à Sancto Thomæ, quæ sic procedit : Actus elicited à voluntate potente ad oppositum aliter ab ipsa intrinsicè egreditur, & cum maiori dependentia, quam si esset impotens ad eius omissionem : sed per hoc sufficienter constituitur liber ; ergo per aliquid intrinsicum. Minor, & consequentia constant : nam maior intrinseca dependentia actus liberi à potentia elicente illum à necessario distinguit ; ergo per hæc sufficienter constituitur : cumque hæc intrinseca sit per aliquid intrinsicum constituitur liber. Maior autem probatur : actum sic egredi à potentia, ut potuerit non egredi, sic existere, ut voluntas possit ab illo cessare, maiorem arguit intrinsecam dependentiam à voluntate, quam si egrederetur ab illa impotenti



fenti ad oppositum; distinctumque influxum in voluntate petit: quod à simili convincitur: per hoc enim, quod creatura sic existat, & à Deo producat, ut possit non produci, & semel existens possit in nihilum redigi, maiorem habet dependentiam à Deo, quam si non posset non produci, aut semel producta, non posset non conservari; distinctumque influxum arguit in omnipotentia divina; ergo verum est assumptum.

5. Confirmatur, & explicatur, simulque evertitur oppositum fundamentum: Deum cognoscere convenientias, & rationes sufficientes, ex quibus possit moveri ad non producendam creaturam, non conducit positivè ad eius productionem Deum alliciendo: Deus insuper producit creaturam per omnipotentiam ea ratione, qua ipsam continet; non ea ratione, qua est potens ab eius productione cessare: quod præcipue iuxta Adversarios negari non potest: & tamen creatura ita egreditur ab omnipotentia divina, ut ex intrinsicis petat in Deo cognitionem potentem ipsum dirigere ad illam non producendam, & potentiam, seu libertatem ad omissionem productionis; cum ab intrinseco sit contingens; ergo similiter quamvis cognitio proponens voluntati motiva ad omittendum, non alliciat positivè ad elicientiam actus, neque hic à voluntate procedat, nisi quatenus in ea continetur; tamen actus, qui à voluntate procedit instructa cognitione indifferenti proponenti motiva ad elicientiam actus, & eius omissionem, hanc indifferentiam in voluntate ab intrinseco petit: & ratio omnium videtur esse, quod indifferentia potentiae, & dominium supra actum, arguit in ipsa perfectionem explicandam in exercitio actus, & in influxu in ipsum.

6. Confirmatur secundo ad hominem contra Recentiores Complutenses nobis adversarios: ipsi enim tract. de actibus humanis, disp. 5. cap. 4. asserunt, per actum liberum voluntatem se determinare; secus per necessarium: se autem determinare apud ipsos in eo stat, quod actus liber supra se ipsum reflectitur, & voluntas medio illo vult se velle; quod per actum necessarium non facit: sed actus, quo voluntas vult solum obiectum, & actus, quo vult ob-

iectum, & simul se velle, sunt necessario intrinsece distincti; ergo actus necessarius, & liber.

7. Confirmatur tertio: iuxta adversarios, si posito iudicio indifferenti Deus prædeterminaret voluntatem ad actum, evaderet necessarius, qui alias liber esset: sed actus, ad quem Deus prædeterminat, non potest, non distinguere quoad intrinseca ab actu non prædeterminato: voluntas enim non prædeterminata distincto influxu concurrat ad actum, atque prædeterminata: illa enim se determinat, & eius influxu præstat, quod cum prædeterminatione præstaret Deus; ergo actus necessarius, & liber intrinsece distinguuntur. Quod si hoc negetur; necessario fatendum videtur, quod sua prædeterminatione Deus concursus voluntatis in actum non variat; atque adeo neque libertatem ab actu tollit.

8. Tandem confirmatur: hominem liberè operari sub experientia ipsius hominis cadit, ex qua libertas arbitrij contra hæreticos deducitur: at hæc non deduceretur iuxta Adversarios, si actus liber, & necessarius, non distinguerentur quoad intrinseca; ergo quoad intrinseca distinguuntur. Minor probatur: posito iudicio indifferenti, si voluntas prædeterminetur à Deo, elicit actum necessarium; si verò non prædeterminetur, liberum, iuxta ipsos: at, ultra indifferentiam iudicij in actu primo, solum cadit sub hominis experientia elicientia actus; non verò prædeterminatio; quia hæc, vel solum est decretum divinum, quod sub experientia non cadit; vel etiam si sit qualitas intrinseca, cum non sit vitalis actus; sed mortua quædam, ut ipsi asserunt, dispositio sub experientia cadere non potest; ergo si in elicienti a actus, & in ipso actu nulla est diversitas, non potest homo experiri, an liberè, vel necessario eliciat actum.

9. Neque dici potest, solum cadere sub experientia libertatem in actu primo, non verò in actu secundo. Tum, quia neque hæc experiri potest; cum præter indifferentiam iudicij includat essentialiter, iuxta Adversarios, & constitutivè carentiam prædeterminationis; quæ sub experimento non cadit. Tum etiam; quia non solum cadit sub experientia libertas in actu primo, sed etiam in actu secundo: cum homo

evidenter cognoscat, non solum posse peccare, sed de facto peccare; ad quod non sufficit libertas in actu primo; sed necessarii est libertas in actu secundo. In nostra autem sententia facile intelligitur sub experientia cadere libertatem in actu secundo: cum enim libertas in actu primo, indifferentia iudicii, seu expeditio ad operandum, & non operandum sub experimento cadat, & alias posita indifferentia iudicii actus voluntatis, non possit non esse liber, facile cognoscitur operationem esse liberam: asserentes autem cum indifferentia iudicii posse voluntatem necessitari, experientiam, quam fateri tenemur, salvare non possunt; nisi elicientia actus liberi distincta sit ab elicientia actus necessarii, & hæc aletas sub experimento cadat.

10 Contra conclusionem arguitur primo: libertas in indifferentia consistit: sed actus est quoad intrinseca determinatus; ergo per nihil intrinsecum potest constitui liber. Confirmatur: eisdem existentibus principiis, à quibus dependet actus, quocumque alio variato, idem, & quoad intrinseca invariatus perseverat: sed deficiente indifferentia voluntatis manent eadem principia, à quibus per se dependet actus; ergo manet idem quoad intrinseca invariatus. Probatur minor: deficiente cognitione retrahente ab elicientia actus, seu alliciente ad eius omissionem deficit indifferentia voluntatis: sed hac cognitione deficiente manent principia, à quibus per se dependet actus: cum maneat voluntas, & cognitio ad eius elicientiam alliciens; ergo.

11 Respondetur distinguendo maiorem: libertas in actu primo, concedo maiorem: in actu secundo, nego maiorem, & omitta minori, neganda est consequentia: alia est enim libertas voluntatis, & alia libertas actus: prima in eo consistit, quod voluntas sit indifferens ad actum, & eius omissionem: secunda autem in eo quod actus egrediatur à voluntate indifferenti; quod in egressu ipso diversitatem arguit, quatenus cum maiori dependentia egreditur, & cum maiori subiectione ad voluntatem; & quatenus voluntas suo influxu explicat in actu secundo perfectionem, & dominium, quod supra actum habet. Quid simile in vitalitate reperitur; potentia enim est vitalis, quia potest se movere; actus autem non

ob hoc; sed quia recipitur in principio, & quo egreditur.

12 Ad confirmationem distinguenda est maior; manentibus eisdem principiis formaliter in ratione influentium, concedo maiorem: solum materialiter, & entitative, nego maiorem: & distincta minori eodem modo, neganda est consequentia: deficiente enim cognitione, qua possit voluntas retrahi ab elicientia actus, non explicat suo influxu dominium supra actum, ut in probatione conclusionis dicebamus; atque adeo aliter influit, atque cognitione illa non deficiente.

13 Secundo arguitur: si Deus operaretur ex necessitate naturæ, homo adhuc maneret liber, ut plures docent Thomistæ 1. p. q. 19. art. 8. reducetes libertatem creatam ad efficaciam voluntatis divinæ; ergo creata libertas ex intrinsicis non petit in Deo indifferentiam, & libertatem; & consequenter falsum est, quod omnis creatura ex intrinsicis petit in Deo dominium, & libertatem, ut in ratione supra facta supponimus. Respondetur, quod si Deus operaretur ex necessitate naturæ, non haberet dominium supra creaturas; ipsique subiectio ad Deum deficeret: ex quo Deo, & creaturas prædicata intrinseca deficerent ipsis necessaria; atque adeo neque esset Deus, neque creatura. Quod autem ibi à Thomistis docetur, quod si Deus operaretur ex necessitate naturæ, maneretque Deus, & homo esset possibilis; ipsique conferret eadem auxilia, quæ modo confert, homo liberè operaretur: cuius examen ad locum citatum spectat, & nostræ suppositioni nullatenus opponitur; in qua solum dicimus, quod creatura ex prædictis intrinsicis subijcitur Deo ut supremo Domino.

14 Ex quibus arguitur tertio: in creatura contingentia est prædicatum essenziale; ex quo nullatenus infertur libertatem esse prædicatum essenziale actus; ergo ex eo quod contingentia sit prædicatum intrinsecum, nullatenus infertur libertatem esse prædicatum intrinsecum in actu. Respondetur, concessio antecedenti, negando consequentiam: contingentia enim est prædicatum conveniens creaturæ ex conceptu communi creaturæ, & ex infinita inferioritate ad Deum, & subiectione ad ipsum; atque adeo est prædicatum



dicatum in ipsa essentialiter imbibitum: libertas autem actus, & subiectio ad voluntatem est accidens actus, saltem prædicabiliter: eo quod cum eius species ab obiecto desumatur, & erga idem obiectum possit voluntas actum liberum, & necessarium elicere; hinc est, quod libertas accadat actui: ex eo autem quod contingentia sit prædicatum intrinsecum, ad hominem contra Adversarios arguimus, ut in ratione facta constat: & insuper deducimus potentiam cum dominio operantem aliter influere in actum, atque influens sine tali dominio: ex quo alietas intrinseca in actu deducitur. An autem hæc essentialis debeat esse, vel accidentalis, ex alijs capitibus venari debet.

15 Tandem arguitur: posita indifferentia voluntatis, potest voluntas elicere eundem actum quoad intrinseca, quem eliceret deficiente indifferentia, & solum remanente cognitione proponente motiva ad elicientiam actus: sed talis esset liber, & non per aliquid intrinsecum; ergo extrinseca solum denominatione, desumpta ab indifferentia voluntatis. Minor quoad primam partem constat: actus enim à voluntate indifferenti elicitor, non potest non esse liber: quoad secundam, etiam nota videtur: nam actus ille non distingueretur à necessario per aliquid intrinsecum; ergo neque constitueretur liber. Maior autem, in qua est difficultas probatur: nam Deus potest prædeterminare voluntatem ad eundem actum quoad intrinseca; ergo potest voluntas eundem elicere. Antecedens probatur: tum; quia voluntas eundem continet actum: cum enim eadem maneat, & simul eadem cognitio movens ad elicientiam actus, eundem continet actum, & consequenter ad eundem elicendum potest à Deo prædeterminari. Tum etiam; quia libertas, si aliquid intrinsecum est in actu, est illius modus: sed Deus prædeterminare ad substantiam actus, & non ad modum; si enim semel distinguuntur, non est ratio, quare vnum ab altero separari non possit, neque ad hoc ut Deus non possit in sua prædeterminatione præcindere; ergo potest prædeterminare ad eundem actum: actus enim sine modo, ab actu necessario quoad intrinseca non distinguitur.

16 Confirmatur: pura omisio est libera per extrinsecam denominationem

desumptam ab indifferentia voluntatis, & potentia ad actum omisum; ergo non omne exercitium voluntatis est liberum per aliquid intrinsecum: Ex quo ulterius deducitur actum ipsum liberum sufficienter constitui per extrinsecam denominationem. Antecedens probatur: omisio constituitur libera per id, quod distinguitur ab omissione necessaria, seu à pura carentia actus: sed ab his distinguitur per indifferentiam voluntatis, & potentiam illius ad actum oppositum; ergo per hanc constituitur libera. Minor probatur: omisio libera distinguitur à pura carentia per id, quod addit ad illam: sed solum addit indifferentiam voluntatis, & potentiam ad actum omisum; ergo per hæc à pura carentia distinguitur.

17 Responderetur negando maiorem: Ad cuius probationem negandum est antecedens: & ad huius primam probationem, distinguendum est antecedens; continet eundem actum quoad omnia intrinseca proximè, & expedite, nego antecedens: remotè, concedo antecedens; & nego consequentiam: sicut enim voluntas nulla existente cognitione non potest ad actum prædeterminari, quia licet ipsum phisicè, & remotè contineat; non tamen proximè, & expedite: sic posita indifferentia iudicij prædeterminari non potest ad actum, quem eliceret hæc deficiente; quia licet ipsum remotè contineat, non tamen proximè, & expedite. Neque iuvat, quod maneat eadem cognitio movens ad actus elicientiam: hæc enim in præsentia alterius retrahentis ab elicientia actus aliter movet; non enim determinat voluntatem, sed dominium relinquit voluntati exercendum in elicientia actus: deficiente autem altera cognitione movet determinando, & necessitando voluntatem. Ad secundam probationem, omisla maiori, neganda est minor: quamvis enim substantia actus possit separari à modo; non tamen posito iudicio indifferenti: nam voluntas in obiectum indifferenter propositum, non potest non indifferenter tendere, quod per modum superadditum actui in illa sententia fit: sicut posito iudicio determinato, non potest voluntas non tendere necessario; & ideo posito iudicio determinato, non potest Deus prædeterminare ad actum, & modum libertatis.

18 Ad confirmationem negandum

dum est antecedens : ad probationem, omissa maiori ; neganda est minor : distinguitur enim per novam intrinsecam denominationem, quæ ipsi advenit ex indifferentia voluntatis ad actum omissum, quapropter indifferentiam addit ad puram carentiam : sicut esse exercitium non est denominatio extrinseca desumpta ab indifferentia ; sed carentia actus connotata indifferentia, se ipsa est exercitium interpretativum, seu indirectè ; egreditur, quæ interpretativè à voluntate ; aliàs voluntas sine aliquo exercitio, & solum in actu primo constituta peccaret : similiter se ipsa est libera, connotata indifferentia ; libertate, inquam, non positiva, sed sibi proportionata.



### §. III.

#### *Statuitur secunda conclusio.*

19 **L**IBERTAS actus non est modus ex natura rei ab illo distinctus, seu illi superadditus. Hæc conclusio non est ita communis inter Thomistas, sicut præcedens ; neque mihi ita certa : est tamen probabilior ; traditurque à M. à S. Thoma ubi proximè. Quæ sic probatur : modus superadditus actui est illo posterior ; utpotè in genere causæ materialis, & in alijs generibus ab illo dependens : vel ergo actus ille pro priori ad modum egreditur liberè, vel necessariò : si primum ; ergo modus non est necessarius, ut intelligatur actus liber : si secundum ; ergo per modum non potest constitui liber : implicat enim, quod actus necessarius per aliquid ab ipso egrediens, seu ad illum consequutum constituitur liber.

20 Secundo : vel modus iste sequitur necessariò ad substantiam actus, vel contingenter : si primum, implicat, quod modus necessarius non sit : id enim, quod infallibiliter sequitur ad aliquid non liberum, non potest non esse necessarium ; ac-

tus autem pro illo priori non est liber : ex quo ulterius fit, non posse actum per modum liberum constitui, utpotè necessarium. Si sequitur infallibiliter ad substantiam actus ; inferitur quod actus per suam substantiam distinguatur ab actu necessario cum per suam substantiam inferat modum illum, quem actus necessarius non infert : ex quo etiam fit, quod per suam substantiam sit liber. Si autem dicatur secundum, utpote modum sequi contingenter ad substantiam actus : inferitur voluntatem suam libertatem exercere post existentiam actus in positione modi : ex quo ulterius deducitur, quod modus erit liber, actus autem præexistens necessarius : cum enim præintelligatur existens ad modum, & pro illo priori non intelligatur libertas aliqua, intelligitur necessarius. Et quidem satis difficile apparet, quod efficientia actus intelligatur existens ante exercitium libertatis, & quod necessaria non sit.

21 Tertiò : pro priori ad modum intelligitur actus : & cum de eius essentia sit egredi à voluntate, intelligitur egrediens ab illa ; ergo indifferenti, vel determinata : si primum intelligitur liber ; si secundum, necessarius ; ergo pro priori ad modum intelligitur liber, vel necessarius. Quatto, & hoc ipsum aliter proponitur : pro priori ad modum intelligitur actus egrediens à principio indifferenti ; ergo liber. Antecedens probatur : nam actus per suam substantiam intelligitur egrediens à voluntate regulata per cognitionem : non determinatam ; aliàs esset necessarius ; ergo indifferentem.

22 Recentiores quidam extra scholam D. Thomæ, ut argumento satisfaciant, negant modum libertatis ab actu aliquo modo dependere ; & consequenter negant esse illo posteriorem ; sed simul cum illo existere ; non enim possunt percipere modum esse liberum, si consequatur ad actum : quia etiam ratione durationem actus in hoc instanti, v. g. assentiunt non consequi ad actum, quia libera non esset.

Hæc tamen doctrina insufficiens est, quia falsa, & quia argumentum non solvit. Primum inde convincitur : quia modus actus ad lineam pertinet accidentis, sicut illius duratio, atque adeò de illius ratione est inherere ; cuius inhesionis subiectum quo est actus ; ergo est modus sub-



substantialis possit à substantia, non dependere, modus tamen accidentalis, non potest à re modificata non dependere. Secundum etiam constat; quia quamvis modus non consequatur ad actum, neque ab illo dependeat; tamen potest intelligi substantia actus egrediens à voluntate, non intellecto modo; cum realiter distinguantur: quo posito idem sit argumentum, ut consideranti patebit.

23 Aliter tamen satis probabiliter hæc argumenta dissolvi possunt: Primum, admittendo modum esse posteriorem actu, saltem in genere causæ materialis: pro priori tamen ad modum, non intelligi liberum, neque necessarium; sed ab utroque præscindere. Ad secundum dici potest, sequi contingentem ab substantiam actus secundum se spectatam; sequitur tamen infallibiliter supposita indifferentia voluntatis in actu primo, & substantia actus: voluntas enim indifferens ad actum, & eius omissionem, si semel elicit actum, non potest illum elicere, nisi sub illo modo.

24 Neque inde sequitur, modum istum esse necessarium: sicut enim voluntas est potens ad actum, & eius omissionem, etiam est potens ad modum actus, & omissionem illius: imò extrema indifferentia, non est actus utcumque; sed actus sub modo: voluntas enim indifferens, non solum est potens ad actum, sed actum indifferenter eliciendum; libertas ergo est modus actus terminantis potentiam, & indifferentiam voluntatis. Insuper, esto id quod sequitur ad exercitium voluntatis non liberum positivè, sit necessarium: id tamen, quod consequitur ad actum non liberum præcisivè, potest esse liberum; imò ipsa libertas: nam cum hæc accadat actui; intelligitur pro posteriori ad illum in genere causæ materialis: actus autem pro illo signo intelligitur, non liber solum præcisivè; hoc est, illius substantia non intellecto accidenti libertatis, à quo pro alio signo dicitur, & est liber: quod manifestam habet instantiam in sententia Recentiorum hoc argumento utentium ad probandum libertatem actus esse extrinsecam denominationem: In horum enim sententia, actus non solum quoad substantiam, sed quoad omnia intrinseca intelligitur, non intellecta illius libertate; imò omnia principia per se ad actum concurrentia intelliguntur hac non

intellecta: non ergo necessarium est, quod pro omni signo, pro quo intelligitur substantia actus, intelligatur liber; sed pro aliquo potest intelligi præcisivè à libertate, vel necessitate.

25 Neque sequitur, si modus libertatis infallibiliter sequatur ad substantiam actus, per suam substantiam actum liberum à necessario distingui: nam non sequitur ad illam, nisi supposita indifferentia voluntatis: actus verò ex se indifferens est quoad intrinseca, ut coniungatur cum modo libertatis, vel necessitatis. Si autem ex hoc inferas, actum liberum per hanc indifferentiam extrinsecam distingui à necessario pro priori ad modum libertatis, & consequenter iuxta à nobis dicta liberum constitui: Respondendum est admittendo primam consequentiam, & negando secundam: nam ex indifferentia voluntatis derivatur ad actum perfectio accidentalis illi intrinseca, à qua formaliter est liber in actu secundo; ab indifferentia autem in actu primo.

26 Id autem, quod additur; scilicet, quod si substantiæ actus contingentem adveniat modus libertatis, voluntas suam exercebit voluntatem post existentiam actus in positione modi; omnino negandum est: libertas enim non est exercitium voluntatis, sed modus exercitij illi accidentalis: unde pro signo pro quo intelligitur actus, intelligitur exercitium voluntatis: quod, intellecto modo libertatis pro posteriori, intelligitur, non solum exercitium voluntatis; sed voluntatis indifferens, & liberæ: ad quod non requiritur, quod modus libertatis sit exercitium; sed sufficit, si sit modus illius. Tertium etiam solvitur asserendo actum pro priori ad modum intelligi egredientem à voluntate præscindendo ab eius indifferentia, vel determinatione. Per quod etiam solvitur quartum: potest enim intelligi actus egrediens à voluntate regulata per cognitionem præscindendo à cognitionis indifferentia, vel determinatione.

27 Sed quamvis hæc argumenta non convincant, tenenda est: quia opposita sine necessitate multiplicat realitates. Actus enim potest taliter à voluntate procedere, ut ratione propriæ entitatis exigat in illa potentiam ad oppositum; sed huiusmodi actus ratione propriæ entitatis elici-

elicitur sine modo superaddito; ergo ad eius libertatem non est necessarius modus. Minor constat ex sapè dictis: hic enim actus ratione propriæ entitatis à necessario distinguitur. Maior autem probatur: tum, quia actus ratione suæ entitatis potest exigere subijci voluntati, & ipsam in illum influere, ut eius domina. Tum etiam; quia modus in opposita sententia ratione sui petit indifferentiam in voluntate, & potentiam ad non esse illius; ergo actus hoc potest habere ratione sui.

28 Confirmatur: non est ratio, quare sicut voluntas erga distincta obiecta distinctos continet actus, erga idem obiectum diversimodè propositum, indifferenter scilicet, & determinatè non possit distinctos actus continere; ergo non est ratio, quare non possit dari actus ex natura sua liber, & ex natura sua necessarius; atque aded nullam stat fundamentum ad asserendum esse necessarium modum ad actus libertatem, vel necessitatem.

29 Contra conclusionem arguitur: idem actus potest transire de libero in necessarium; ergo non est liber ratione propriæ entitatis, sed ratione alicuius superadditi potentis ab ipso deficere. Consequentia Recentioribus videtur nota: quia non deficientibus constitutivis rei, ipsa non potest deficere; ergo si adæquatum constitutivum actus liberi esset ab ipso indistinctum, ipso non deficiente non posset non esse liber; & consequenter idem non posset de libero in necessarium transire. Antecedens autem probatur: idem actus charitatis viæ manet in patria: at in via est liber, & in patria necessarius; ergo idem transire potest de libero in necessarium. Maior videtur communis à Thomistis doceri: & quidem quamvis non semper contingat actum viæ in patria perseverare, in Beatissima Virgine, in qua actus charitatis permansit usque ad separationem animæ à corpore, & in Angelis beatis admittendum videtur; probaturque ex D. Thoma infra quæst. 67. art. 6. ubi inquirens, utrum remaneat charitas post viam, affirmativè respondet: & licet ibi de charitate habituali loquatur: ratio tamen quare conclusionem probat, etiam de actuali convincit; sic enim habet: *Quando imperfectio alicuius rei non est de ratione speciei ipsius, nihil prohibet idem numero, quod prius fuit imperfectum, pos-*

*se perfectum esse: sicut homo per augmentum perficitur, & albedo per intensiorem. Charitas autem est amor; de cuius ratione non est aliqua imperfectio: potest enim esse habitus, & non habitus, visus, & non visus: unde charitas non evacuat. Quæ ratio æquè de actu, atque de habitu probat: non enim est de ratione actus charitatis imperfectio viæ. Tum, quia aliàs etiam esset de ratione habitus: eo enim de ratione habitus fidei est esse non visus, & speciei non habitus; quia est de ratione actuum harum virtutum. Tum etiam: quia actus charitatis patriæ essentialitèr distingueretur ab amore viæ: hac enim ratione actus fidei à visione distinguitur.*

30 Huic argumento aliqui ex nostris respondent concessio antecedenti, negando consequentiam, & ad eius probationem emisso antecedenti, distinguunt consequens; ipso non deficiente quoad realitatem, non potest non esse liber quoad realitatem, vel entitatem; concedunt consequentiam: ipso non deficiente quoad realitatem, non potest non esse liber quoad denominationem; negant consequentiam: asserunt ergo, eo modo, quo deficient constitutiva, deficere rem: si deficient quoad realitatem, deficere rem quoad realitatem; si solum quoad denominationem, rem solum deficere quoad denominationem: deficiente autem indifferentia iudicii deficient constitutiva actus liberi, non quoad realitatem, sed solum quoad denominationem; quo, & non alio modo deficit actus liber quoad denominationem sibi intrinsecam liberi. Cuius rei plura possunt adduci exempla.

31 Contra hanc tamen doctrinam plura congerunt argumenta Recentiores, quæ sibi demonstrationes videntur, quæ à Thomistis solvuntur, & instantur varijs in locis; quapropter à nobis merito omittuntur: non tamen omittam Recentiores Complutenses, qui tractatu de Actibus humanis, disp. 19. cap. 2. hanc Philosophiam connotationum aded lumini rationis censent repugnantem, ut etiam in actibus liberis Dei prorsus rejiciendam censeant, & qui ut in illam non incidant, concedunt aliquam realitatem Deo intrinsecam posse in nihilum redigi: illa vfos fuisse, disp. 18. antecedenti, cap. 2. num. 13. & disp. 11. à cap. 4. ibi enim explicantes dependentiam actus li-



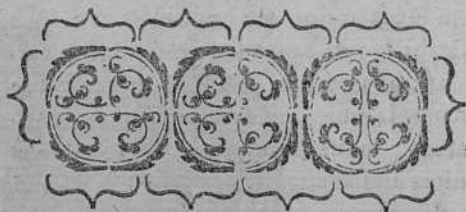
beti à dominio voluntatis afferunt dependentiam hanc esse conditionem, & actum liberum se ipso esse dependentem conditionaliter à dominio voluntatis; ita ut actus liber existente dominio voluntatis se ipso ab illo dependeat: deficiente autem conditione, nimirum dominio, illum omnino ab illo non dependere, quæ est ipsa connotatorum doctrina.

32 Licet ergo doctrina solutionis nobis placeat. Non videtur in præsentiarum necessaria; neque applicata ad actum liberum videtur vera. Primum mihi persuadeo; quia statim constabit non esse necessarium eundem actum posse transire de libero in necessarium. Secundum; quia voluntas libera explicat perfectionem sui dominij in actum liberum: unde actus necessarius caret perfectione aliqua actus liberi: perfectio autem deficere non potest sine defectu realitatis; & consequenter actus liber nequit transire in necessarium, quin ipsi aliqua realitas deficiat.

33 Hac ergo solutione omiſſa, & in sua probabilitate relicta: ad argumentum negandum est antecedens: ad cuius probationem iterum est negandum antecedens: Et quidem mihi difficilius est amorem viæ in patria manere, quam actum liberum posse transire in necessarium: amor enim viæ ab amore patriæ distinguitur non solum penes liberrim, & necessarium; sed quia amor viæ est Dei non habitus, neque visus: quæ diversitas non inferitur ex terminis libertatis, & necessitatis; quapropter D. Thomas in solutione ad secundum, docet amorem viæ nunquam posse pervenire ad perfectionem amoris patriæ: in corpore autem loquitur de charitate habituali, quam fateamur eandem in patria manere, de qua solum convincit eius ratio: ex eo enim quod imperfectio non sit de conceptu speciei, inferitur aliquod individuum talis speciei posse absque illa imperfectioe reperiri. Inferitur etiam, quod aliquod individuum talis speciei, quod prius fuit imperfectum, possit postea esse perfectum per non repugnantiam ex illo capite: & quia alias in charitate habituali nulla alia potest assignari; recte intulit charitatem habitualem viæ posse manere in patria; de actu autem charitatis non convincit; quia etsi imperfectio illa non sit de illius conceptu specifico; atque adeo ex illo capite non detur repugnantia in eo, quod idem actus antea imperfectus

in via sit postea perfectus in patria: datur tamen ex alio capite; quia scilicet imperfectio illa, quamvis non sit de conceptu specifico, est tamen de conceptu individuali actus, propter supradicta.

34 Si autem inquiras, quare hæc imperfectio non est de conceptu individuali charitatis habitualis, & est de conceptu individuali actualis? Respondetur rationem esse; quia charitas habitualis extenditur propter sui amplitudinem ad omnes actus eiusdem speciei: & quia illa imperfectio non diversificat actus essentialiter; ideo eadem numero charitas ad illos potest extendi: actus autem maiorem habet limitationem, & determinationem; & ideo alter ratione propriæ entitatis exigit subijci dominio voluntatis; alter autem ex propria individuatione petit absque dominio ab illa procedere. Neque aliquod est inconveniens in eo quod Beatissima Virgo continuaverit amorem viæ usque ad visionem Dei exclusive, & in instanti visionis eliceret amorem distinctum beatum perfectiorem: amor enim viæ, ut docuit D. Thomas, nunquam potuit pervenire ad perfectionem amoris patriæ.



## §. IV.

*Statuitur tertia conclusio.*

35 **L**IBERTAS non est prædicatum essentialia actus, illam specie à necessario distinguens; sed pertinens ad eius individuationem. Conclusio traditur à D. Thoma, quoad primam partem infra quæst. 67. art. 6. citato, ex quo constat, quod Deus non habitus, & non visus in ratione obiecti charitatis non distinguitur essentialiter à se ipso viso, & possesso: Deus autem non visus in via indifferenter proponitur, & libere diligitur; in patria autem necessario. Colligitur etiam ex D. Thoma quæst. 25. de veritate, art. 1. ad sextum dicendum, quod diversitas apprehensionum per accidens se habet ad vires appetitus

appetitivas, nisi diversitati apprehensionum iungatur diversitas apprehensorum: at iudicio distincto penes liberum, & necessarium, non coniungitur necessario diversitas apprehensorum; ergo hæc diversitas iudicii per accidens se habet ad actus voluntatis.

37 Secundo probatur ratione ex hac doctrina D. Thomæ desumpta: per iudicium indifferens idem bonum potest proponi voluntati, atque per iudicium determinatum: sed actus voluntatis non variatur essentialiter nisi ex diversitate boni, quod est obiectum illius; ergo non variatur essentialiter per hoc, quod regulatur iudicio indifferenti, vel determinato; & consequenter neque per liberum, & necessarium. Consequentia constat. Minor est certa: nam actus specificatur ab obiecto, quo non variato manet essentialiter idem. Maior autem probatur: nam ut ex D. Thoma ubi proxime colligitur, aliquando diversitati apprehensionum non iungitur diversitas apprehensorum: at hoc non melius verificatur, quam in diversitate apprehensionum penes indifferenciam, & determinationem; ergo. Secundo probatur: nam per visionem, & fidem idem Deus ut summe bonus, & ut amore amabili prosequendus proponitur voluntati: quia propter in via, & in patria super omnia amabiliter diligitur per charitatem; cuius motivum utrobique est bonitas divina cognita per fidem in via, & per visionem in patria: at per fidem proponitur iudicio indifferenti; per visionem autem iudicio determinato; ergo.

38 Confirmatur: actus charitatis viæ, & patriæ non distinguuntur essentialiter; ergo nec actus liber; & necessarius. Antecedens probatur: si essentialiter distinguerentur habitus charitatis viæ, & patriæ non esset idem essentialiter, contra illud Apostoli; charitas nunquam excidit. Ex quo intulit D. Thomas ubi supra, & cum eo communiter Theologi eundem esse habitum charitatis viæ, & patriæ; ergo Antecedens probatur: quia actus visionis, & fidei distinguuntur essentialiter, habitus etiam essentialiter distinguuntur: ergo si actus amoris distinguerentur essentialiter, pariter habitus, a quibus procedunt. Secundo: quia habitus specificantur ab actibus: ergo si actus essentialiter distinguuntur, pariter habitus.

39 Dices, actus distingui spe-

cie materiali, quæ ad distinguendos habitus non sufficit. Sed contra est primo: quia si ex diversitate cognitionis proponentis obiectum distinctio essentialis in actibus amoris colligitur, debet eadem colligi, atque est illa, quæ in cognitionibus proponentibus reperitur; sed illa est essentialis formalis, & sufficiens ad distinguendos essentialiter habitus fidei, & luminis gloriæ: ergo eadem esset distinctio inter actus amoris: quod si tanta distinctio in actibus voluntatis non colligitur, quanta est in actibus visionis, & fidei, nec ex distinctione horum essentiali, inferri debet essentialis distinctio in actibus charitatis. Secundo: nam si semel est essentialis distinctio, non est fundamentum ad asserendum non sufficere ad distinguendos habitus: nam licet verum sit, non omnem distinctionem specificam in actibus esse formalem comparative ad habitus, aut sufficientem ad illos distinguendos; aliqua tamen distinctio essentialis, formalis est, & sufficiens: at si semel essentialis est, non est ratio, quare formalis non sit; & eadem facilitate, qua dicitur non esse formalem, oppositum dici potest; ergo semel admissio esse essentialem, non est ratio, quare habitus non distinguantur.

40 Arguitur primo: bonum propositum per iudicium determinatum in ratione obiecti distinguitur essentialiter a se ipso per iudicium indifferens propositum: ergo actus illud bonum prosequentes. Antecedens probatur: aliter movet bonum propositum per iudicium determinatum, atque per iudicium indifferens: cum primo modo necessitet, & rapiat voluntatem ad eius prosequutionem, quod secundo modo non præstat; ergo in ratione obiecti essentialiter distinguitur. Confirmatur: aliter tendit in bonum voluntas libere illud prosequens, atque necessitata, primo enim modo se determinat, & ut domina sui actus obiectum prosequitur: secus vero secundo modo: sed non est ratio, quare hæc diversitas essentialis non sit: ergo essentialis est.

41 Respondetur negando antecedens: Ad probationem distinguo antecedens; aliter a lietas essentiali, nego antecedens: accidentali, concedo antecedens; & neganda est consequentia. Ad confirmationem distinguenda est maior eodem modo; & neganda est minor. Ratio autem, quare hæc a lietas essentialis essen-



essentialis non sit, est quia relinquit idem obiectum, quod est idem amoris motivum; quod est bonitas obiecti, & convenientia eadem eiusdem bonitatis: quapropter licet actus aliter tendat in obiectum; non tamen alietate essentiali. Opposita de causa actus fidei, & visionis essentialiter distinguuntur: quia scilicet motivum, seu obiectum formale, non est idem; fidei enim motivum est revelatio obscura, visionis autem veritas Dei in se.

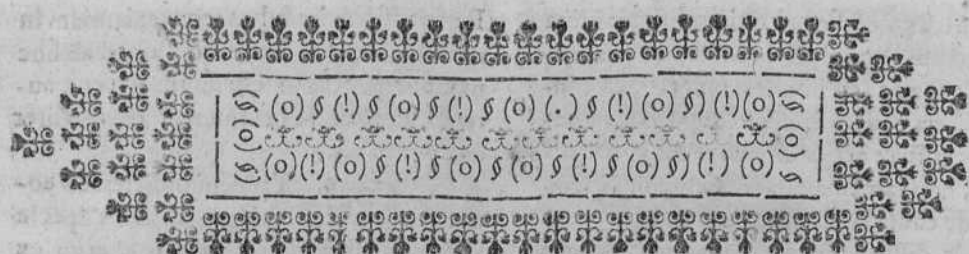
42 Secundo arguitur: magis distinguuntur inter se duo actus, alter liber, & alter necessarius erga idem obiectum, quam duo actus liberi, vel duo necessarij: sed isti distinguuntur numero; ergo illi specie. Concessa maiori, & minori, neganda est consequentia: distinctio enim numerica patitur latitudinem: magis distinguuntur actus amoris eliciti à Petro ab amore elicito à Paulo erga idem obiectum, quam duo actus eliciti à

Petro; isti enim ultra convenientiam in obiecto, conveniunt in eo, quod ab hoc numero principio eliciuntur; secus autem illi: ex quo non infertur essentialiter distinguuntur.

43 Tandem obijcies: ab eodem habitu charitatis plures actus specie materiali distincti eliciuntur; ergo ex eo quod specie distinguantur actus viæ, & patriæ, non infertur habitus debere distinguui. Distinguantur antecedens; plures primarij, nego antecedens: plures, quorum alter primarius, alter secundarius sint, concedo antecedens, & nego consequentiam. Ex dictis infertur sententiam mediam supra relatam esse falsam: ratione enim, qua primam conclusionem probavimus, convincitur esse impossibilem actum liberum voluntatis libertate solum desumpta à iudicio, indifferenti.

\*\*\*





# TRACTATUS DE EXTERIORI PRINCIPIO HUMANORVM ACTVVM (scilicet) DE GRATIA DEI DVBIVM PRIMVM.

*Qua ratione gratia sit, & dicatur principium exterius  
humanorum actuum?*

## §. I.

*Proponitur ratio dubitandi, & primus  
modus dicendi.*

**D**VBITANT communi-  
ter Thomistæ, qua ra-  
tione appelletur à D.  
Thoma gratia princi-  
pium exterius huma-  
norum actuum: & ra-  
tio dubitandi apparet; omnis enim gratia,  
tâm gratum faciens, quâm gratis data,  
est aliquid intrinsecum in anima, & prin-  
cipium humanorum actuum, & patet dis-  
currendo per singulas: gratia enim ha-  
bitualis sanctificans, quæ potissimè gra-  
tum facit, est intrinseca, & principium  
humanorum actuum conducentium ad sa-  
lutem: esse intrinsecam, constat ex Tri-  
dentino sessione 6. cap. 11. docente  
gratiam diffundi in cordibus, esseque

formam, qua transferimur de statu peccati  
ad statum gratiæ, & filiorum Dei:  
& 2. Petri dicitur, quod per illam  
sunt homines consortes divinæ natu-  
ræ, quatenus ipsa gratia est partici-  
patio divinæ naturæ, qua homo consi-  
titur Deus per participationem: quod  
docent Theologi cum Divo Thoma;  
quæstione sequenti, art. 1. & 2. Fit  
insuper principium radicale actuum su-  
pernaturalium, ad quos comparatur,  
sicut natura ad actus naturales, de qua  
dubitari non potest esse principium radi-  
cale illorum: idemque esse dicendum  
de gratia in ordine ad actus saluta-  
res docet D. Thomas quæstione sequen-  
ti art. 2. & 3.



Virtutes etiam supernaturales ad gratiam consequuntur aliquid intrinsecum sunt, & principia intrinseca suorum actuum, vtpote elevantes potentias naturales ad actus excedentes facultatem naturæ. Idem etiam constat de gratia actuali, qua Deus movet naturam rationalem ad actum: etenim gratia hæc consistit in subita cogitatione intellectus, & pia affectione voluntatis, & phisica prædeterminatione, quæ omnia intrinseca sunt, & principia humanorum actuum.

Gratia etiam gratis data quid intrinsecum est, qua homo constituitur potens, & eliciens actum excedentem facultatem naturæ, quibus cooperatur alijs, ut ad Deum reducantur, ut docet D. Thomas infra quæst. 112. art. 1. & 4. & licet protectio externa Dei, prædicatio Evangelij sit gratia extrinseca, vel non est principium humanorum actuum, vel saltem in præsentis sermo præcipuus est de gratia interna recensita, de qua, ut vidimus, verificari non potest esse principium exterius humanorum actuum.

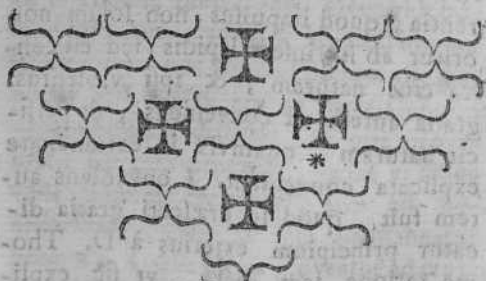
2. Propter hanc rationem divisi sunt Thomistæ in varios modos dicendi, quos ad longum refert noster Illustrissimus Herrera in manuscriptis ad istum articulum 1. Solum duos referemus, qui probabiliores nobis videntur: Primus est Magister Lorca, & Montescinos in præsentis asserentium inscriptionem tituli in Divo Thoma esse vitiatam ab aliquo, occasionemque erroris desumptam esse, ex eo quod D. Thomas supra quæst. 90. introducens disputationem de legibus, & in præsentis de gratia, potius respexit Deum authorem legis, & gratiæ, quam legem, & gratiam, & ided supra quæst. 90. in Prologo dixit agendum sibi esse de exteriori principio humanorum actuum, scilicet, de Deo, prout ab ipso instruimur per legem, & adjuvamus per gratiam ad bene agendum; Deus autem principium exterius est humanorum actuum; quod de gratia verificari non potest; ac proinde titulus sic est corrigendus de exteriori principio humanorum actuum, quod est Deus adjuvans nos per gratiam ad bene operandum.

3. Ille modus dicendi probabilis est: sed ad illum defendendum mihi non placet esse necessarium asserere titulum esse mendosum, & corrigendum, ut ipsi putant; nam iuxta doctrinam in solutione adductam, congruam habet explicationem, ut iacet; etenim cum potissima gratia sit amor Dei, à quo omnis intrinseca gratia derivatur, & de quo cum omni proprietate verificatur esse extrinsecum, acturus Divus Thomas de Deo; ut nos adjuvante per gratiam, iure optimo dixit agendum sibi esse de exteriori principio humanorum actuum, quod est gratia; est enim amor Dei potissima gratia, & id ratione cuius Deus nos adjuvat per gratiam intrinsecam.

Nec obest, quod in discursu disputationis præcipuus sermo sit de gratia intrinseca. Non, inquam, elstatum quia D. Thomas quæst. sequenti, art. 1. ubi de essentia, & divisione gratiæ, quam in hac disputatione necessariam iudicavit ad operandum bene, sermonem instituit, docuit hunc amorem esse præcipuam gratiam. Tum etiam, quia gratia intrinseca, cum sit effectus huius amoris, qui est prima gratia, & radix cæterarum, ut docet D. Thomas explicando necessitatem, & naturam gratiæ, & indigentiam naturæ, explicuit amorem Dei misericorditer largientis gratiam. Quibus accedit, quod cum obiectum Theologiæ sit Deus, solum agit de intrinseca gratia, quatenus per illam nobis innotescit Deus largitor illius: cumque per amorem, ut diximus, constituatur largiens gratiam, illa præcipue in hoc tractatu inspicitur,

quæ est radix cæterarum, & amor Dei.

\*\*\*





## §. II.

*Traditur verior modus dicendi.*

4 **S**ECUNDVS Modus explicandi, qui magis placet, traditur ab Illustrissimo Godoy in præfenti, qui docet gratiam rectè dici principium exterius humanorum actuum; quia licet intrinsicè inhæreat; non tamen procedit ab intrinseco naturæ, sed ab extrinseco, scilicet à Deo eleuante naturam supra illius debitum ad operationes excedentes eius facultatem naturalem: est ergo gratia principium exterius; quia licet sit intrinseca animæ, qua operatur actiones supernaturales; est tamen virtus habens originem, non ab intrinseco naturæ, sed ab extrinseco principio, nimirum Deo: qua ratione lapis, v. g. movetur sursum ab extrinseco principio; quod verum est, non solum, quia proijciens extrinsecum quid est, sed quia impulsus lapidi impressus, & illi intrinsecus, non oritur ex natura lapidis, sed aliundè, & ab extrinseco impellente: vtraque ergo virtus, gratia, & impulsus congruè dicitur principium exterius, quia ortum non habet ab intrinseco, sed aliundè; qua ratione vtraque potest dici virtus extranea naturæ: est tamen inter vtramque differentia; quod impulsus, non solum non oritur ab intrinseco lapidis; sed est contra eius naturam, & ipsi violenter: gratia autem est conueniens, & perficit naturam, quamvis in extraneitate explicata conueniant. Conueniens autem fuit, quod in præfenti gratia dicatur principium exterius à D. Thoma ratione iam dicta, vt sic explicaret imbecillitatem naturæ, quæ ad opera salutaria ex se nullam habet vir-

tutem, & ad alia opera indiget adiuvanti auxilio supra naturæ debitum: & insuper, vt gratia in ratione principij à principijs naturalibus intelligatur distincta, quæ ab intrinseco naturæ proveniunt.

5 Hanc autem esse mentem Divi Thomæ mihi persuadeo, ex eo quod art. 6. sequenti inquirens: vtrum homo possit se ipsum ad gratiam præparare per se ipsum, absque exteriori auxilio gratiæ? Responder negativè; quod est idem ac dicere esse necessarium auxilium exterius gratiæ; quod quidem auxilium, quod exterius appellat in corpore, docet esse intrinsecum animæ, & illi inhærens: etenim docet, quod ad hoc vt homo se præparet ad gratiam, non oportet præsupponi gratiam habitualement; oportet tamen præsupponi auxilium Dei interius moventis: vtrumque ergo componitur à D. Thoma, & esse auxilium exterius, quia non habet ortum à natura, sed ab extrinseco procedit, & esse intrinsecum, quo movetur homo interiorius ad actum. Similiter ergo componit D. Thomas gratiam esse intrinsecam, quod docet D. Thomas art. 1. quæstionis sequentis, & sæpè in tota disputatione, & simul esse principium exterius aliundè ortum, quam à natura.

6 Ex dictis infertur, qualiter intelligendus D. Thomas, & sibi conciliandus, qui sæpè docet, gratiam esse intrinsecam, & in præfenti asserit esse principium exterius humanorum actuum. Deinde constat, qua ratione supra quæst. 49. acturus de habitibus docet sibi agendum de principijs intrinsecis: cum tamen ibi, non solum de naturalibus agat, sed ad supernaturalia se extendat, quæ iuxta dicta sunt exteriora principia: constat, inquam, quia ibi agit de aliquibus sub ratione communi, in qua non explicatur ratio gratiæ, & superexcessus ad naturam, ratione cuius virtutibus conuenit non à natura, sed ab intrinseco provenire: & licet doctrinam illam extendat ad dona supernaturalia, solum est ratione connexionis, non primo, & per se; solum enim ibi intendit explicare naturam habitus, &



& virtutis vt sic, vel etiã virtutis natura-  
lis: imò ex loco adducto constat mens  
D. Thomæ; ibi enim, vt ipse docet, agit  
de principijs intrinsecis, postea acturus  
de extrinsecis, nimirum, de legibus, &  
gratia.

Constat etiam, quid dicendum sit de personalitate Verbi comparative ad naturam assumptam: etenim iuxta dicta potest dici in sensu explicato extrinseca, seu extranea, & aliena, hoc est, non orta, à natura humana, sed illi omnino indebita; est tamen intrinseca humanitati, non inhæsiuè, sed quia illam intrinsecè terminat absque aliqua imperfectione, aut inhæsiuione, mirabili modo trahendo naturam creatam adesse personale Verbi, cum sola humanitatis transmutatione, sine aliqua verbi mutatione: est tamen cauendum, ne absolute dicatur personalitas extrinseca humanitati, nè videamur conuenire cum Nestorio, qui impiè negauit intrinsecam, & phisicam unionem humanitatis ad Verbum. Sed de his satis.

tiam Regis, hoc est, diligitur à Rege: in quo sensu pluries accipitur in Scriptura; de Noe, Genes. 6. de Moise, Exod. 3. & de Beatissima Virgine. Lucæ 1. *Invenisti gratiam apud Deum.* Secundo sumitur pro aliquo dono gratiæ; sicut consuevimus dicere, hanc gratiam factio tibi; quo sensu habetur passim in Scriptura, ad Ephesios 4. *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* Roman. 5. & 12. & alibi sæpè. Tertiò sumitur gratia pro gratiarum actione, quæ ex beneficio, seu dono accepto ortum habet; etenim beneficii acceptio postulat gratiarum actionem: quo sensu dixit David 2. Regum 2. *Retribues quidem vobis Dominus misericordiam, & veritatem, & ego reddam gratiam.* Et ad Colossenses 3. *In gratia cantantes in cordibus vestris Deo;* in gratiarum actione, ut sumitur ex Anselmo, & D. Thoma ibi; qui etiam 2. 2. quæst. 106. ipsam virtutem gratitudinis gratiam appellavit.

Quæ gratiæ sic, inter se comparatur, ut secunda dependeat, & oriatur ex prima: ex amore enim alicuius erga aliquem procedit, quod aliquid ei gratis impendat; quod maximè verum est in Deo iuxta illud Ioannis 34 sic: *Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret.* Ex secunda autem gratia procedit tertia; quia ex beneficijs gratis exhibitis gratiarum actio confurgit in accipiente: in quo sensu communiter dicitur, quod gratia gratiam parit; idest, beneficium, gratiarum actionem.

2. Est etiam notanda differen-  
tia, quam adducit D. Thomas, inter  
amorem divinum, & creatum; scili-  
cet, quod cum omne bonum creaturæ  
conveniat ex libera donatione Dei, ideo  
ex dilectione divina, qua Deus vult bo-  
num creaturæ, profluit aliquod bonum  
in creatura; nec aliquod bonum est, aut  
potest esse in illa, cui ex parte Dei non  
præsupponatur dilectio, ex qua prove-  
niat.. Ex quo provenit, quod ut Deus  
velit bonum creaturæ, non est ne-  
cessarium, quod in ipsa præhabeatur  
bonum, à quo Deus moveatur ad crea-  
turæ dilectionem; sed movetur ex pro-  
pria bonitate, quæ est adæquatum moti-  
vum dilectioni divinæ, ut docet D. Tho-

DVBIVM II.

*Quid nomine gratiae intelligatur, & quodplex sit?*

§. I.

*Traduntur gratia acceptiones:*

**V**T Ea quæ dicenda sunt, facilius percipiantur, præmittere oportet quid nomine gratiæ in præsentî intelligatur: sunt enim nominis gratiæ variæ significationes apud Scripturam, & PP. etiam apud prophanos auctores. Quoad præsens attinet tripliciter accipitur à D. Thoma quæst. 110. art. 1. Primo accipitur pro dilectione alicuius; sicut consuevimus dicere, quod ille miles habet gra-

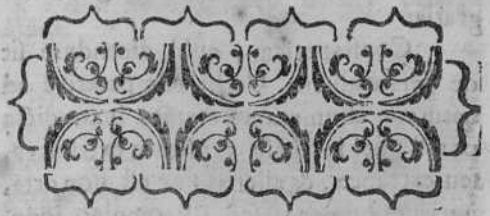
mas 1. p. q. 19. quod licet in vniversum verum sit; maximè verum est in prima dilectione creaturæ, quæ nullum bonum in illa præsupponit: at verò amor creatus supponit in obiecto bonitatem, ex qua movetur, qui vel est complacentia boni præhabiti; vel est amor, qui ex præsupposito bono movetur ad volendum vltius bonum obiecto amato, quod bonum multoties in amantis potestate non est: in quo etiam differt amor creatus ab amore Dei; quod nullum potest velle bonum alicui, quod in eius potestate non est, eo quod eius omnipotentia ad omne possibile extenditur, & consequenter ad omne bonum: per quod excludendi omnino sunt asserentes Deum posse velle inefficaciter bonum, quod efficaciter amare non potest.

Insuper huiusmodi bonum in creatura receptum dici consuevit gratia, non solum quia gratis à Deo confertur; sed in alio sensu, nimirum, quia conciliat benevolentiam erga alios, & allicit amorem erga tale bonum recipientem: quo sensu elegantia, & pulchritudo, vel etiam ingenium, & alia huiusmodi, quæ à Deo gratis conferuntur, dicuntur vltius gratia, quia alliciunt ad amorem sui; cum tamen solum sint solum dona Dei, non hominis diligentis.

3 Est etiam notanda alia differentia inter huiusmodi gratiæ significationes; quod gratia in primo sensu simpliciter reperitur in Deo, cuius amor est prima radix omnium gratiarum, quæ creaturæ conferuntur: gratia in secundo sensu est à Deo, non tamen in ipso Deo; non enim ipsi fit gratia, sed creaturæ; quia beneficium est gratia illud accipientis, non largientis: præcipue; si ex eius largitione nihil commodi accrescat largitori, vt in Deo contingit, cui beneficium creaturæ collatum, & gratiarum actio, seu obsequium pro eo Deo exhibitum nihil affert utilitatis strictæ: in quo etiam differt Deus à benefactore creato, cui bonum est, & commodum largiri beneficium, & gratiarum actio pro eo ipsi exhibita.

Ex quo sequitur gratiarum actionem Deo deberi, à quo omne bonum creaturæ liberaliter procedit: Deus autem, quia incapax est recipiendi, incapax etiam est, vt gratias agat alicui: gratiarum autem actio à creatura exhibita,

etiam est gratia in secundo sensu, facta à Deo; nam cum gratias Deo agere sit bonum creaturæ, ab illa est, à quo omne bonum descendit.



## §. II.

*Traduntur gratiæ diuisiones.*

4 **E**X Diâis descendit gratiæ divisio in secundo sensu acceptæ, in quo præcipuus erit sermo de illa in nostra disputatione: vt enim docet D. Thomas vbi supra, bona, quæ Deus creaturis confert, alia sunt communia, alia specialia; atque adeo dilectio in Deo alia est communis, alia specialis: communis est illa, qua diligit omnia, quæ sunt, vt dicitur Sapientiæ 1. 1. per quam esse naturale rebus creatis largitur: specialis est illa, per quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturæ ad participationem diuini esse, quæ dicitur dilectio simpliciter, & donum ex vi illius collatum simpliciter gratia.

5 Iuxta quam doctrinam dividitur gratia in gratiam creationis, siue naturalem, & gratiam supernaturalem: quæ divisio sumitur etiam ex Parente Augustino, qui super Psalmum 144. docuit Deum gratia sua nos fecisse, & refecisse; quorum primum ad creationis gratiam, & naturalem; secundum autem ad gratiam supernaturalem refertur. Sub gratia creationis comprehenduntur omnia beneficia, & dona naturalia, scilicet, substantia, proprietates, & alia naturalia superaddita entitati naturæ, & substantiæ: quorum aliqua non excedunt exigentiam, & debitum naturæ, vt sunt proprietates, & alia, quæ ex vi creationis à Deo conferuntur: alia sunt, quæ licet non pertineant ad ordinem supernaturalem, seu manent intra ordinem naturæ; non tamen debentur ex vi generalis providentiæ; de quibus postea.

6 Gratia supernaturalis pro nunc est illa, qua creatura rationalis eleuatur



vatur ad esse divinum, quod est supraordinem naturæ, & eius exigentiam: & quamvis gratia creationis, non improbanda ratione possit dici gratia, ut iterum docet Augustinus Epist. 93. absolute, & simpliciter, non dicitur gratia iuxta Scripturam, & communem Patrum intelligentiam; illamque admittebat Pelagius necessariam ad opera salutaria: gratia autem supernaturalis est absolute, & simpliciter gratia, quam ultra liberum arbitrium, & donum creationis exigunt PP. contra Pelagium, ad opera salutaria, quæ ut diximus est supra naturam, & donum excedens facultatem illius, & propriissima gratia, qua Deus facit homines participes boni divini, evellitque naturam humanam ad altiorum ordinem, quæ est necessaria ad opera salutaria, ut diximus, & sumitur ex D. Thoma quæst. 111. sequenti, art. 1. ad. 2. & constat ex tota disputatione.

7 Gratia supernaturalis dividitur in gratiam iustificationis, sicut in gratiam gratum facientem, & in gratiam gratis datam: sub prima gratia comprehenditur omne donum supernaturale, quod alicui confertur ad ipsius utilitatem, & iustificationem; inter quæ primum locum obtinet gratia habitualis sanctificans cum donis permanentibus, quæ illam consequuntur veluti ipsius proprietates; deinde auxilia, & actus, quibus ad iustificationem disponimur; & similiter actus, & auxilia, quæ consequuntur iustificationem, quibus iustificatus meretur vitam æternam: quæ gratia solet appellari gratia actualis, quia non est permanens, sed confertur per modum transeuntis.

8 Gratia autem gratis data est illa, quæ alicui confertur ad aliorum utilitatem, & ut ad Deum alij reducatur, & quæ traditur, & dividitur ab Apostolo 1. ad Corinthios 12. cuius divisionis membra explicantur à D. Thoma, quæst. 111. art. 4. Et licet omnis gratia sit gratis data, utpote omnino indebita, & gratis collata à Deo: tamen quia gratia, quæ datur ad aliorum utilitatem est minus perfecta, quam gratia gratum faciens ut docet D. Thomas ubi supra, cuius ratio est, quia gratia gratum faciens immediatius coniungit hominem cum ultimo fine, quam gratia gratis data; ideo hæc nomen genericum retinet.

9 Ulterius dividitur gratia actualis in operantem, & cooperantem: illa est

gratia operans, qua Deus movet voluntatem, & ipsa non se movet, sed solum movetur; quæ ideo dicitur operans, quia eius effectus solum moventi tribuitur. Gratia autem cooperans est illa, qua Deus movet voluntatem, & simul ipsa voluntas se movet; cuius effectus Deo ut primo moventi tribuitur immediate, voluntati autem ut secundo moventi moto à primo: iuxta quod gratia actualis, quæ datur ad primum actum voluntatis, ad quem Deus media gratia movet, & voluntas non se movet, dicitur gratia operans: auxilium vero, seu gratia, quæ movet ad actum à voluntate imperatum, seu deliberatum, est cooperans; quia est ad actum, ad quem Deus movet voluntatem, ad quem etiam ipsa se movet.

10 Quæ divisio aptari etiam potest gratiæ habituali, ut docet D. Thomas quæst. 111. art. 2. Gratia ergo habitualis est operans, & cooperans: est operans, quatenus tribuit suum effectum formalem, constituitque hominem Deo acceptum, & gratum, ad quem effectum præstandum, solum Deus comparatur ut movens media gratia, non anima, seu voluntas: est autem gratia cooperans eadem gratia habitualis, quatenus est principium operis meritorij, ad quod concurrit ipsa voluntas.

11 Tandem, sicut gratia dividitur in operantem, & cooperantem secundum diversos effectus, sic etiam dividitur in prævenientem, & subsequenter: & quia in nobis sunt quinque effectus gratiæ, quorum primus est, quod anima sanetur: secundus, ut bonum velit; tertius, ut bonum, quod vult, efficaciter operetur. Quartus, ut in bono perseveret. Quintus, ut ad gloriam perveniat; ideo gratia secundum quod causat primum effectum, vocatur præveniens respectu secundi, & secundum quod causat secundum, vocatur subsequens respectu primi: & respectu tertij præveniens, & sic de alijs; qualiter potest intelligi proportionaliter divisio hæc de gratia habituali: & similiter explicari potest divisio gratiæ in operantem, & cooperantem; eadem enim gratia ad diversos effectus comparata dicitur operans, & cooperans: quæ ex dictis in discursu disputationis magis explicabuntur.

\*\*\*



### DVBIVM III.

*De statibus naturæ humanæ, aliquæ difficultates expediuntur.*

#### §. I.

*De statu integritatis.*

**Q**VIA secundum diversos status, in quibus reperiatur, vel reperiri potest humana natura, magis, vel minus indiget gratia, ut infirmitatem naturæ, & necessitatem gratiæ explicemus, oportet hos status breviter distinguere: & omisso quoad præsens statu Patriæ, qui est omnium bonorum aggregatione perfectus, in via experta est humana natura duplicem statum; primus est status innocentiae, integritatis, & iustitiæ originalis, in quo conditus fuit Adam, & in quo, ut docet D. Thomas 1. p. q. 95. art. 1. ratio primi Parentis erat subiecta Deo, appetitus sensitivus rationi, & corpus animæ: erat quidem ratio subiecta Deo per gratiam habitualement, quam accepit à Deo, non solum ante peccatum, ut omnino certum est, sed in primo conditionis instanti; oportebat enim, quod homo ad beatitudinem ordinatus, in primo instanti acciperet gratiam habitualement, sicut Angelus, de quo D. Thomas, quem sequuntur communiter Theologi, docet ex Parente Augustino 12. de Civitate Dei, cap. 9. *Quod Deus erat condens naturam, & largiens gratiam*: ad hanc subiectionem rationis ad Deum sequebatur in Adamo subiectio appetitus, & virium inferiorum ad rationem, ita ut non posset contra rationem insurgere, aut illam prævenire, quod est carere fomite, & efficienata concupiscentia.

Ad hanc subiectionem sequebatur subiectio corporis ad animam, ratione cuius sub illa continebatur absque aliquo defectu, ut docet D. Thomas supra quæst. 85. art. 5. & 1. part. quæst. 97. per totam,

gaudebatque Adamus in illo statu alijs perfectionibus in his inclusis, vel illis superadditis; de quibus 1. part. ubi proxime. Erat etiam immortalis, ut docet D. Thomas, supra quæst. 85. citata, art. 6. & 1. p. quæst. 97. art. 1. & ut omnino certum traditur ab Augustino Epist. 105. & 106. & colligitur ex Apostolo ad Rom. 5. docente: *Quod per peccatum mors introivit in mundum*: colligiturque ex Concilijs Arausicano, Milevitano, & Tridentino docentibus mortem esse poenam peccati: quæ ratione dicitur Sapient. 1. *Deum mortem non fecisse.*

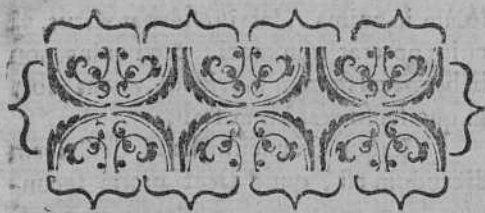
2. Insuper Adamum habuisse subiectionem ad Deum per gratiam habitualement, & subiectionem appetitus ad rationem, & corporis ad animam, constare videtur ex Tridentino, sessione 5. decreto de peccato originali, ubi docet Adamum per peccatum amisisse sanctitatem, & iustitiam: & iterum concupiscentiam, seu fomitem dici ab Apostolo peccatum, quia ex peccato est, & in peccatum inclinatur, unde utramque perfectionem habebat Adamus, & sanctitatem, & integritatem, & utramque per peccatum amisit: quod probat D. Thomas ubi supra ex illo Ecclesiastici 7. *Deus fecit hominem rectum*; scilicet, quoad utramque partem animæ, superiorem, & inferiorem, & etiam quoad corpus per subiectionem illius ad animam, & Sapientiæ 2. *Creavit Deus hominem ex terribilibus*; quod de rectitudine removens concupiscentiam intellexit Hieronymus lib. 2. contra Iovinianum: & quidem decebat primum hominem habentem rectitudinem rationis per subiectionem ad Deum habere subiectam partem inferiorem rationi, & corpus animæ.

3. Habuit, etiam omnes scientias naturales per accidens infusas, eratque incapax erroris, ut docet D. Thomas 1. p. quæst. 94. art. 3. & 4. colligiturque ex Augustino lib. 3. de libero arbitrio, cap. 12. circa finem docente, quod approbare pro veris falsis, & vera pro falsis, non est natura instituti hominis, sed poena damnati. Insuper status ille erat impossibilis cum peccato lætali, licet non cum potentia ad peccandum mortaliter; erat tamen Adamus impotens ad peccandum venialiter, ante quam peccaret mortaliter, ut docet D. Thomas 1. 2. quæst. 89. art. 3. & sumitur ex August. 14. de Civitate Dei, cap. 10. Insuper in statu illo, non esset dolor, aut



existit, nec aliqua passio supponens malum, quæ est sententia D. Thomæ locis citatis, & communiter traditur à Patribus, & colligitur ex eo quod mors, error, & dolor, & aliæ humanæ miseriæ vocantur à Patribus pœna peccati, & Eccliaſt. 7. tribuantur peccato; ac proinde illo deficiente, non essent.

4. Poterat hic disputari, an eiusmodi dona fuerint aliquid intrinsecum in Adamo, vel solum extrinseca providentia Dei? A quo modo abstinendum est, & supponendum subiectionem ad Deum per gratiam habitualem, subiectionem appetitus ad rationem, & corporis ad animam, fuisse dona intrinseca; quod de gratia habituali dubitari non potest: de alijs autem est communis Theologorum sententia cum D. Thoma locis citatis, quamvis de aliquibus donis, his superadditis merito dubitari posset, quod spectat ad citata loca. Hic autem duo breviter examinanda sunt: Primum est; vtrum effectus isti tribuantur à gratia habituali? Secundum est; an possint effectus isti separari, ita ut possit manere subiectio partis inferioris ad rationem absque gratia habituali.



## §. II.

*Prima difficultas resolvitur.*

5. CIRCA primum, prima sententia docet subiectionem appetitus ad rationem, non fuisse effectum gratiæ habitualis; sed alterius formæ; sic docuit Caietanus 1. p. q. 95. art. 1. Scotus, in 2. dist. 29. Suarez, prologomeno 4. de Statibus humanæ naturæ, cap. 9. Fundamentum huius sententiæ est; quia effectus formalis formæ, nec impeditur, nec variatur manente eadem forma informante: sed gratia habitualis in statu lapsus existit in aliquibus hominibus informans, & effectum istum non præstat, ut patet; ergo effectus ille, seu integritas à gratia habituali

non est. Nec dici potest in Adamo præstasse illum effectum, quia robustior, & fortior in illo fuit: non, inquam sufficit; nam gratia intensior est modo in aliquibus Sanctis, quam fuerit in Adamo: & tamen effectum istum non præstat; ergo non potuit illum præstare in Adamo, quia fortior, & robustior.

Et confirmatur; quia gratia, nec ratione sui, nec ratione habituum illam consequentium potest effectum istum præstare; ergo nullo modo. Antecedens pro prima parte probatur; quia gratia est in essentia animæ, cui solum effectum formalem præstat: integritas autem est in potentijs animæ; consistit enim in subiectione potentiarum inferiorum ad rationem; ergo non potest ratione sui effectum istum præstare. Pro secunda verò probatur; nam habitus dimanantes à gratia, solum elevant potentias ad actus supernaturales: quod stat sine integritate, ut patet in nobis. Consequentia autem prima probatur; quia gratia nihil præstat per modum formæ, nisi ratione sui, vel ratione suarum proprietatum.

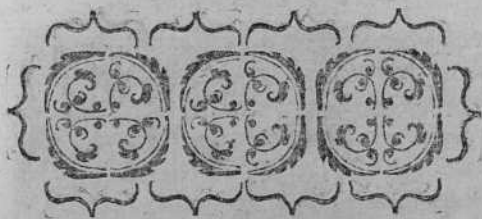
6. Secundum fundamentum pro hac sententia Scoti, & Caietani est; quia Eva per peccatum statim amisit gratiam habitualement: & tamen non amisit integritatem, seu iustitiam originalem; ergo integritas, seu iustitia originalis, effectus est qui à gratia habituali non præstat; deficiente enim forma, deficit omnis effectus formalis illius. Antecedens probant; quia Eva post peccatum proprium, non erubescibat, cum esset nuda, quousque Adamus peccavit; ergo in ipsa remansit integritas, seu iustitia originalis tempore intermedio inter proprium peccatum, & peccatum Adam: in quo tamen, cum esset in peccato mortali gratiam habitualement non habuit. Tandem, quia integritas, seu subiectio appetitus ad rationem, est aliquid naturale potens existere in homine sine gratia, aut alio dono supernaturali: sed effectus gratiæ habitualis, non potest non esse supernaturalis; ergo huiusmodi subiectio, non est effectus gratiæ habitualis.

7. Secunda sententia est. M. Soto, lib. 1. de Natura, & gratia, cap. 5. quem plures alij sequuntur, qui docet, integritatem, & subiectionem appetitus ad rationem esse effectum gratiæ habitualis, quæ erat in Adamo ipsa iustitia originalis: quæ

scilicet







### §. III.

*Utriusque sententiae fundamenta  
solvuntur.*

10 **A**D primum pro prima sententia admittendum est formam semper præbere eundem effectum primum, & specificum; posse tamen ratione status, vel perfectionis superadditæ in uno statu præbere effectum, quem in alio non præstat: Nec asserimus perfectionem, ratione cuius præstabat in statu innocentiae integritatem esse intensiorem, sed aliam perfectionem; sicut non ratione intensiorem radicat lumen gloriæ in Beatis, sed ratione alterius. Ad confirmationem admittendum etiam est gratiam ratione sui, non præstare formaliter subiectionem appetitus ad rationem, nec ratione habituum, seu virtutum, sed ratione alterius doni ab ipsa radicati: quod autem ipsa formaliter præstat ratione status, vel perfectionis superadditæ, est radicare donum integritatis, & constituere animam radicem talis doni; ab ipsa ergo donum integritatis præstatur radicaliter; à dono radicato formaliter.

11 Ad secundum fundamentum Caietani responderetur Eam per proprium peccatum amisisse integritatem: quod ex doctrina Augustini, & Thomæ facile colligitur; quia ablata causa aufertur effectus; nec oppositum convincit probatio; non enim erubuit ante peccatum Adami, quia intervallum inter utrumque peccatum parvum fuit, in quo non erat necessarium, etiam si integritatem non haberet, motus habere inordinatos, nec tunc sensit aliquid, ex quo erubesceret. Præcipue, quia tunc non aliud cogitavit, quam de marito invitando; quod mirum non est, nam cum à serpente decepta fuisset, & nullam habuisset per essum cibi scientiam boni, vel mali, ut promisserat, hoc tamen non consideravit, sed conversa ad maritum in illo invitando tota occupata fuit: sed quamvis

non amisisset integritatem totaliter; sed quantum ad aliquid, ut docet Caietanus, non inde statim infallibiliter inferitur ex terminis integritatem non radicari in gratia; nam amissa gratia manet fides, & spes, quæ tamen, sicut aliæ virtutes in gratia radicantur.

12 Ad ultimum responderetur negando integritatem non fuisse supernaturalem, ut ex D. Thoma vidimus; sed adhuc si naturalis sit, potest in gratia radicari; sicut claritas corporis gloriosi, de qua in additionibus ad 3. p. q. 85. art. 2. docet Angelicus M. posse videri ab oculo non glorioso: quod fieri non posset, si non esset naturalis: & iterum in solutione ad 1. docet, quod est alterius generis quam claritas naturæ, quantum ad causam, sed non quantum ad speciem: unde sicut claritas naturæ ratione suæ speciei est proportionata visui, ita claritas gloriosa. Ex quibus habetur claritatem corporis gloriosi à gloria animæ derivari, & esse ab illa tanquam à causa, & simul esse naturalem; quo etiam modo discurrere possumus de integritate naturæ.

13 Ad fundamenta oppositæ sententiæ responderetur: Ad primum D. Thomam ibi, solum docere subiectionem mentis ad Deum fuisse rationem, seu causam integritatis per modum fundamenti congruitatis, non per modum radicis, quatenus congruum fuit, ut prius ratio subiceretur Deo per gratiam, quam appetitus inferior superiori; fuitque similiter congruum, ut deficiente subiectione ad Deum per peccatum, deficeret subiectio appetitus ad rationem; quod sufficiens videtur ad salvandum mentem Augustini, & Thomæ; si enim congruum fuit, quod si Adamus haberet rationem Deo subiectam per gratiam, haberet simul appetitum rationi subiectum, congruum etiam fuit, ut amissa prima subiectione per peccatum, secundam amitteret.

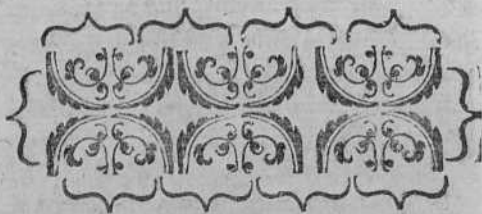
14 Ad secundum dicendum, si ne sufficienti fundamento tribui gratiæ virtutem radicandi huiusmodi donum; est enim participatio naturæ divinæ constituens hominem Deo acceptum, amabilius ab ipso dilectum, filium adoptivum, cum iure ad hereditatem Dei, quæ est eius visio; atque adeo, solum potest radicare virtutes, quibus homo eliciat actus perducen-  
dinem;

dinem, & ipsam beatitudinem, cuius est semen, & intra hanc sphaeram potest crescere intensivè, & radicare perfectiores virtutes, & perfectius lumen, gloriam, & visionem. Potest insuper radicare mediatè, quidquid ad gloriam immediatè radicatum consequitur, nimirum, gloriam in corpore, immortalitatem, cum alijs dotibus consequentibus gloriam. Insuper integritatem perfectissimam naturæ, qualis in Beatis reperitur; radicare tamen immediatè integritatem, qualis fuit in statu innocentiae, non potest, nisi præbendo congruitatem, ut à Deo conferatur; ut supra dictum est: huius signum sufficiens est, quod in statu lapsus in homine iustificato, non radicat donum integritatis; quia etiam ratione non radicat gratias gratis datas, & similia.

Nec oppositum infertur ex eo quod sit participatio naturæ divinæ; ex quo solum habet, quod sit radix intelligendi, & amandi Deum, ipsoque fruendi, & illorum, quæ ad gloriam ut proprietates consequuntur, ut diximus; quia ratione non potest radicare modum unionis hypostaticæ, quamvis iste, si non est participatio naturæ, ut putamus, debeat esse participatio alicuius prædicari ad naturam divinam consequuti, atque in ipsa radicari.

15 Ad confirmationem respondetur, esse disparem rationem: nam gratia in Angelo, & in homine est radix videndi, & amandi Deum, & consequenter est radix in utraque natura actuum conducentium ad gloriam; quæ in visione Dei consistit; cumque in homine præ Angelo præter intellectum, & voluntatem sint potentiae, in quibus potest esse peccatum, & actus supernaturales ad beatitudinem conducentes, consequens sit, quod in homine ad illos eliciendos radice virtutes, quas in Angelo non radicat.

Ad alteram confirmationem respondetur, quod subiectio appetitus ad rationem, etiam si supernaturalis sit, potest non radicari in gratia, ratione iam dicta. Vel dici potest esse supernaturalem, quatenus indebita est humanæ naturæ, & quatenus à Deo fuit collata, eo quod hominem ordinaverit ad supernaturalem beatitudinem, cuius intuitu fuit collata; ad eum modum, quo claritas corporis gloriosi dicitur, & est gratia diversa, & supernaturalis quantum ad causam, non quantum ad speciem.



## §. IV.

*Secunda difficultas resolvitur.*

16 CIRCA Secundam difficultatem, certum est gratiam habitualement posse existere sine integritate, aut originali iustitia, ut patet in iustis in statu lapsus: difficultas est, an possit existere huiusmodi integritas, seu iustitia originalis absque gratia habituali? Et sumimus in præsentia iustitiam originalem, non prout includentem gratiam habitualement; prout sic etiam est certum sine gratia, non posse existere; sed sumimus iustitiam originalem pro integritate naturæ, & subiectione appetitus ad rationem: & affirmativè respondendum est; hæc enim subiectio potuit à Deo conferri homini, non solum habenti gratiam habitualement, sed etiam homini non elevato, etiam extrinsecè ad finem supernaturalem; non enim apparet aliqua repugnantia in eo quod Deus subijciat appetitum rationi, quin ratio per gratiam habitualement sit Deo subiecta: quod fieri potuit à Deo pluribus modis sibi notis; potuit enim non præbere concursum appetitui ad proprium actum, nisi præsupposito imperio rationis: potuit insuper sic res disponere, ut obiectum appetitus non occurreret, nisi ex dispositione rationis.

17 Hæc, & similia sufficiunt quidem ad ligandum fomitem; non verò ad illum extinguendum: propterea quæ addimus, posse per donum intrinsecum constituere impotentem appetitum ad insurgendum contra rationem: quod sic probatur; nam potuit Deus conferre idem donum, quo de facto appetitus subijciatur rationi, absque eo quod conferret gratiam habitualement, quamvis asseramus de facto dimanasse à gratia habituali: sicut quamvis virtutes à gratia dimanent, possunt de potentia absoluta existere sine gratia, & fides, & spes; existunt in peccatore absque miraculo; ergo similiter donum



donum illud existere posset saltem de potentia absoluta sine gratia habituali: quod si donum integritatis naturale sit entitativè, ut probabile existimamus, minorem habet connexionem cum gratia habituali; ergo siue naturale sit, siue supernaturale, potest à Deo conferri sine gratia habituali.

Secundo; nam si semel conceditur donum supernaturale, quo subiiciatur appetitus rationi in ordine ad finem supernaturalem, & tale fuisse donum integritatis in Adamo, nulla est repugnantia in eo, quod per donum entitativè naturale subiiciatur appetitus rationi in ordine ad finem naturalem: quod explicari potest exemplo virtutum; homini habenti gratiam confert Deus virtutes supernaturales, quibus potest elicere actus proportionatos fini supernaturali; & simul ex vi ordinationis naturæ ad finem naturalem possunt in illa esse, & de facto sunt virtutes naturales conducentes ad finem naturalem; ergo similiter esto de facto forma, qua subiectus fuit appetitus rationi, fuerit supernaturalis, quia illi rationi subiecit in ordine ad finem supernaturalem, ad quem Adamus ordinatus fuit, & quia oriebatur ex gratia habituali; poterat tamen esse subiectus rationi, saltem deficiente ordinatione ad finem supernaturalem, per formam naturalem rectificantem appetitum in ordine ad finem naturalem.

18 Dices, quod si paritas aliquid probat, convincit quod sicut de facto in homine elevato ad finem supernaturalem in gratia existenti dantur virtutes supernaturales, cum quibus frequenter coniunguntur virtutes naturales, pariter debuit dari in Adamo simul utraque integritas supernaturalis, & naturalis. Sed respondetur, paritatem non tenere in omnibus; etenim natura humana ad duplicem finem ordinatur, naturalem, & supernaturalem, & ad istum per gratiam elevatur, quæ non destruit naturam, sed perficit; atque adeo debent esse in ipsa actus naturales tendentes in finem naturalem, & etiam actus supernaturales, quibus possit ad supernaturalem finem pervenire; propter quod rectè componuntur virtutes utriusque generis, naturales, & supernaturales: at semel posita subiectione appetitus ad rationem, siue hæc fiat forma naturali, siue su-

pernaturali, manet in utroque ordine expedita natura ad operandum.

19 Ex quibus inferitur, quod licet hæc subiectione appetitus non supponat essentialiter gratiam habitualement, in homine tamen elevato ad finem supernaturalem non confertur sine intrinseca subiectione rationis ad Deum per gratiam; non enim erat conveniens, aut congruum, hominem non habentem rationem Deo subiectam per gratiam sibi subijcere appetitum, ut ex Augustino, & D. Thoma vidimus.

Inferitur etiam, posse conferri huiusmodi donum homini non ordinato ad finem supernaturalem: non tamen esset congruum, illud conferri homini existenti in peccato mortali, ratione iam dicta; sed esset ex congruitate quadam necessarium, hominem illum habere mentem subiectam Deo auctori naturæ per dilectionem naturalem Dei; & ut perseveraret, necessarium esset quod perseveraret in dilectione Dei, non interrompendo illam per peccatum mortale. Imò si possibilis esset in natura forma habitualis naturalis radicans virtutes naturales, constituentque hominem amicum Dei intra ordinem naturæ, ut aliqui existimarunt, hæc etiam connaturaliter præsupponenda videretur, licet sufficientem reputemus congruitatem, ut Deus conferat huiusmodi donum liberaliter, quod homo ex natura sua sit ordinatus ad finem naturalem, & Deo naturaliter, & ex inclinatione subiectus, & carens peccato mortali: advertendum tamen est, quod hæc congruitas non arguit exigentiam aliquam in natura respectu huiusmodi doni; sed solum dicit aliquid præsuppositum, quo deficiente, non videretur ita congruum, Deum conferre huiusmodi donum.

Vnde de potentia absoluta, asserendum est, posse huiusmodi donum existere in homine peccatore: & ratio est, quia cum donum hoc non constituat hominem sanctum, nec habeat effectum formalem cum peccato incompatibilem, non necessario excluditur per peccatum: quod de Eva affirmant Caeteranus, & Scotus ubi supra asserentes, tempore intermedio inter proprium peccatum, & peccatum Adami retinuisse donum integritatis amissa gratia.

De privilegijs, quibus gaudebat Adamus in statu innocentiae, dicendum est, quod illa, quae necessariò consequuntur, vel includuntur in subiectione appetitus ad rationem, essent in homine gaudente hoc bono, etiam si non haberet gratiam habituales: dona verò supernaturalia, si quae Deus statui illi superadderet, non donaret homini non ordinato ad finem supernaturalem; nec illi donaret naturalia, quae statui illi non debentur, nisi ex suavi providentia Dei, & attenta dignitate gratiae habitualis.



### §. V.

*De statu naturae purae, & lapsae.*

20 **S**TATUS naturae lapsae, in quam Adamus, & eius posterius per peccatum incidimus, est ille, in quo nascitur filius irae, gratia habituali, iustitia originali, & integritate privatus, alijsque donis consequentis ad illius status felicitatem: nascitur ergo homo averfus à Deo, cum rebellionem appetitus ad rationem, & alijs miserijs, quas experimur: quia tamen per gratiam habituales, & ex meritis Christi, homines in hoc statu iustificari possunt remanente fomite ad agonem, & alijs miserijs, ut docet Tridentinum ubi supra, à quibus in statu patriae omnino liberantur electi per gratiam eandem Christi, iure optimo status iste dividi potest in statum gratiae, & statum peccati: per statum gratiae restituitur amicitia Dei, & subiectio rationis ad Deum, manente fomite, & alijs naturae infirmitatibus; status autem peccati excludit, etiam subiectionem rationis ad Deum.

21 Est insuper alius status naturae, in quo solùm consideratur natura pura sine gratia habituali, sine dono integritatis, & absque peccato, quem statum nunquam experta est humana natura; potuit tamen in illo à Deo creari, ut communiter docent Theologi cum Caietano in praesenti, Secoto, Medina, Contrado, & ceteris Thomistis: potest tamen dubitari, an natura carens utraque illa perfectione, es-

set cum omnibus sibi debitis, an autem careret perfectione sibi debita?

Et dicendum est, nullam ex illis perfectionibus homini deberi, atque adeò creatus sine illis esset in statu sibi connaturali: & de gratia, & sanctitate, non potest esse dubium apud Catholicos, licet oppositum docere videatur Michael Baius, lib. de Prima hominis iustitia, cap. 9. & propositionibus 11. 12. 22. 24. & 25. & alijs ex propositionibus damnatis in Bulla contra ipsam edita à Pio V. & Gregorio XIII. Est tamen, ut omnino certum tenendum, gratiam habituales esse omnino indebitam naturae; est enim participatio naturae divinae, vi cuius accipit homo ius ad Dei hereditatem, quae in visione Dei consistit, ad quam nulla creatura per suas vires pervenire potest: proptereaque est omnino supernaturalis, & indebita: colligiturque ex Isaia 64. *Oculus non vidit Deus absque te, quae praeparasti expectantibus te:* quod expressius docuit Apostolus 1. Corinth. 2. *Nec oculus vidit, nec auris audiit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparasti diligentibus te:* quod quidem bonum aeterna felicitas est, & visio Dei supernaturalis; proptereaque dicitur ad Timotheum 6. *Lucem habitat inaccessibilem, quam nemo hominum vidit, sed nec videre potest:* & passim appellatur Deus invisibilis in scriptura, quia per vires naturae videri non potest: Quod demonstravit D. Thomas 1. p. q. 12. Quod si visio Dei supernaturalis est, gratia & sanctitas, quae est semen illius, & opera meritoria quibus homo perducitur ad beatitudinem, supernaturalia sunt; ubi enim finis excedit facultatem naturae, media ad finis consequutionem eandem facultatem excedunt, ut docet D. Thomas hic art. 5.

22 Maior difficultas est de integritate à sanctitate distincta, scilicet, de subiectione appetitus ad rationem; quia licet de facto concedatur fuisse supernaturalem in Adamo, utpotè praestita à gratia habituali, vel alia forma supernaturali subijciente appetitum rationi; non tamen repugnat integritas naturalis, quam potuit Deus concedere naturae in ordine ad finem naturalem, & qua subijceretur appetitus rationi in ordine ad tale finem: quod si ita est, huiusmodi forma debita videtur naturae rationali ordinatae ad finem naturalem.

Quod



Quod sic probari potest primò; quia per peccatum amisit talem integritatem, & subiectionem appetitus ad rationem, natura dicitur, & est debilis, & infirma; ergo quia caret aliqua perfectione sibi debita. Secundo; quia naturalis ordo perit, ut appetitus, qui inferior est subdatur rationi: at in hac subiectione consistit integritas; ergo integritas exigitur à natura, & ipsi debetur. Tertio; quia natura habens omnia, quæ exigit, & sibi debentur, integra est: at sine subiectione appetitus ad rationem non est integra; ergo hæc subiectio ipsi debita est. Quarto; si hæc integritas non debetur naturæ, erit supernaturalis, cum sit supra naturam, & simpliciter indebita; ergo admissa naturali integritate dicendum est esse debitam.

Tandem; natura sine illa integritate impotens est ad consequendam beatitudinem naturalem: sed naturæ rationali debetur potentia ad consequendam beatitudinem naturalem, quæ est eius finis; ergo illi debetur hæc integritas. Minor probatur; nam cuilibet naturæ ordinatæ, & inclinatæ ad aliquem finem debetur potentia ad illum consequendum; imò hæc inclinatio negatur, ubi deest potentia: quapropter, quia in natura rationali non dantur vires sufficientes ex se ad videndum Deum, negant communiter Theologi cum D. Thoma 1. p. q. 12. contra Scotum dari in naturæ rationali inclinationem, seu appetitum rationalem naturalem ad videndum Deum. Maior autem probatur; quia natura humana sine integritate, non est potens ad adimplendam totam legem naturæ, nec ad gravem tentationem vincendam, ut ex dicendis constabit: sed adimpletio totius legis naturæ, & victoria gravis tentationis occurrentis necessaria est ad consequendam beatitudinem, ad quam necessarium est vitare mortale peccatum; natura ergo sine integritate esset impotens ad consequendam beatitudinem naturalem.

23 His non obstantibus, asserendum nobis est humanam naturam, sine hac integritate habere omnia, quæ ipsi debentur ex vi suæ constitutionis naturalis: & ut probemus conclusionem, supponendum est, Deum intra ordinem naturæ posse specialiter benè facere naturæ, conferendo illi dona non debita; nec enim omnia dona naturalia humanæ naturæ de-

bentur; quod omnino certum videtur, & constat, quia potest Deus conferre intellectui humano vim ad intelligendum sine discursu, & modo angelico, & ad eliciendum intellectionem perfectiorem, quam eliciat Angelus de facto; quæ tamen intellectio intra ordinem naturæ constitueretur. Insuper potest Deus infundere scientias naturales homini, & species requisitas ad utendum huiusmodi scientijs: quod tamen naturæ humanæ non debetur aliquo modo. Ex quo manifestè inferitur, quod licet hæc integritas sit naturalis entitativè, potest esse omnino indebita.

Probatur ergo absolute conclusio: Primo ex Bulla contra Baium citata, in qua ex propositionibus damnatis à Pio V. & Gregorio XIII. septuagesima octava sic habet: *Immortalitas primi hominis non erat gratiæ beneficium, sed naturalis*. Ex quo sic argumentum desumitur: præfata propositio damnata est, & consequenter oppositum tenendum, nimirum, quod immortalitas primi hominis erat gratiæ beneficium, non pertinens ad constitutionem naturæ; sed integritas, de qua est disputatio, habebat sibi annexam immortalitatem, quæ Adamo ratione integritatis conveniebat; ergo sicut immortalitas est gratiæ beneficium, & quid indebitum, & non pertinens ad constitutionem naturæ, pariter & integritas.

Secundo probatur ex Dionisio, cap. 4. de Divinis nominibus docente, peccatum non abstulisse naturalia, sed integra remansisse post peccatum: at peccatum abstulit integritatem; ergo integritas non est donum naturale, seu naturæ debitum: quo argumento usus est D. Thomas 1. p. quæst. 85. art. 6. q. 89. art. 3. q. 100. art. 1. q. 4. de Malo, art. 2. q. 5. art. 1. 4. contra Gentes, cap. 52. & in 2. dist. 20. q. 2. art. 3. Confirmaturque ex Augustino lib. 4. contra Julianum, cap. ultimo, illis verbis: *Gratia magna erat, quod terrenum, & animale corpus bestialem libidinem non habebat; qui ergo vestitus gratia, non habebat in nudo corpore, quod pueret, spoliatus gratia sensit, quod operiri deberet*; ergo integritas, & subiectio appetitus ad rationem iuxta Augustinum magna fuit gratia in Adamo, & consequenter indebita.

24 Deinde probatur ex doctrina D. Thomæ supra quæst. 85. art. 3. & 6. & ex

Caetano ibi, & in præfenti art. 1. & 2. Natura humana secundum animam composita est ex contrarijs, nimirum appetitu rationali, & sensitivo: primus tendit in bonum rationis, secundus in bonum sensibile, quod multoties opponitur bono rationis; ex quo provenit, quod naturaliter, & sibi relicta huiusmodi potentia adinvicem pugnant; est ergo illis naturalis huiusmodi pugna, in qua appetitus est rebellis rationi: sicut quia homo secundum corpus componitur ex contrarijs, horum contrariorum pugna est naturalis, ex qua naturaliter sequitur mors, quæ etiam naturalis est: & quia potentia deambulatoria, v.g. habet sibi annexam in eodem corpore gravitatem, difficilis reditur ad proprium exercitium.

Quod ulterius explicatur; appetitus sensitivus hoc habet speciale, & proprium, ut moveatur ab obiecto sensibili cognito per sensum, & naturale est homini, ut cognitionem etiam intellectualem accipiat à sensu; ergo naturale est, ut appetitus inclinet in actu secundo in suum obiectum præviè ad rationem, & ante quam voluntas, quæ ratione dirigitur, in actum suum prorumpat. Tunc sic; at obiectum sensibile multoties est contrarium rationi; ergo naturale est appetitui, ut multoties appetat obiectum præviè ad rationem, & illi obiectum oppositum, vel repugnans: ex quo nascitur inhabilitas, seu difficultas rationis ad prosequendum bonum proprium; ex hoc quippe redditur anima minus habilis ad unum contrariorum, quo magis inclinatur in alterum: restat ergo quod rebellio appetitus ad rationem sit homini naturalis, sicut esse mortalem, & corruptibilem; atque adeo quod sicut incorruptibilitas, non potest homini convenire, nisi per formam superadditam, & indebitam, pariter nec subiectio appetitus ad rationem: ex quibus manifestè colligitur naturam humanam sine integritate habere omnia, quæ sibi debentur.

25 Ad primum ergo dicendum per peccatum Adamum amisisse integritatem, quia non erat conveniens appetitum esse subiectum rationi inobedienti Deo per peccatum, ut ex Augustino, & Thoma vidimus; ex quo dicitur infirma, & debilis, non per qualitatem superadditam, quæ eius dicatur infirmitas, sed per carentiam formæ, quæ ipsi dabat vigorem, &

expeditionem ad operandum bonum, ad quod necessarium non est talem formam esse naturæ debitam; sed sufficit illa carente, quam habuit, & quam debebat non expellere per peccatum. Vel alijs terminis dicendum est esse debilem, & infirmam per carentiam formæ, quæ auferbat impedimentum, ut ratio sine difficultate tenderet in bonum proprium; quod quidem impedimentum ipsi naturale est, sicut mors, & corporis debilitas.

26 Ad secundum distinguenda est maior, naturale est, quod appetitus subdatur rationi politicæ, sicut modo subditur, concedo maiorem; despoticæ, subdistinguo illam, attenda sola inclinatione rationis, transeat maior; omnibus attentis, nego maiorem; & distinguenda est minor, in subiectione politica, concedo minorem, & nego consequentiam. Itaque; si attendatur solum inclinatio rationis, cuius obiectum solum est bonum rationis, videretur ex quadam decentia conveniens, ut nullum esset impedimentum diminuens talem inclinationem: omnibus tamen attentis, nimirum natura appetitus, hoc non exigitur; quia appetitus petit tendere in obiectum sensibile præviè ad rationem, & absque rationis imperio, aut dispositione: sicut compositum corruptibile attenda forma, & secundum inclinationem illius, videretur exigere suam conservationem perpetuam; quam tamen assequi non potest, quia includit materiam, quæ oppositam habet inclinationem: quæ est doctrina D. Thomæ quæst. 85. citata, art. 7. attenda ergo ratione conveniens esset, & ab illa quodam modo exactum, nullum habere impedimentum retardans eius inclinationem in bonum; quia tamen ipsa natura includit appetitum in bonum sensibile, assequi non potest quod non sit huiusmodi impedimentum; sed indiget gratia ad illud auferendum.

Hæc ergo rebellio dicitur naturalis, quia ex principijs naturæ sibi relictae necessario oritur; dicitur etiam integritas naturæ illi conformis, & conveniens, quia inclinationem rationis, quæ præcipua est, perficit, estque ipsi utilis, ut expedite tendat in bonum proprium; imò hæc integritas, etiam est perfectio appetitus, quia licet ex se non sit rationi subiectus; tamen non elicere actum sine subiectione ad rationem ipsi bonum est, quippe non tendit positive in malum morale formaliter, sed materialiter, quate-



quatenus tendit in bonum sensibile, quod multoties opponitur rationi: imò in quantum natus est obedire rationi, ipsi naturalis est subiectio ad illam; & licet secundum propriam inclinationem tendat in bonum sensibile, naturaliter inclinatur ad obediendum rationi, inclinatione quadam quasi universali, quæ retardatur per propriam, & peculiarem inclinationem, ne desporicè obediat rationi.

27 Ad tertium distinguenda est maior, est integra, hoc est non monstruosa ex defectu alicuius sibi debiti, concedo maiorem; est integra per concordiam potentiarum, & appetituum, cuius capax est, nego maiorem, & distincta minori eodem modo, distinguendum, vel explicandum est consequens iuxta eandem doctrinam: natura ergo pura potest dici integra, quatenus habet omnia, quæ sibi debentur; potest etiam dici non integra, quia caret perfectione, qua reditur expedita ad bonum, sine qua non est plenè, & integrè potens ad bonum, quamvis huiusmodi perfectio sit ipsi indebita, & defectus ille potentiae ad bonum ipsi connaturalis.

Ad quartum negandum est antecedens: plura enim, ut vidimus, sunt indebita naturæ, quæ supernaturalia non sunt; ad supernaturalitatem enim requiritur, quod forma ita sit indebita, ut evèhat ad ordinè divinum, ad quod necessarium est.

28 Ad quintum, distinguenda est maior, est impotens moraliter, transeat maior, physice, nego maiorem, & distinguenda est minor; debetur potentia physica, concedo minorem; potentia moralis, nego minorem, & neganda est consequentia: Ad probationem maioris dicatur, quod naturæ inclinatur in finem debetur potentia physica ad illum consequendum, non tamen semper debetur potentia moralis, seu moraliter expedita, eo quod cum inclinatione ad finem componitur, quod ipsa natura ex contrarijs composita, afferat impedimenta reddentia difficilem consequutionem finis, ex qua difficultate, natura redditur impotens moraliter ad illius consequutionem. Nec est similis sententia Scoti, quæ refertur: etenim ad beatitudinè supernaturalem deest potentia in natura, non solum moralis, sed physica; atque adeò rectè à Theologia negatur inclinatio, seu naturalis appetitus innatus ad beatitudinem, quia nulla natura per inclinationem naturalem ten-

dit in id, quod sibi est impossibile physice.

29 Vbi etiam advertendum est, inclinationem ad beatitudinem naturalem in natura humana dici imperfectam, quia coniungitur cum difficultate, seu impossibilitate morali: & propterea docet D. Thomas supra quæst. 85. citata, art. 1. & 2. per peccatum, & per carentiam integritatis diminui inclinationem ad bonum, non subiectivè, & ex parte radicis inclinationis, quæ semper est eadem, & à natura indistincta, sed ex parte termini, scilicet, quia per actus peccati generatur habitus inclinans in similes actus, ex quo inclinatio naturæ ad bonum terminativè minuitur, quatenus ex opposita inclinatione non ita expedita inclinatio in bonum consequitur suum terminum: & similiter ex carentia integritatis, & subiectionis appetitus ad rationem minuitur inclinatio ad bonum ex parte termini, quatenus per rebellionem appetitus conantis in oppositum, maiori difficultate inclinatio naturæ pervenit ad suum terminum.

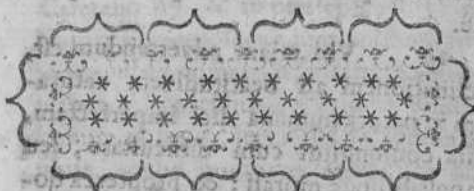
Natura igitur sine dono integritatis est potens physice ad adimplendam totam legem, & consequendam beatitudinem naturalem; non tamen est potens moraliter: cum quo componitur, quod natura ordinata ad finem, & beatitudinem naturalem, illam non amittat, nisi sua culpa, & quod nunquam illam consequatur, nisi per specialem gratiam ipsi indebitam: nec hoc debet esse mirum, cum iuxta D. Thomam homo non possit consequi beatitudinem naturalem, saltem perfectam, & completam sine interventu miraculi; nam in additionibus ad 3. partem, q. 75. art. 1. docet, quod cum homo in hac vita non possit esse beatus, nec sola anima separata possit perfectam habere beatitudinem, necesse est ponere resurrectionem mortuorum, ut homo consequatur naturalem beatitudinem; resurrectionem autem esse miraculo-

sam docet 3. art.

sequenti.

\*\*\*





## §. Vltimus.

*Alqua ex dictis inferuntur.*

30 **E**X Dictis inferitur, naturam etiam in statu integritatis esse impotentem ex se ad actus supernaturales, & conducentes ad salutem, esseque requisitam gratiam supernaturalem dantem posse: & ratio est, quia integritas non dat continentiam actus, sed solum auferendo impedimenta dat expeditionem, ut natura possit elicere actus, quos physice precontinet: at ex se non continet actus supernaturales; ergo ad illos eliciendos indiget gratia supernaturali dante posse.

31 Secundo inferitur, naturam in statu lapsus, & in statu puritatis eandem habere expeditionem, & difficultatem ad bonum; & ratio est, quia per peccatum originale, quo in statu lapsus constituitur, solum amisit gratiam habitua-lem, & integritatem naturae cum donis consequentibus ad illam; ex naturalibus autem, & debitis naturae nihil amisit: at in statu naturae purae, licet non haberet gratiam habitua-lem, nec integritatem, haberet tamen omnia naturalia, & debita naturae; ergo in utroque statu fere eandem haberet expeditionem, & difficultatem ad bonum; quapropter communiter Theologi cum Caietano in praesenti docent naturam puram, & lapsam differre, sicut differunt nudus, & spoliatus, qui in omnibus conveniunt, etiam in carentia vestitum; cum hac sola differentia, quod nudus caret vestibus, quas habuit; nudus autem eisdem caret vestibus, quas non habuit.

Quod verum putamus, si lapsus solum sit contractus per peccatum originale, quod per propriam voluntatem non fuit commissum, sed voluntate capitis; tunc enim supra dicta verificatur de utroque statu: si autem lapsus sit contractus per peccatum personale, maior est differentia, inter utrumque statum, quantum ad

expeditionem ad bonum; nam per actum peccati personalis aliqualis generatur inclinatio ad actum habitualis, saltem moralis, quatenus saltem moraliter manet natura deordinata a fine, & permanet voluntas affecta ad peccatum, quod commisit, & quousque retractetur peccatum, in eadem censetur permanere voluntate; nec sufficit retractare peccatum furti, v.g. commissum; sed requiritur retractare conversionem ad creaturam, & aversionem a Deo, quae in omni peccato includuntur, & manent, quamvis displiceat furtum commissum: hoc autem minuit expeditionem ad bonum.

Quod insuper explicatur, quia aversus affectivè moraliter a fine, non eadem facilitate amplectitur media ad consequutionem finis, atque ille, qui a tali fine non est aversus moraliter affectivè: at lapsus per peccatum mortale personale, non solum habet carentiam gratiae, in qua peccatum habituale consistit, ut communius docent Thomistae, sed manet mora iter affectivè aversus a tali fine; ergo potens minus est ad amplectendum bonum, quod est medium ad consequutionem finis.

32 Ex quibus etiam constat, quod in statu lapsus homo iustus magis potens est ceteris paribus, quam homo existens in peccato: nam iustus non perseverat etià moraliter affectivè ad creaturam conversus, sed potius affectivè, & effectivè conversus est ad ultimum finem; ergo ex hoc capite potentior est: quapropter D. Thomas art. 8. docet, quod homo iustus potest vitare peccata, quae in ratione consistunt, quamvis propter rebellionem appetitus, non possit absque speciali gratia vitare omnia peccata, ut dicemus ex D. Thoma, art. 9. Diximus maiorem habere potentiam, & expeditionem ad bonum ceteris paribus; nam homo recenter iustificatus, in quo remanent plura, & intensa vitia, minorem habet expeditionem ex hoc capite, quam homo statim post lapsum in peccatum, in quo adhuc vitia non sunt. Insuper etiam contingit, quod ex duobus hominibus aequè ceteris gratia, & iustitia originali vnus sit potentior, & expeditior ad bonum, quam alius; quia vnus alio est pronior ad concupiscendum ex diversitate complexionum, ut docet D. Thomas supra quaest. 82. art. 4. Ex quibus etiam constat differentias adductas inter utrumque statum, non red-  
dere



dere naturam notabiliter expeditiorem ad bonum in vno statu, quam in alio, & quod quasi de materiali se habet, quantum ad præsens, vbi loquimur de natura lapsa, & pura; ex vi lapsus, & puritatis, & ex vi carentiæ integritatis, in qua conveniunt.

33 Tandem inferitur, quod etiam si integritas esset debita naturæ humanæ, quod falsum esse monstravimus; tamen adhuc esset asserendum Deum potuisse creare naturam sine integritate: sine illa enim salvatur natura quoad prædicata essentialia, & potentias, & accidentia necessario ad ipsam consequuta; potest ergo Deus sine integritate etiam debita creare naturam humanam, sicut potest illam creare sine alijs accidentibus sibi debitis. Antecedens est certum, & constat in homine lapso, in quo sine integritate manet substantia, & potentia ad naturam consequuta: oppositum huius damnatum est in Baio propositione 55. 78. & 79.

34 Contra dicta tamen duo obstat videntur: Primo obstat D. Thomas q. 82. citata. art. 1. vbi docet peccatum originale esse habitum, & inordinatam dispositionem, quæ impedit inclinationem ad bonum, & quæ in natura pura non esset; ergo non est æque potens in natura lapsa, atque pura. Respondetur peccatum originale vocari à D. Thoma habitum, & inordinatam dispositionem pro materia, non pro formali; importat enim de materiali appetitum effrænatum, & rebellem, ut cum Caietano quæst. c. tara, & sequentibus docent communiter Thomistæ; quomodo loquendi, etiam utitur S. August. lib. 1. de nuptijs, cap. 26. & alibi sæpe.

35 Obstat secundo graviter S. Augustinus, qui in libris contra Iulianum sæpe ex effrænata concupiscentia, seu fomite, & miserijs, quas experimur in tali peccato originale quod Iulianus Pelagianus hæreticus negabat: sed non bene intellexerit, si fomes, aut concupiscentia effrænata esse posset connaturaliter sine peccato; cum antecedens nullam haberet connexionem cum consequenti; ergo huiusmodi concupiscentia, & fomes, non potest connaturaliter esse sine peccato: cum ergo in natura pura nullum esset peccatum, in illa non esset connaturaliter fomes; & consequenter esset connaturaliter carentia fomitis; atque adeo integritas.

Quod ulterius explicatur iuxta

hanc doctrinam Augustini, ex puritate naturæ inferitur carentia fomitis; ergo natura pura connectitur cum carentia fomitis, & cum integritate; atque adeo sine integritate non posset saltem connaturaliter esse. Antecedens probatur; quia puritas naturæ excludit peccatum: sed ex exclusione peccati inferitur carentia fomitis, cum ex negatione consequentis recte inferatur negatio antecedentis; ergo ex puritate naturæ inferitur carentia fomitis.

Confirmatur ex eodem Augustino lib. 4. contra Iulianum, cap. vltimo prope finem, vbi hæc sunt verba: *Huius evidentia miserie gentium per hos nihil de peccato primi hominis, siue scientes, siue credentes, compulsi dicere ob aliqua scelera suscepta in vita superiori poenarum luendarum causa nos esse natos. Et paulo infra: Quid igitur restat, nisi ut causa istorum malorum sit, aut iniquitas, vel impotentia Dei, aut pena primi, veterisque peccati? Sed quia nec iniustus, neque impotens est Deus, restat quod non vis; sed cogere confiteri, quod grave iugum super filios Adam à deo exitus de ventre matris sue usque in diem sepulture in matrem omnium non fuisset, nisi delicti originalis merita præcessissent.*

Ex quibus verbis facile colligitur videtur non posse dari fomitem sine prævio peccato, quod aliqui Philosophi, ut Plato, quem sequutus est Origenes, adepti sunt, & quia ignorarunt peccatum originale, ad alia peccata in alia vita commissa confugerunt. Colligitur etiam, quod ex miserijs; quas experimur inferitur, quod cum Deus non sit iniustus, nec impotens, necessario dicendum sit, derivari, & originem trahere ex peccato; quod si absque peccato darentur, ut in pura natura; Deus esset iniustus, aut impotens; atque adeo impossibile est in pura natura dari.

Hæc longiorem petunt disputationem, in quibus licet gravissima sint immorari, modo non possumus; sed breviter difficultati propositæ satisfaciendum. Pro quo certum omnino debet esse, Augustinum in nostra fuisse sententia; nam loco in contrarium citato, paulo ante verba relata, hæc habet: *Gratia quippe Dei magna ubi erat, ubi terrenum, & animale corpus bestialem libidinem non habebat; qui ergo vastus gratia non habebat in nudo corpore, quod puderet, expoliatus gratia sensit, quod operire deberet; ubi per carentiam gratiæ bestialem libidinem sensit, & advertisse, ha-*

habere; quod pudere debebat, nimirum fomitem docet; & superaddit, esse magnam gratiam, bestialem libidinem non habere; expressè ergo docet corpus animale, & terrenum non habere bestialem libidinem, hoc est fomitem, esse magnam gratiam; ergo præcisè per ablationem gratiæ daretur fomes, atque aded natura creata solum cum his, quæ ipsi debentur, fomitem haberet: dicere autem non posse creari naturam sine gratia, etiam si non debeatur; ridiculum est, cum Deus, ut diximus, possit naturam creare, etiam sine accidentibus sibi debitis, de potentia absoluta. Deinde docet, præcisè per gratiæ expoliationem sensisse bestialem libidinem; & consequenter præcisè per carentiam gratiæ, quæ frænabat appetitum, existit fomes, atque aded necesse est naturam sibi relictam solum cum prædicatis sibi debitis fomitem habere.

Idem docet Augustinus lib. 11. de Genesi ad litteram, cap. 21. ubi de Adamo post peccatum sic docet: *Ibi enim sensit, quæ prius gratia vestiretur, quando in sua nuditate nihil indecens patiebatur; ibi completum est, Domine in virtute tua præstitisti decori meo virtutem, avertisti faciem tuam à me, & factus sum conturbatus*: ubi apertè docet, non esse fomitem, fuisse effectum gratiæ, & sufficiens esse, ut datur, Deum avertere faciem suam illam auferendo.

Nec his opponuntur verba Augustini in eodè capite paulò ante verba relata, quæ sic habent: *Hoc ergo amisso statu corpus eorum duxit morbidam, & mortiferam qualitatem, quæ inest etiam pecorum carni; ac per hoc etiam eundem motum, quæ fit in pecoribus, &c.* ubi morbidam qualitatem ex peccato contraxisse Adamum docere videtur, quæ fomes est. Non, inquam, opponuntur; nam per morbidam qualitatem intelligit ipsum appetitum sine subiectione ad rationem, quam habebat media gratia: itaque appetitus sic morbida qualitas per carentiam subiectionis ad rationem, quam præstabat gratia: cumque per peccatum amisisset gratiam, duxit ex peccato morbidam qualitatem; quia licet appetitus ex peccato non sit, est tamen morbidus, & effrenatus ex peccato excludente gratiam frænantem, vocaturque ab Augustino mortiferus, & aliquod peccatum, quia ex

peccato est, & in peccatum inclinatur, ut docet Tridentinum ubi supra.

Hæc intelligentia ultra dicta, ex Augustino colligitur, qui docet hanc morbidam qualitatem inesse pecoribus, quæ tamen, alia non est ab eorum appetitu, cui sine gratia subijciente appetitum rationi, fit similis appetitus humanus; tendit enim in suum obiectum sine respectu ad rationem, sicut in pecore; cum hac tamen differentia, quod in pecore non contrariatur rationi, ubi ratio non est, nec ad peccatum inducit eadem ratione.

Hanc doctrinam, quam pluribus alijs locis docuit Augustinus, constanter docuere eius fidelissimi discipuli D. Hilarius, D. Fulgentius, D. Thomas locis citatis, & D. Prosper, qui contra collatorum cap. 19. sic habet: *Natura humana in prima prævaricatione, nec substantiam amisit, nec voluntatem, sed lumen, & decorem virtutum, quibus fraude invidentis exuta est*: ubi mala, quæ acciderunt Adamo per peccatum, consistere docet in privatione virtutum, & donorum, quibus exuta fuit natura; & consequenter nihil aliud est habere fomitem, quam habere naturam, & naturales potentias sine gratia: posse autem diximus creari naturam sine gratia, de cuius conceptu est esse indebitam, evidens est; nihil enim magis debitum, & connaturale naturæ, quam id sine quo creari non potest.

Ad argumentum ergo dicendum Augustinum ex fomite, & miserijs corporis, quas experimur, non intulisse ex terminis peccatum originale, sed adiunctis alijs testimonijs Scripturæ Veteris, & Novi Testamenti, quæ admittunt Pelagius: quod mihi evidens est; quia esto ex fomite, & ærumnis inferatur ex terminis peccatum, non tamen originale in particulari, sed vel originale, vel personale commissum in alia vita, ut putarunt aliqui Philolophi, vel aliud; non ergo intulit peccatum originale præcisè ex fomite, & ærumnis, sed ex hoc adiunctis testimonijs Scripturæ, in quibus vel narratur peccatum originale, vel describitur status primi hominis, quem Deus rectum, & interminabilem creavit, à quo statu nisi peccatum non accidit, vel Christus Dominus eripiens nos de potestate tenebrarum, quibus existentibus in regione umbræ mortis lux est orta; vel in quibus significatur fomitem, & miserijs esse peccatum



nam peccati, & alijs pluribus, quibus refecti sunt libri Augustini contra Iulianum: ex quo etiam facile intelligitur, nec intulisse peccatum præcisè ex fomite, & ærumnis, sed adiunctis alijs scripturæ testimonijs.

Qua propter, ut ipse docet Augustinus lib. 2. de dono perseverantiæ, cap. 11. in libris de libero arbitrio contra Manichæos impie asserentes dari incommutabilem, & Deo coæternam naturam mali, in quam tanquam in primam causam reducantur mala, qui movebantur ex eo quod concupiscentia, fomes, & miseriæ, in Deum bonum reduci non possunt; docet, inquam, Augustinus, quod in prædictis libris contra hos hæreticos disputans, non est usus hac veritate Catholica, quod, scilicet, enumerata sint pœna peccati, sed hoc omisso, & etiam si homini sint connaturalia, & primordia, in Deum sunt reducenda, qui omnia bona, maxima, media, & minima creavit; eo saltem modo, quo voluntas est in Deum reducenda, etiam si ipsa, prout ex nihilo sit potentia peccandi: non, inquam, usus est illa veritate; quia scilicet ex his miserijs, quas experimur, non inferitur peccatum; & licet ex his, & sacrarum literarum testimonijs inferatur, has tamen Scripturas, non admittebant Manichæi, Vetus enim testamentum nullo modo admittebant; ex novo autem ex privilegio, seu sacrilegio, ut loquitur Augustinus, solum admittebant, quæ sibi videbantur: vnde absolute probabit in bonum Deum esse reducenda, qui propterea laudandus est, quia creavit maxima, media, & minima bona.

Verba Augustini cap. 11. citato hæc sunt: *Quamvis ergo in libro tertio de libero arbitrio disputaverim, ut etiam si verum, esset, quod dicunt Peligiani ignorantiam, & difficultatem, sine quibus, nullus homo nascitur, primordia, non supplicia esse nature, vincerentur Manichæi, qui volunt duas, boni, & mali, coæternas esse naturas.*

Deinde lib. 1. Retractat. cap. 9. prope finem sic habet: *Quamvis ignorantia, & difficultas, etiam si essent homini primordia, & naturalia, nec sic culpandus Deus, sed laudandus esset, sicut in eodem tertio libro disputavimus: quæ disputatio contra Manichæos habenda, qui non accipiunt Scripturas Veteris Testamenti, in quibus originali peccatum narrantur.*

Ex quibus inferitur, quod licet ex

Scriptura probeatur esse pœnam peccati, qua propter ex illis, ut talibus peccatum originale inferatur contra Manichæos qui Scripturas admittebant; sensit tamen non necessario, & ex terminis esse pœnam peccati; atque adeo sensit, quod ex illis non inferitur ex terminis peccatum, sed alijs adiunctis. Sensit, etiam si existerent, & non in pœnam peccati, Deus non esset iniustus, aut impotens, sed laudandus; si enim aliquod illorum inferretur, sequeretur dari primam naturam mali Deo coæternam; quod tamen non inferri, etiam si hæc existant absque peccato plane docuit Augustinus contra Manichæos.

Denique expresse docet contra Pelagianos, usum esse Sacra Scriptura, & testimonijs in quibus miseriæ istæ dicuntur pœna peccati: contra Manichæos autem ex terminis probasse omnia hæc esse in Deum reducenda, etiam si non essent pœna peccati, Deumque propter illa esse laudandum: ex quibus liquet, quod non sunt necessario, & ex terminis peccati pœna, & quod possunt esse sine peccato iuxta Augustinum.

Ad confirmationem dicendum Augustinum ibi redarguere pertinaciam Iuliani, qui cum Philosophi ex ærumnis huius vitæ persuasi sint fuisse in hominibus aliqua peccata in alia vita, quorum essent supplicia, ipse earumdem evidentia, & Scripturæ testimonijs, quibus aperte significatur esse pœnam peccati, pertinaciter negabat peccatum originale.

Ad ultima verba iam constat ex Augustino, quod quamvis istæ miseriæ non essent pœna peccati, Deus non esset iniustus, aut impotens, sed laudandus; alias ex eo quod darentur sine peccato, concedenda esset natura mali, incommutabilis, à quo essent; quod tamen non sequitur, etiam si ex peccato non sit, ut ipse probat contra Manichæos: vnde dicendum dilemma illud intulisse Augustinum, ex eo quod Deus hominem condiderat integrum, & sine fomite; vnde habere concupiscentiam effrænatam non poterat, ipsi, & eius posteris contingere, nisi quia Deus non poterat Adamum; & posteros in statu illo conservare, vel in pœnam, quæ si absque peccato infligatur, iniustitia est: qua propter, ut Deus ex illa suppositione, non dicatur iniustus, aut impotens, necessario concedendum est peccatum, cuius carentia integritatis sit pœna.



## Disputatio I.

*De necessitate gratiae ad cognitionem veri.*

### DUBIUM IV.

*Utrum homo sine speciali gratia possit aliquid verum cognoscere?*

#### §. I.

*Aliqua supponatur.*

**S**UPPONENDVM est primo pro hoc, & alijs dubijs sequentibus plures veritates obiectorum naturalium dari, quæ non possunt ab homine, sine speciali gratia cognosci: tales sunt cogitationes cordium, futura contingentia, & etiam præterita, quæ sui vestigia non reliquerunt, ut docent communiter Theologi cum D. Thoma 1. p. q. 57. art. 3. & 4. & q. 86. art. 4. idem docet q. 99. art. 3. de alijs veritatibus, quarum noticiam per sensum acquirere non possumus, quales sunt, quot arenæ sunt in mari, quot lapilli in flumine, quarum veritatum cognitio, nec etiam in Adamo fuit in statu innocentiae: idem dicendum de pluribus veritatibus, quæ de Angelis demonstrabiles sunt, & per sensum haberi non possunt, sicut aliæ infinitæ demonstrabiles sunt de creaturis possibilibus, de quibus dubium nostrum non procedit; sed solum de veritatibus, quæ ex sensibilibus acquiri possunt.

**2** Secundo supponendum est ex D. Thoma in præsentī art. 1. & 2. ad cognitionem cuiuscunque veritatis indigere hominem auxilio Dei moventis, quod est concursus generalis causæ primæ superadditus sufficientiæ intellectus constituti in actu primo: quod colligitur à D. Thoma ex dependentia causæ secundæ à

prima, non solum in accipiendo à Deo sufficientiam, sed in reductione sufficientiæ, quam secunda accipit à Deo ad actum secundum; nam ut docet D. Thomas, postquam forma, & eius virtus perfecta est, ulteriori hoc indiget auxilio: nec esse potest solus concursus simultaneus indistinctus à concursu creaturæ; quippè de isto non verificatur esse auxilium, quod Deus movet causam secundam ad operandum: quod præcipue verum est in actibus liberis, ad quos sic supposita sufficientia creaturæ, solum concurret Deus concursu simultaneo, concurret, ut determinatus à creatura iuxta Recentiores: concurrere autem ut determinatus, non est concurrere, ut movens, sed ut motus, utpotè determinatus à creatura, imò ut creaturæ subordinatus, ut aliqui illorum ausi sunt dicere eadem ratione, qua habitus, quia determinatus à potentia concurret, illi subordinatur in concurrente; qui modus concurrendi longe abest à concursu causæ primæ; est enim ita infimus, & imperfectus, quod in sententia Recentiorum derogat, & destruit dignitatem causæ liberæ, etiam secundæ, quapropter negant causam secundam liberam concurrere ad actum liberum à Deo prædeterminatam: nos autem cum D. Thoma ultra concursum simultaneum, prævium admittimus, ut necessarium ad hoc ut Deus, ut prima causa, & primus Dominus moveat secundam ad operandum.

**3** Deinde supponendum est, quod quidquid Deus liberè confert homini gratosè confert, & potest non conferre; in quo sensu, ut supra dicebamus, donum creationis non improbanda ratione dicitur gratia, quia scilicet, Deus sic confert donum hoc, & alia, quæ ex vi creationis habentur, ut possit non conferre: in creatione autem reperitur specialis ratio indebiti; quia non supponitur ius aliquod in creatura, cum nihil supponatur; imò quamvis naturæ iam creatæ debeantur proprietates, & naturæ suis proprietatibus constitutæ in actu primo sufficienti, & omnino expeditæ ad operandum debeatur concursus divinus ad operationem; Deus tamen non est debitor, ut naturæ suas conferat proprietates, nec naturæ suis proprietatibus expeditæ ad operandum debet concursum, quippè donat naturæ proprietates sibi debitas, & concursam ipsi debitum ad operandum, nulli



debens, atque omnino gratiose, & liberaliter omnia confert, naturam, proprietates, & operationes.

Cæterum, quia Deus ex vi providentiæ generalis, qua creat naturam, illi confert quæ ipsi debentur; nihil horum dicitur specialis gratia: specialis enim gratia dicitur, & est, quam Deus supra debitum naturæ illi confert, sive sit supernaturale, sive naturale; nam intra ordinem naturæ plura sunt, quæ naturæ non debentur, & quæ Deus potest donare: sensus ergo quæstionis est, utrum ad cognoscendum verum indigeat homo speciali gratia naturæ indebita, an vero sufficiat auxilium generale, quod naturæ ex vi creationis debetur?

4 Deinde supponendum est ad cognitionem veri, tam naturalis, quam supernaturalis, gratiam habituales non requiri: quod omnino certum est, & probatur à D. Thoma in præsentī ex Augustino lib. 1. Retract. ibi enim referens, quæ dixerat, lib. 1. Soliloquiorum, his verbis: *Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti;* his verbis retractat: Responderi enim potest multos etiā immundos multa scire vera. Insuper peccatores, in quibus remanet fides, mysteria fidei cognoscunt, quibus assentiuntur: & negari non potest plures Gentiles plures veritates cognovisse; quod docet Augustinus pluribus in locis, præcipuè ad Simplicianum, quæst. 2. propè finem.

5 Tandem supponimus, quod licet homo per peccatum meruerit quoad sufficientiam, quod à Deo nullum ipsi conferatur beneficium, atque adeo meruerit nullum ei conferri auxilium efficax, vel etiam sufficiens; nihilominus defacto Deus in pœnam peccati, solum abstulit iusticiam originalem, & dona illi annexa, seu consequuta, relinquens naturam cū sibi debitis ex conditione creationis: unde quævis naturam non punire alia pœna, seu etiam in nihilum redigere fuerit ex misericordia Dei, indignitate hominis per peccatum, contracta oppositum postulante; hæc specialis gratia, non est illa, de qua procedit nostra disputatio; sed supposito quod Deus liberaliter, & misericorditer; seu ex meritis Christi, post peccatum conservaverit naturam volens illi providere, iuxta suam naturalem exigentiam, requiratur specialis gratia ab hac distincta ad cognoscendum verum, seu operandum bonum.



## §. II.

*Statuitur conclusio:*

6 **C**ONCLUSIO nostra sit  
Ad cognoscendum alias  
quas veritates natura-

les speculativas, quarum cognitio ex sensibilibus acquiri potest, non indiget homini speciali gratia, sed solum auxilio Dei moventis per concursum generalem: Hæc sententia, est D. Thomæ hoc art. 1. & in 2. dist. 28. q. unica, art. 5. quam sequuntur communiter Theologi, Caietanus, Medina, Conradus, Montefinos, Zumel in præsentī, & alij, quorum aliqui, ut videre est in M. Lorca, disp. 2. membro 1. oppositam improbabilem omnino censent.

Conclusionem nostram probant Suarez, & Ripalda disp. 114. sec. 6. ex Augustino ad Simplicianum, quæst. 2. propè finem, sic docente: *Non enim habeo, quid intuear in eligendis, hominibus ad gratiam salutarem, si ad examen huius electionis aliqua cogitatione præmitto, nisi vel malus ingenium, vel minora peccata, vel utrumque addamus, etiam honestas, vilesque doctrinas:* ubi Augustinus supponit in aliquibus hominibus viles, honestasque doctrinas, ante gratiam salutarem; atque adeo sine illa haberi possunt, & defacto habentur: nec per gratiam salutarem intelligit Augustinus gratiam habituales, sed actuales, de qua ibi erat sermo. Item, quia Christus Dominus non est mortuus, ut essemus Philosophi, aut Rectores, essetque in natura, etiam non existente Christo, huiusmodi artium, & scientiarum inventio.

Hoc tamen argumentum, non convincit intentum: ex Augustino enim solum colligitur, sine gratia salutari, etiam actuali dari cognitionem veri; non tamen absque speciali gratia intra ordinem naturæ, quæ ex se salutaris non sit, nec ad salutem conducatur: quod probandum assumunt præfati Authores: secundum, autem minus convincitur; datur enim specialis

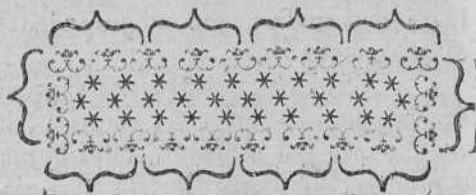
grat

gratia, pro qua conferenda Christus non est mortuus, quæ sit vel gratia Dei conditoris, vel etiam collata ex meritis Christi, ut ipsi fatentur, & ex dicendis constabit.

8 Melius ergo probatur conclusio ratione D. Thomæ in præsentī art. 1. Nam causa secunda cum solo generali concursu potest agere opus sibi proportionatum; at intellectus humanus sufficientiam, & proportionem habet cum pluribus veritatibus naturalibus; ergo illas potest cognoscere solo generali concursu. Probatur minor; nam qualibet causa creata per formam sibi inditam ex vi providentiæ generalis habet proportionem cum aliquo actu, ut videre est in alijs formis; ergo intellectus, qui est forma indita ad cognitionem veri naturalis, habet proportionem cum cognitione aliquarum veritatum, præcipue primorum principiorum, quibus statim, explicatis terminis assentitur intellectus, qualia sunt, *totum est maius sua parte, quodlibet est, vel non est, & similia*. Quod adhuc manifestius est in veritatibus singularibus, quæ per sensum attinguntur, & experiuntur. Maior autem principalis per se nota videtur; nam cum natura accipiat virtutem ad operationem, & propter illam, si sit omnino proportionata cum operatione, exigit aliquando reduci ad actum, & consequenter eius exigentiæ debetur aliquando ad actum reduci.

Confirmatur, seu explicatur ratione D. Thomæ in 2. dist. 28. q. 2. arti. ad 5. nam indigentia gratiæ ad veri cognitionem solum potest probari ex insufficientia intellectus ad illam: sed est sufficiens ex se, & proportionatus, ergo non indiget speciali gratia. Minor probatur; quia ad veri cognitionem sufficiens est recipiens speciem, & faciens speciem esse intelligibilem in actu: sed ad utrumque est sufficiens intellectus possibilis, & agens; ergo ad veri cognitionem. Minor probatur; quia si intellectus possibilis, aut agens esset insufficientis ad hoc præstandum, natura humana esset imperfectior alijs; non enim sibi sufficeret in naturalibus sicut aliæ; dicendum ergo est posse sine speciali gratia verum aliquod cognoscere.

\*\*\*



### §. III.

*Solvuntur argumenta.*

9 **C**ONTRA hanc conclusionem tenent Uarez 1. 2. q. 88. cap. 2. Torres, Meracius, Granados, & alij, quos refert Ripalda, disp. 114. sect. 6. qui docent, posse quidem hominem sine gratia Christi Redemptoris intelligere aliquod verum; non tamen sine gratia Dei conditoris à dono creationis distincta. Pro quibus.

Arguitur primo ex Concilio Millevitano, Canone 4. ubi docemur, absurdum esse ad scientiam, quæ inflat, gratiam ponere, & non ad charitatem, quæ ædificat cum utrumque sit donum Dei: & ex Augustino 1. Retractionum, sic docentes: Ad miseriam iustæ damnationis pertinet ignorantia, & difficultas, quam patitur homo ab exordio, à qua nullus liberatur sine Dei gratia; ergo ignorantia iuxta Augustinum sine Dei gratia non aufertur; quæ tamen aufertur per cognitionem veri, atque adeo veri cognitio non stat sine Dei gratia. Similiter difficultas non vincitur nisi per gratiam, ut docet Augustinus, quæ vincitur per veri cognitionem: & quidem ad opera difficilia desideratur gratia, quæ sine illa difficultas non vincitur.

10 Respondent aliqui, Concilium loqui de cognitione practica, non de speculativa, ut constat ex verbis, quæ subiungit ibi: *Cum utrumque sit donum Dei, & scire quid agere debeamus, & diligere ut faciamus*: in præsentī autem sermo est de cognitione speculativa. Sed quia, ut postea constabit, non ad omnem cognitionem practica veri requiritur gratia, quam videtur desiderare Concilium: ideo aliter responderetur, & dicendum, Concilium loqui de scientia supernaturali: cui non obstat loqui de scientia, quæ inflat; hoc enim etiam verificatur de scientia infusa, & de

Theo-



Theologia, quæ in aliquorum sententia supernaturalis est, quæ per modum obiecti potest esse occasio, & materia superbiæ. Nec iterum obest, quod hoc modo etiam charitas potest esse occasio superbiæ, nimirum, per modum obiecti. Non, inquam, obest; quia licet hoc verum sit, charitas ratione sui ædificat, & firmat voluntatem in bono; scientia autem, non ita, nisi ratione voluntatis adiuncta.

Ad Augustinum dicendum ex peccato contraxisse hominem vulnus ignorantiae, quatenus in poenam peccati privatus est cognitione supernaturali, ad quam non restituitur nisi per gratiam Christi: de hac ergo cognitione supernaturali loquitur Augustinus, non de cognitione naturali.

11 Sed dices: loquitur Augustinus de cognitione, ad quam mansit difficilis: sed ad cognitionem supernaturalem, non difficilis, sed impotens mansit; ergo loquitur de cognitione naturali, ad quam non impotens, sed difficilis est. Respondetur in ordine ad cognitionem supernaturalem mansisse hominem impotentem; sed adhuc restituta potentia per gratiam Christi sentit difficultatem ratione impedimentorum, quæ non minus reddunt difficilem cognitionem supernaturalem, quam naturalem: quapropter Augustinus ad auferendam impotentiam, quam per ignorantiam significavit, & vincendam difficultatem, requirit gratiam Christi, quæ quidem supernaturalis est; unde in ordine ad cognitionem supernaturalem requirit gratiam dantem posse, & vincendam difficultatem; diversimodè tamen, nam ad auferendam impotentiam requirit gratiam dantem posse, sine qua, nec una veritas cognosci potest: ad vincendam autem difficultatem supposita potentia, requirit gratiam specialem intra ordinem supernaturalem; quæ difficultas supposita potentia non reperitur in cognitione unius, vel alterius veritatis, sed in cognitione plurium. An autem supra gratiam, qua homo constituitur potens ad cognitionem supernaturalem, requiratur specialis gratia intra ordinem supernaturalem ad cognitionem quamlibet intra illum ordinem, ex dicendis constabit: Pro nunc eodem modo discurrendum est intra ordinem supernaturalem, ac intra or-

*Mag. Bolívar, t. 2.*

dinem naturæ; & sicut difficultas non vincitur in ordine naturæ, nisi per specialem gratiam intra illum ordinem, paritèr difficultas in ordine supernaturali non vincitur, sine speciali gratia intra illum ordinem: ubi autem specialis difficultas non est, specialis gratia non requiritur, nec in ordine naturali, nec in ordine supernaturali.

12 Secundo responderetur admit-  
tendo Augustinum loqui de cognitione naturali, solum docere contraxisse hominem vulnus ignorantiae, etiam in ordine naturali, non solum in parte practica, in qua est prudentia, & in qua præcipue vulneratus est, sed etiam in parte speculativa; quod vulnus nisi per gratiam Christi non sanatur: ex quo solum convincitur, non posse sine gratia ad totam collectionem; non verò non posse ad aliquod verum facile: & ad ponderationem dicendum est, ignorantiam omnium illarum veritatum, quas in statu integritatis poterat cognoscere, non auferri, nisi per gratiam; carentiam autem cognitionis alicuius veri, posse auferri, sine speciali gratia: & idem de difficultate dicendum, scilicet, difficultatem ad cognitionem omnium veritatum, quas in statu innocentiae cognovit, non auferri, nisi per gratiam; cum quo componitur alicuius veri cognitio, sine speciali gratia.

13 Secundo arguitur ratio: Deum oramus pro cognitione speculativa rerum, sed oratio est signum manifestum indigentiae ad cognitionem illius pro quo oramus, ut ex Concilijs. & PP. postea videbimus; ergo. Confirmatur primo; ad cognitionem veri ultra creationem requiritur ablatio impedimentorum; & quod Deus sic res disponat, ut existant conducentia, & requisita ad veri cognitionem: sed hoc est gratia à creatione distincta, quam Deus creatione supposita negare potest; ergo. Secundo; ad cognitionem veri necessaria est applicatio voluntatis: sed hæc, utpotè actus moraliter bonus, non stat sine gratia; ergo nec veri cognitio.

Respondetur orationem ex terminis solum esse signum doni liberè conferendi à Deo, & quod potest non conferre, seu quod non semper, & omnibus confert; non tamen esse signum doni conferendi gratiam specialem: sic salutem, & conservationem vitæ postulamus

L

à

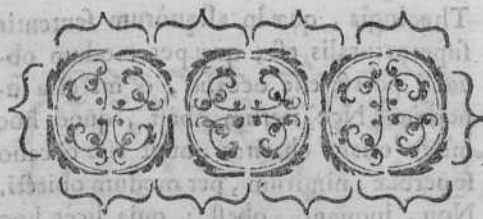


à Deo ; quam tamen confert per generalem providentiam : frequenter tamen postulamus à Deo specialem veritatis intelligentiam , quam Deus aliquandò confert specialiter adiuvando supra id , quod exigit generalis providentia , & multoties ex intentione salutis , quæ proinde erit specialis gratia , licet non elicitivè , tamen imperativè.

Ad primam confirmationem respondetur impedimenta ad alicuius veri cognitionem , si quæ sunt , posse auferri , & de facto auferuntur ex vi providentiæ generalis sub dono creationis contentæ , atque adeo sine speciali gratia. Item occurrere objecta , à quibus per intellectum agentem abstrahat species , medijs quibus veritates aliquas cognoscat , ad providentiam generalem spectat , sicut ad eandem pertinet providentiam aliquod combustibile occurrere erga quod ignis suam exerceat activitatem.

Ad secundam confirmationem responderetur primo aliquando sine applicatione voluntatis intellectum attingere veritatem. Secundo responderetur posse applicari per actum pravum , ad quem non requiritur gratia. Tertio , quod nec etiam requiritur specialis gratia , ut voluntas applicet intellectum ad alicuius veri cognitionem per actum bonum ; cum sine speciali possit voluntas aliquem actum bonum elicere , ut postea videbimus. Tandem ; quamvis aliqua esset difficultas in applicatione voluntatis , ratione cuius indigeat voluntas speciali gratia ad applicandum intellectum , non infertur requiri specialem gratiam ad cognitionem veri propter aliquam difficultatem ab intellectu vincendam , de quo postea. Pro complemento advertendum est , quod si ad veri cognitionem requiratur gratia specialis , ut volunt Authores citati , hæc esset conferenda per Christum , ut ex dicendis constabit.

\*\*\*



## DUBIUM V.

*Utrum homo possit sine speciali gratia omne verum naturale cognoscere?*

### §. I.

*Statuitur conclusio.*

**H**OMO Lapsus potest sine speciali gratia omnes veritates naturales speculative cognoscere divisivè , non collectivè. Conclusio hæc etiam est communior inter Thomistas , ut videre est in Illustris Godoy , & intelligenda de veritatibus , ad quas homo per sensibilia devenire potest ; debet etiam intelligi non de omnibus hominibus , etiam ratione utentibus , sed de aliquibus , qui excellenti ingenio præditi sunt , quorum aliqui sine speciali gratia possunt propria industria , & inventionem quamlibet veritatem divisivè cognoscere ; alij autem possunt saltem aliorum disciplina.

Conclusio ergo in hoc sensu explicata probatur primo pro prima parte ; nam veritates altiores , & quæ merito reputantur difficiliiores , sunt illæ , quæ de Deo cognosci possunt : sed hæc divisivè potest homo cognoscere sine speciali gratia ; ergo potest quamlibet divisivè cognoscere. Consequentia est bona ; si enim potest quamlibet ex difficilioribus cognoscere divisivè , poterit utique quamlibet divisivè cognoscere. Melior est certa , & docetur à Divo Thoma 1. contra Gentes , cap. 4. Minor verò probatur ex Sapient. 13. *A magnitudine speciei , & creaturæ poteris creator horum videri : & ex Sapient. 1. Hoc quod continet omnia , scientiam habet vocis : & ex Psal. 18. Confitebuntur Cæli mirabilia tua : & Actor. 14. Annuntiantes vobis cō-*

verti





verti ad Deum, qui fecit Cælum, & terram, & quidem non sine testimonio reliquit se ipsum dans de Cælo pluviam; & ad Rom. 1. Invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt intellecta conspiciuntur: quibus consonant PP. Cirillus lib. 3. in Ioannem, Athanasius, ferm. 3. contra Arianos, Hieronymus, Isaia 11. Chrysostomus, Augustinus, & alij hoc frequenter docentes.

Ex quibus sic arguitur: ex cognitione creaturarum Deus ut illarum author cognoscitur, ut constat ex locis adductis: at cognitio creaturarum ex viribus naturæ, & absque speciali gratia haberi potest; ergo cognitio Dei, & aliarum veritatum, quæ de Deo haberi possunt ex sensibilibus.

3 Sed ut verum fatear, hoc argumentum non convincit: ex his enim ad summum probatur existentiam Dei, & aliqua eius attributa posse cognosci, quorum cognitio necessaria est, ut homo teneatur unum Deum colere, qui fecit Cælum, & terram; non verò posse omnes veritates de Deo cognoscibiles ex sensibilibus, etiam divinsive cognosci sine speciali gratia: & adhuc non convinci illa posse cognoscere, sine speciali gratia; sed solum quod non possunt homines excusari à cultu veri Dei ex ignorantia; ad quod sufficit, si homo habeat potentiam physicam ad cognoscendum Deum esse, etiam si adesset impotentia moralis per gratiam vincenda, iuxta infra dicenda.

Explicantur singula: ad hoc ut homo teneatur ad colendum verum Deum, non requiritur, cognoscere omnes veritates de Deo cognoscibiles ex sensibilibus, sed aliquas, qualis est existentia Dei digni summa reverentia; sed nec est necessarium cognoscere existentiam Dei demonstrativè, qualiter cognoscibilis est ex sensibilibus, & demonstratur à D. Thoma 1. p. q. 1. aliàs plures homines excusari possent à cultu veri Dei, cum plures sint, qui veritatem illam demonstrativè non cognoscant, nec penetrent demonstrationes D. Thomæ: in testimonijs autem adductis solum docemur Deum ex sensibilibus, sic posse cognosci, ut ex Dei ignorantia à cultu ipsius non excusamur. Insuper si argumentum convinceret posse hominem, sine speciali gratia quolibet veritatem de Deo divinsive cognoscere, hoc etiam probaret de omni homine, qui te-

netur inexcusabiliter vnum Deum colere: hoc tamen nec intendunt Authores hoc argumento videntes; cum solum doceant hominem excellentis ingenij, posse sine gratia speciali, quamlibet divinam veritatem divinsive cognoscere.

4 Secundo probari solet nostra conclusio ex D. Thoma in præenti art. 1. ubi indiscriminatim, & absolute docet, non indigere hominem ad cognoscendum verum, nisi auxilio Dei moventis, quod ex generali providentia confertur; solumque requirit gratiam specialem ad veritates excedentes facultatem naturæ, seu supernaturales; ergo videtur sentire nullam esse veritatem ex sensibus cognoscibilem, ad quam non possit sine speciali gratia.

Sed nec hoc argumentum videtur omnino convincere: nam Divus Thomas loquitur etiam indiscriminatim de homine, & debet intelligi de omni homine ratione videnti, vel saltem de omni homine mediocri ingenij; cum tamen soli homines excellentissimi ingenij possint ad omnes veritates divinsive, ut docent nostræ sententiæ Authores; ergo D. Thomas, non docet posse hominem cum auxilio generali ad omnes veritates divinsive; aliàs doceret posse quemlibet hominem, etiam mediocri ingenij ad omnes veritates divinsive: quod nos negamus cum Authoribus nostræ sententiæ.

5 Verumtamen satis probabiliter ex Divo Thoma deducitur sententia nostra: docet enim, quod intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet, ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quædam intelligibilia cognoscenda, scilicet, ad ea, in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire; docet insuper, quod forma indita rebus creatis habet efficaciam, respectu alicuius actus determinati, licet non ad actus excedentes eius facultatem naturalem: ubi Divus Thomas agnoscit in intellectu humano sufficientiam ad omne verum naturale, quod ex sensibilibus haberi potest, & solum exigit specialem gratiam ad veritates supernaturales, ut dictum est; ergo iuxta Divum Thomam intellectum habere sufficientiam excludentem specialem gratiam ad cognitionem veri terminantem inclinationem naturæ.

6 Ad id quod obijcitur, dicendum D. Thomam, etiam loqui de omni homine indiscriminatim: unde in nullo homine cognitio huius veritatis est gratia facta naturæ ex terminis, & quilibet potest divisivè cognoscere quamlibet veritatem, absque eo quod fiat specialis gratia naturæ ex terminis; quia tamen ipsa natura petit dari plures homines tardioris ingenij, etiam petit, quod aliqui non possint quamlibet veritatem divisivè cognoscere, quin fiat illi specialis gratia, & conferatur auxilium supra id, quod natura petit in ipsis: sicut auxilium ad actum bonum facilem, v. g. honorare parentes, specialis gratia non est, sed debitum naturæ; si tamen in aliquo homine ex prava indole, vel ex habitu vitioso, aut etiam ex gravi tentatione huiusmodi actus fiat difficilis, auxilium ad illum eliciendum, erit gratia specialis, & indebitum naturæ in hoc individuo, & in hac occasione; naturæ; ergo ex terminis debetur auxilium ad honorandum parentes, quia natura, & occurfus naturalis rerum petit, ut actus ille in aliquo individuo, & occasione facilius fiat; quia tamen, etiam ipsa natura petit, ut aliquando in aliquo individuo, & occasione, seu occurfu naturali rerum sit difficilis, etiam petit ipsa natura, seu ipsi connaturale est, quod non fiat, sine auxilio sibi non debito.

Similiter dicendum de auxilio ad cognoscendum omne verum divisivè, quod scilicet naturæ debetur auxilium ad illud; quia petit aliqua eius individua habentia sufficientiam, & expeditionem ad quamlibet veritatem divisivè: quia tamen ipsa natura petit etiam, quod in aliquo individuo propter naturalem inditpositionem sit valde difficilis quælibet veritatis cognitio, petit etiam, quod sine gratia speciali non sit: & argumentum habet manifestam instantiam; quia cum D. Thomas loquatur indiscriminatim de omni homine; nihilo minus supposita naturali dispositione, sit specialis gratia in cognitione veri, etiam facilis.

7 Confirmatur ex eodem D. Thoma art. 2. sequenti, ubi loquendo de potentia, & sufficientia ad bonum, docet, quod in statu naturæ integræ quantum ad sufficientiam operativæ virtutis, poterat homo velle operari bonum suæ naturæ proportionatum, & quod in statu

naturæ corruptæ ab hoc deficit, scilicet, quia non potest ad omne bonum ordinis naturæ quoad sufficientiam operativæ virtutis. Ex quo duplex argumentum desumitur: Primum est; quia homo potest in statu naturæ integræ ad bonum sibi proportionatum, quantum ad sufficientiam operativæ virtutis, potest in illo statu ad omne bonum, saltem divisivè sine gratia; ergo si in hoc art. 1. docet absolute, quod intellectus humanus est de se sufficiens ad verum, quod haberi potest ex sensibilibus, ad nullum determinatè speciali gratia indiget. Secundum est; quia in statu naturæ corruptæ homo non potest ad omne bonum divisivè, docuit, quod licet possit ad aliquod facile, non tamen ad omne, etiam divisivè; ergo si sentiret, quod in statu lapsus, non posset cognoscere omne verum divisivè, etiam doceret, quod posset ad aliquod facile; non tamen ad omne: cum ergo indiscriminatim asserat habere sufficientiam ad verum, quod ex sensibilibus haberi potest, satis probabiliter colligi videtur sentire, posse hominem lapsum cognoscere omne verum divisivè.

8 Quibus accedit, quæ habet in solutione ad tertiam, quod sic proponit: *Bonum intellectus est verum, ut dicit Philosophus 3. Ethicorum: Sed intellectus potest cognoscere verum per se ipsum, sicut & quælibet alia res potest suam naturalem operationem per se facere; ergo multo magis homo potest per se ipsum facere, & velle bonum*: Hoc argumentum, quod videtur intendere posse hominem facere, & velle bonum per se ipsum, per quod excluditur auxilium generale Dei, & specialis gratia, quod probat ex paritate veri, sic solvit D. Thomas: *Dicendum, quod etiam verum non potest homo cognoscere sine auxilio divino, ut supra dictum est: & tamen magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum, quam quantum ad cognitionem veri*. In qua solutione quantum ad auxilium generale parificat volitionem boni, & cognitionem veri; quantum vero ad gratiam specialem reddit disparitatem inter verum, & bonum, scilicet, quia natura magis corrupta est in ordine ad bonum, quam in ordine ad verum, videtur ergo sentire, quod ratione corruptionis naturæ, licet possit homo ad bonum facile, non tamen ad omne bonum;



bonum in ordine autem ad verum est potens ad omne verum divisivè.

9 Ratione probatur conclusio nostra: ex pluribus hominibus expeditis in actu primo, & ut aiunt, potentibus physicè, & moraliter quamlibet veritatem divisivè cognoscere, non est specialis gratia alicui illorum conferri auxilium ad quamlibet divisivè cognoscendam: sed ex providentia generali creati sunt plures homines expediti physicè, & moraliter ad quamlibet veritatem divisivè cognoscendam; ergo alicui illorum dari auxilium ad quamlibet veritatem divisivè cognoscendam specialis gratia non est, & consequenter quamlibet veritatem potest divisivè cognoscere. Maior videtur nota, & ex dicendis magis constabit: causa enim in actu primo sufficienti, & expedita ad actum sibi connaturalem debetur auxilium ad aliquem illorum eliciendum, & ad nullum determinatè speciali gratia indiget. Minor etiam videtur certa; nam ex vi providentiæ generalis creati sunt plures homines excellenti ingenio præditi, sicut creati sunt plures fortes integræ sanitatis, & eximie pulchritudinis; hæc enim diversitas individuorum est iuxta exigentiam humanæ naturæ: & omisissis Patriarchis, Prophetis, & Apostolis, Ecclesiæque Doctoribus, quibus Deus specialiter contulit huiusmodi donum, inter Gentiles præter alios extitere Philosophi magno ingenio pollentes, ut Plato, Aristoteles, & alij plures, quorum discrimen non fuit supra debitum naturæ, sed ipsa natura hoc exigente: isti fuerint expediti in actu primo ad quamlibet veritatem.

Quod autem isti faciant expediti in actu primo ad quamlibet veritatem divisivè cognoscendam etiam probatur: quia nulla est veritas ita difficilis, quod si aliquis illorum ad illam inveniendam applicaretur, non esset sufficienter expeditus; nec tantus labor in illius inventionem, aut in acquisitionem illius per aliorum disciplinam tanta difficultas, ut ad illam vincendam esset necessaria specialis gratia; præcipuè, quia aliqui illorum hoc exigente natura studiosissimi, & indagandæ veritatis avidissimi fuere, & licet ex pravo motivo hic labor vinci potuit: quod autem impedimenta non redderent illos inexpeditos, ulterius constat; quia brevis vita, occupatio rei familiaris, infirmitas, & similia expeditionem ad

quamlibet divisivè non auferunt, & plures illorum usque ad decrepitam senectutem pervenire sanitate integri, & à negotijs exterioribus expediti.

\*\*\*\*\*  
 \*sooooooooooooooooooooooooooooo\*  
 \* (T) (T) (T) (T) (T) (T) (T) (T) \*  
 \*sooooooooooooooooooooooooooooo\*  
 \*\*\*\*\*

## §. II.

*Solvuntur argumenta.*

10 **C**ONTRA hanc partem conclusionis arguitur primo: nam plures veritates de Deo naturaliter cognoscibiles ab ingenio humano inventi non possunt sine speciali gratia. Antecedens probatur ex D. Thoma 1. contra Gentes, cap. 3. illis verbis: *Unde non omnia, quæ Deus in se ipso intelligit, Angelus naturali cognitione capere potest, nec ad omnia, quæ Angelus naturali sua virtute intelligit, humana ratio sufficit capienda*; ergo iuxta D. Thomam plures sunt veritates de Deo cognoscibiles virtute naturali, & ex effectibus naturalibus, quæ ab Angelo cognoscuntur, & ab homine cognosci non possunt; ac proinde ad illas cognoscendas indigebit speciali gratia.

Respondetur distinguendo antecedens, plures veritates de Deo naturaliter cognoscibiles ab ingenio humano, nego antecedens; naturaliter cognoscibiles ab intellectu Angelico, concedo antecedens; & distinguendum est consequens eodem modo; & hoc solum convincitur autoritate adducta D. Thomæ, qui docet quod Angelus perfectiori modo cognoscens Deum, quam homo, plures veritates potest de illo cognoscere, quam homo: sicut qui perfectius cognoscit principium, plures in illo, & ex illo cognoscit conclusiones, quod non negamus; sed solum asserimus, quod quamlibet ex illis, quæ ab homine ex sensibilibus cognosci possunt, potest homo divisivè, sine speciali gratia cognoscere.

11 Secundo arguitur: quia quæ sunt veritates de Deo cognoscibiles valde difficiles, & ad quarum cognitionem, ut docet D. Thomas ubi prox-

mê, cap. 4. ordinatur ferè totius Philosophiæ consideratio; propter quod metaphisica, quæ circa divina versatur, & inter Philosophiæ partes numeratur, ultima relinquitur addiscenda; ac proinde ad illarum cognitionem, præter intrinsicam difficultatem, vincenda, & superanda est difficultas, quæ in cognitione ferè omnium veritatum Philosophiæ reperitur, cum harum veritatum cognitio præviè sit necessaria ad veritatum de Deo cognitionem acquirendam: at hoc superari non potest, absque speciali gratia; ergo nec illarum cognitio haberi. Quibus accedit difficultas ex impedimentis, tam extrinsecis, quam intrinsecis, quæ numerantur à D. Thoma loco citato, & sunt debilitas humani ingenij in iudicando orta ex permixtione phantasmatum, propter quam plures proprietates sensibilibus ignoramus; earumque proprietatum, quas per sensus apprehendimus, rationem perfectè in pluribus invenire non possumus: pigritia, & tedium in applicatione ad studium, ad quam necessarium est vincere plures difficultates, passim occurrentes: brevis vita, quæ diversis passionum motibus frequenter fluctuat: necessitas rei familiaris, quæ animum occupat, & ferè totum tempus consumit.

12 Confirmatur ex Philosopho 2. Metaphisicæ docente, quod intellectus noster se habet ad prima entia, quæ sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad Solem; ergo sicut vespertilio, absque confortatione superaddita, non potest Solem conspicerè, pariter intellectus humanus, non potest veritates divinas, sine gratia cognoscere. Confirmatur secundo; erga eandem veritatem, & materiam plures excellentis ingenij post multum laborem, & continuum studium, veritatem non invenerunt, cuius signum est, quod divisi sunt Philosophi in varias opiniones, & sectas, & nulla illarum adherens veritati puræ, sed admixtis pluribus erroribus; ergo aliquæ sunt veritates de Deo cognoscibiles, quas homo sine speciali gratia invenire non potest.

13 Propter hoc argumentum satis probabilis videtur opposita sententia: sed stando doctrinæ respondetur D. Thomam, ibi solùm intendere, quod ea, quæ de Deo cognoscuntur, etiam naturaliter, convenienter hominibus propo-

nantur credenda, eo quod plures ex hominibus indispositi sunt naturalitèr ad veritates illas cognoscendas: alij excellentioris ingenij, non possunt omnes illas collectivè cognoscere, propter impedimenta, & rationes adductas; unde ut ea, quæ naturalitèr de Deo cognoscuntur, ab omnibus, & sine errore cognoscantur, convenienter proponuntur credenda: exinde tamen non convincitur aliquem ex hominibus excellentis ingenij, non posse quamlibet veritatem divisivè cognoscere, licet concedamus, non posse omnes collectivè, quibus etiam convenienter proponuntur veritates illæ credendæ, ut omnibus assentiantur, & sine mixtione erroris.

Ad id quod additur, scilicet, ad cognitionem veritatum divinarum necessarium esse plures veritates philosophiæ cognoscere. Respondetur verum esse, ut omnes, aut plures veritates de Deo cognoscantur; concedimus, etiam esse necessarium, ut quælibet divisivè perfectius cognoscatur; non tamen ut absolutè cognoscatur, ad hoc enim licet concedamus prærequiri cognitionem aliquarum veritatum Philosophiæ, non tamen est necessaria tot veritatum cognitio, quod ad illam acquirendam homo excellentis ingenij, & qualis supra à nobis describitur, illam acquirere non possit, sine speciali gratia.

Ad id quod additur, scilicet, quod ignoramus plures ex proprietatibus sensibilibus, & earum, quas per sensum cognoscimus, rationem perfectè invenire non possumus: Respondetur, quod ex proprietatibus sensibilibus aliquæ sunt, quæ per sensum acquiri non possunt, de quibus nostra conclusio non procedit: deinde, ex eo quod plures ignoremus, non infertur, quamlibet divisivè, ingenium humanum, non posse invenire; sed solùm non posse omnes: & idem dicendum de proprietatibus, quarum rationem invenire non possumus; scilicet, non posse inveniri per sensum rationem illarum. Vel dicendum, quod in alijs veritatibus addiscendis occupati, deficit tempus ad illarum inventionem; quod non deficeret, si in illa solùm veritate inveniendâ occuparetur: Ex quibus rectè convincitur, non posse hominem sine gratia, omnes veritates collectivè cognoscere; non tamen, non posse singulas.

Ad



14 Ad confirmationem ex Philosopho respondetur intellectum nostrum in ordine ad veritates supernaturales esse impotentem ex se, respectu quarum magis deficit, quam vespertilio respectu Solis, cuius lux, licet excellentior sit, quam ut possit visus vespertilionis ad illam perfecte utendam; non tamen est alterius rationis à luce, quam naturaliter intuetur: respectu autem veritatum, quæ per sensum de Deo sunt cognoscibiles, etiam deficit intellectus noster, sicut oculus noctuæ, quia illas imperfecte per species alienas, & cum aliqua difficultate cognoscit; unde ad quamlibet veritatem, etiam divisivè perfectius cognoscendam, quam ex sensibilibus haberi potest, indiget intellectus humanus confortatione superaddita, in quo vespertilionis comparatur.

Ad secundam confirmationem, concedimus erga eandem materiam, & veritatem, plures excellentis ingenij variè sensisse: indè tamen non colligitur nullum assequutum fuisse veritatem, sed non omnes illam invenisse. Insuper, quamvis concedamus, nullum fuisse assequutum veritatem, non sequitur alios, non assequuturos, si ad illam inveniendam applicarentur, & ipsi fortè adipiscerentur, si in alijs non essent occupati: quod autem vni veritati plures admiscerent errores Philosophi, probat, non posse omnes collectivè cognoscere.

15 Tertio arguitur: voluntas non potest ad omne opus virtutis acquisita, etiam divisivè absque speciali gratia; ergo nec intellectus est potens sine speciali gratia ad omne verum divisivè. Antecedens ex dicendis constabit, quia ut docet communis Theologorum sententia, de qua infra, ad dilectionem Dei Auctoritatis naturæ super omnia, ad victoriam gravis tentationis ex honesto motivo est necessaria specialis gratia. Consequentia autem probatur; quia sicut voluntas per peccatum mansit infirma, patitur intellectus vulnus ignorantie contraxit. Tum etiam; quia non est ratio, quare intra ordinem naturæ detur opus bonum ita difficile, ut ad illum eliciendum indigeat voluntas speciali gratia, & in linea veri, & cognitionis, non detur veritas aliqua præcipuè increata ita difficilis, quod ad eius cognitionem requiratur specialis gratia: nec enim magis excedit bonum divinum,

quod est obiectum dilectionis Dei, voluntatem humanam, quam verum incrementum humanum intellectum. Tum denique; quia sicut ex gravi tentatione opus virtutis redditur difficile, pariter applicatio ad studium veritatis redditur difficilis ex pigritia, tedio, & appetitu ad sensibilia, & multoties ex suggestionem dæmonis avertentis hominem ab studio veritatis; ergo sicut victoria gravis tentationis requirit specialem gratiam ad eliciendum actum, quo vincitur; pariter acquisitio veritatis.

16 Aliqui respondent intellectum speculativum, non contraxisse vulnus ignorantie, quod contraxit voluntas, & cum conclusio nostra procedat de veritatibus speculativis, manifesta traditur disparitas: quod autem intellectus speculativus, non contraxerit vulnus, sibi persuadent ex D. Thoma supra q. 85. art. 5. ubi docet unam ex potentijs, quæ mansit vulnerata per peccatum, esse rationem, in qua est prudentia: ubi excludere videtur vulnus ab intellectu speculativo.

Sed hæc solutio, licet sit de mente Caietani, non videtur sufficiens; quia D. Thom. 4. contra Gentes, cap. 52. agnoscit vulnus ignorantie in speculativo intellectu, illis verbis: *Inter spirituales penas potissima est debilitas rationis: ex quo contingit, quod homo difficulter pervenit ad veram cognitionem, & de facili labitur in errorem, & appetitus bestiales, omnino superare non potest, sed multoties obnubilatur ab eis:* ubi, ut advertit Illustriss. Godoy, in primis verbis admittit vulnus ignorantie in speculativo intellectu, & in ultimis verbis in intellectu practico; idemque docet cap. 3. & 4. & supra q. 85. art. citato, ex quo argumentum desumitur, sic docet D. Thomas: *Per peccatum ratio debetatur, præcipuè in agendis; ubi in intellectu speculativo vulnus agnoscit; unde cum in fine corporis docet unam ex potentijs vulneratis esse rationem, in qua est prudentia, solum denotat intellectum practicum præcipuè esse corruptum; non tamen excludit vulnus ab speculativo intellectu: quod confirmatur ex eo quod etiam docet esse vulneratam voluntatem, in qua est iustitia, quin indè liceat inferri, solum esse vulneratam, prout subest iustitiæ.*

17 Respondetur ergo cum Illustrissimo Godoy in præsentem, concessio  
ante-

antecedenti, negando consequentiam: cuius disparitas est duplex: Prima est, quod licet ex peccato, intellectus speculativus contraxerit vulnus ignorantiae; non tamen fuit, ita corruptus sicut voluntas, ut docet D. Thomas art. 2. nec circa prima universalia principia, & notissima, ex quibus conclusiones deducit, sed solum in extrinsecis: voluntas autem contraxit vulnus erga finem, qui est principium in operabilibus; mansit enim averfa ab ultimo fine, & consequenter mirum non est, quod debilitata in principio bene operandi, non possit ad omne bonum etiam divisivè: intellectus autem, qui erga principia mansit illesus, non mirum quod sit potens ad quamlibet veritatem divisivè.

Secunda ratio discriminis est, quod cognitio purè speculativa, non extenditur ad movendas alias potentias, sed manet intra intellectum: at, actus voluntatis est principium movens alias potentias; est enim voluntas principium universale movendi ad omnem actum bonum, tam in voluntate ipsa, quam in alijs potentijs: quapropter in elicientia suorum actuum, omnium aliarum potentiarum actuum difficultatem quodam modo habet; atque adeo, non mirum, quod plures actus illius sint ita difficiles, quod ad eorum elicientiam speciali gratia indigeat: cuius modi sunt actus dilectionis, victoria gravis tentationis, &c.

18 Sed contra primam disparitatem arguitur; quia voluntas etiam reparata per gratiam, & conversa ad ultimum finem, non est potens ad omnes actus virtutis acquisitæ absque speciali gratia; homo enim iustus indiget speciali gratia ad diligendum Deum authorem naturæ super omnia, & ad gravem tentationem vincendam; cum tamen reëctificatus, & sanatus sit erga finem, qui est primum principium in operabilibus; ergo licet intellectus non sit læsus erga prima principia, non ideo debet esse potens ad omnes veritates divisivè cognoscendas.

Secunda disparitas etiam videtur deficere: quia voluntas nedum est impotens ad dilectionem Dei authoris naturæ, quæ vim habet movendi, & imperandi omnes actus; sed etiam mansit impotens sine gratia ad actum voluntatis, qui alias potentias non moveat; victoria enim gravis tentationis ex motivo humilitatis,

v. g. hanc vim imperandi non habet, nec continet totam legem, ut de actu dilectionis dicitur; ergo esto cognitio speculativa veritatis non imperet, poterit dari aliqua, ad cuius acquisitionem specialis gratia sit necessaria.

19 Ad primum contra primam disparitatem, respondetur illam procedere de homine lapso, non reparato per gratiam habitualement: quod si de homine iusto sit sermo utendum est secunda disparitate, quæ non solum consistit in eo, quod actus voluntatis, qualis est charitas, applicet, & imperet alias potentias, & actus; sed insuper in eo quod actui voluntatis in homine iusto multoties opponitur vehementer appetitus, qualiter contingit in gravi tentatione: cognitio autem sensitiva non officit, sed profuit, ut intellectus suam operationem eliciat; appetitus autem, non immediate opponitur actui intellectus, sed solum applicationi ad studium veritatis: & licet in hac applicatione multoties sit gravis difficultas propter gravem tentationem retrahentem voluntatem ab applicando intellectum; hæc tamen difficultas non est vincenda per intellectum; sed per voluntatem, quæ indigebit speciali gratia ad illam vincendam, sicut ad victoriam aliarum gravium tentationum: illa tamen victa per voluntatem intellectus potest, sine speciali gratia sibi facta quamlibet veritatem divisivè cognoscere.

20 Addendum est, quod non semper adest gravis tentatio retrahens ab studio veritatis, imò est valde connaturale, quod non semper sit, & in aliquibus hominibus veritatis inquirendæ avidissimis, raro datur, hoc etiam exigente natura, qui proinde sine speciali gratia poterunt quamlibet veritatem divisivè cognoscere; eo sanè modo, quo est naturale, quod non semper, & in omnibus hominibus sit gravis tentatio retrahens ab honorando parentes, at proinde ex terminis sine speciali gratia potest cultum pietatis patribus debitum ipsis reddere; quod si gravis esset tentatio necessario esset specialis gratia: licet ergo aliquando detur gravis tentatio, ratione cuius ab studio veritatis retrahatur, & pro tunc non assequatur veritatem, remanet tempus sufficiens ad illam cognoscendam; non enim obest ad hoc ut homo assequatur difficile veritatem, quod hic, & nunc instans;



instanti gravi tentatione, vel alio impedimento illam non assequatur, cum possit illam alias acquirere, quod sufficit ad salvandam conclusionem; non enim dicimus, in omni occasione posse habere veritatis cognitionem, sed posse aliquando, & per novum tempus illam acquirere: ut autem voluntas possit ad omne opus difficile, etiam divisive, necessarium est, quod hic, & nunc gravi tentatione, & præcepto possit actum bonum elicere ad impletivum præcepti; si autem hoc non potest, absolute dicitur impotens ad omnem actum bonum divisive, quamvis postea fortè deficiente gravi tentatione possit similem actum sine gratia elicere.

21 Ex quibus constat ad probationes adductas: Ad primam enim fateamur mansisse laesum intellectum, etiam speculativum; homo enim amittendo gratiam, & integritatem amisit potentiam ad verum supernaturalem; mansit subditus pluribus infirmitatibus in corpore, & in animo; necessitatus ad occupationem ad plura negotia extrinseca, à quibus esset liber in statu innocentiae; vita eius est brevissima, ratione quorum impedimentorum, non est ita expeditus ad verum naturale, etiam speculativum, sicut in statu innocentiae: cæterum voluntas magis corrupta est in ordine ad bonum, appetitus enim continuo pugnat immediate contra bonum rationis; ex quo valde debilitatur voluntas in ordine ad illud, & ex quo nascitur, quod multisies vehementius pugnante appetitu sit impotens sine gratia ad actum præceptum, & quod absolute non possit sine illa ad actum continentem totam legem, & habentem vim adimperandū omnes actus bonos, qualis est dilectio Dei: quod in intellectu non evenit; quia nullus est actus, qui alios actus sic contineat, quod in sui elicentia omnium actuum difficultatem quodammodo imbibat: & licet aliquando appetitus opponatur applicationi ad studium, solū sequitur; vel quod voluntas requirat gratiam ad applicandum, vel quod tunc non possit sine speciali gratia assequi veritatem; non vero quod absolute, & per longum tempus non possit, in quo connaturaliter tentatio deficit.

Ex his constat ad alias probationes: solumque est addendum, quod gravis tentatio orta ex appetitu, seu ex diabolo retrahens ab applicatione ad stu-

dium potest vinci ex pravo motivo sine gratia, qua victa intellectus gratia non indiget, & sic credimus plures Philosophos ex curiositate, aut vanitate veritatem acquisisse.

22 Tertio arguitur; non potest esse magis difficile medium unicum ad consequutionem finis, quam ipsa finis consequutio: sed cognitio veritatis, in qua beatitudo naturalis consistit, est finis, ad cuius consequutionem est medium, exercitium virtutum acquisitarum, & dilectio Dei, authoris naturæ; ergo non potest esse necessaria specialis gratia ad secundum, quin sit necessaria ad primum; at cognitio veritatis, in qua beatitudo naturalis consistit, est cognitio veritatis naturalis; ergo ad cognitionem alicuius veritatis necessaria est specialis gratia.

Respondetur primo, quod cognitio in qua beatitudo naturalis consistit, non est pure speculativa, sed simul practica, afferens secum connaturaliter rectitudinem voluntatis, ad quam requiri specialem gratiam non est contra nostram conclusionem. Secundo respondetur beatitudinem naturalem non posse in hac vita haberi, nec cognitionem, in qua beatitudo naturalis consistit, qualiscumque illa sit, posse haberi ex sensibilibus; ac proinde de illa conclusio non procedit, quia beatitudo naturalis est cognitio Dei altior, quam ex sensibilibus haberi potest.

23 Tandem arguitur: veritates demonstrabiles in Theologia sunt cognoscibiles naturali discursu: & tamen ad illarum assensum requiritur gratia supernaturalis; ergo. Minor probatur, quia assensus certus præmissarum prærequisitus ad assensum conclusionis, utpote actus fidei supernaturalis, haberi non potest absque speciali gratia; ergo nec assensus conclusionis.

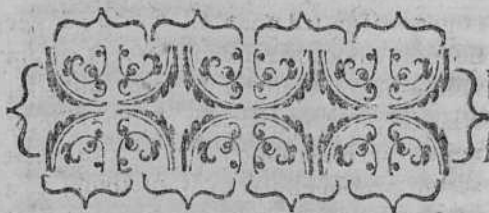
Respondetur, quod si assensus conclusionis Theologicæ supernaturalis est, ut plures volunt, non mirum, quod requirat gratiam supernaturalem: iuxta quod neganda est maior, vel distinguenda, sunt cognoscibiles naturali discursu per gratiam elevato, concedo maiorem; elevatione seclusa, nego maiorem; & admissa minori, neganda est consequentia, vel distinguendum consequens: nostra enim conclusio procedit de veritatibus, quæ per naturam cognosci possunt cognitione pure

naturali. Si autem assensus Theologicus non sit supernaturalis, dicendum est requiri gratiam supernaturalem ad assensum præmissarum, quæ sunt veritates fidei, non autem ad cognitionem, vel assensum conclusionis, quæ supposito assensu præmissarum, naturali discursu ex præmissis deducitur: iuxta quod distinguenda est maior, sunt cognoscibiles naturali discursu præsupponente assensum supernaturalem, concedo maiorem; non supponente, nego maiorem; & distinguenda est minor, requiritur gratia supernaturalis præsuppositivè ad assensum præmissarum, concedo minorem; formalitèr ad assensum conclusionis, nego minorem, & distinguendum est consequens eodem modo: qualiter autem componatur assensum naturalem, & scientificum præsupponere assensum supernaturalem præmissarum, non est huius loci. Deinde brevius responderi potest, conclusionem nostram procedere de veritatibus, quæ acquiri possunt ex sensibilibus, quales non sunt veritates Theologicæ deductæ ex principiis fidei, & prout sic cognitæ.

24 Ex dictis constat secunda pars propositæ conclusionis, nimirum, sine speciali gratia, non posse hominem omnes veritates collectivè cognoscere; rectè enim inferitur ex impedimentis, quæ ex D. Thoma adduximus, quæ desumptis se videtur ex Sapient. 9. *Corpus, quod corrumpitur, aggravat animam, & terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem.* Pro quo etiam communiter adducitur Galenus, aphorismo 1. illis verbis: *Ars longa, vita brevis, occasio præceps, experimentum periculosum, iudicium difficile, &c.* Quæ licet non auferant expeditionem ad quamlibet veritatem divisivè, planè reddunt impossibilem cognitionem collectivè, quæ penè innumeræ sunt.

Et ex ipsa experientia manifestè convincitur: etenim inter tot Philosophos excellentis ingenij, inquisitione, & cognitione veritatis deditos, nullus omnes illas cognovit, nec eas tradidit, sine admixtione alicuius erroris; quod docet D. Thomas ubi supra, qui & faretur, quod rerum sensibilibus plures veritates ignoramus, earumque proprietatem, quas sensu apprehendimus, rationem perfectè in pluribus invenire non possumus; &

concludit: *Multo igitur amplius excellentissimæ substantiæ transcendentis omnia intelligibilia humana ratio investigare non sufficit.*



### §. III.

*Qualis sit impotentia ad totam collectionem?*

25 **D**ICENDVM est, quod impotentia ad omnes veritates collectivè cognoscendas, in quodam sensu potest dici moralis; in alio autem dicenda est physica; quod sic explicandum est; dicitur scilicet moralis quatenus in intellectu hominis lapsi adest physica virtus sufficiens ex parte sua ad cognitionem omnium veritatum collectivè; etenim sine superadditione novæ virtutis potest omnes collectivè cognoscere: quod sic patet, homo habet potentiam physicam ad recipiendas species omnium illarum: at intellectus speciebus informatus potens est, & sufficiens physicè ad omnes illas cognoscendas collectivè; ergo est sufficiens ex parte sua ad omnes illas cognoscendas. Insuper intellectus agens habet sufficientem virtutem physicam ad producendum omnes species ex sensibilibus requisitas ad omnium veritatum cognitionem, si extrinseca impedimenta supra recensita non obstant; ergo ex parte continentis physici, nihil deficit intellectui ad omnium veritatum collectionem acquirendam. Ex quibus deducitur hanc impotentiam non esse physicam, per hoc quod intellectus indigeat forma superaddita dante continentiam; & consequenter dicenda est impotentia in eodem sensu, scilicet, quatenus hæc impotentia non denotat carentiam continentis physici; sed impedimenta, quibus hæc continentia ad actum reduci non potest.

Cæterum in alio sensu, & proprius dicenda est physica, quatenus hæc impedimenta vinci non possunt, etiam physicè ab homine lapsi; non enim est potens homo



homo lapsus; nec etiam phisicè hæc impedimenta superare: sicut homo ligatus continens phisicè deambulationem, & impotens ad abijciendum à se ligamentum, impotens est phisicè deambulare, nec in eius positum est libertate, quod deambulet.

26 Contra hoc tamen est, quod homo potens phisicè ad totam collectionem veritatum, & potens phisicè, & moraliter ad singulas veritates, posset à Deo obligari ad totam collectionem acquirendam, licet non unico; pluribus tamen præceptis, quolibet terminato ad singularem veritatem: consequens est falsum; ergo non est potens phisicè ad totam collectionem, & moraliter ad singulas veritates. Minor videtur certa, & maior probatur; quia homo lapsus potens est phisicè ad totam collectionem peccatorum venialium vitandam, est potens phisicè, & moraliter quodlibet peccatum veniale divisivè vitare, Deus potens est illum obligare, saltem pluribus præceptis ad totam collectionem peccatorum venialium vitandam, ut videtur; & infra constabit; ergo si potens est ad totam collectionem veritatum, saltem phisicè, & ad singulas moraliter, post Deus obligare hominem ad totam collectionem acquirendam, saltem pluribus præceptis.

27 Respondetur distinguendo maiorem, potens phisicè potentia denotante phisicam continentiam solum, nego maiorem; potentia denotante ultra phisicam continentiam expeditionem, saltem phisicam ad totam collectionem, concedo maiorem; & concessa minori, distinguendum est consequens iuxta distinctionem maioris: & ad probationem maioris, iterum distinguendum est antecedens, quia potens est vitare phisicè totam collectionem *ly phisicè* denotante puram continentiam phisicam, nego antecedens; denotante expeditionem saltem phisicam, concedo antecedens. De impotentia ad vitandum totam collectionem peccatorum venialium restat nobis infra longa disputatio: modo ex dictis redditur disparitas; licet enim intellectus contineat phisicè cognitiones omnium veritatum collectivè; non tamen hæc continentia est phisicè expedita in actu primo, non enim potest etiam phisicè auferre, seu superare impedimenta ad omnes veritates collectivè cognoscendas, cum illis potest componere etiam phisicè cognitionem omnium veritatum; & alijs relictis, nec potest vitam prolonga-

re, nec cum brevitate vitæ componere cognoscere omnes veritates: at in ordine ad venialia vitanda, quæ occurrunt, habet phisicam potentiam, & phisicè expeditam in actu primo ad illa vitanda; etenim nulum occurrit vitandum, quod vitare non possit potentia sufficienti, ut ipsi impuretur non vitare, & tali, quod si sua culpa non omitteret vitacionem, seu committeret peccatum de facto omnia vitaret.

Est ergo manifesta disparitas; quia quoties occurrit peccatum veniale vitandum illud potest homo vitare, aliàs peccatum non committeret, aut violaretur præceptum: at non quoties homo vult veritatem adipisci, statim potest; sed necessarium est longum tempus ad singulas veritates; saltem ex difficilibus. Est etiam disparitas, quod quoties homo potest adipisci veritatem, potest Deus illum obligare ad illam adipiscendam, & cum ut possit quamlibet divisivè necessarium sit consumere aliquod tempus intra brevitatem vitæ, non est potens ad omnes collectivè in actu primo, nec ad singulas ad hunc sensum, quod non est potens modo ad hanc, & postea ad illam, & sic de singulis.

28 Secundo arguitur; homo lapsus habet proportionem cum tota collectione; ergo potest sine speciali gratia ad totam collectionem. Consequentia probatur; quia potentia proportionata ad actum debitum est auxilium ad illum. Antecedens autem probatur; quia non minus tota collectio, quam singulæ veritates, continetur sub obiecto proportionato intellectus, quod est quidquid cognoscibile est ministerio sensuum; ergo non est minus proportionata, quàm singulæ veritates. Respondetur, verum esse antecedens de proportionem phisica in sensu supra explicato, non de morali; ratione enim impedimentorum redditur impossibilis tota collectio indigens speciali gratia.

29 Tertio arguitur: si homo habet potentiam phisicam ad totam collectionem, & continentiam illius, habet inclinationem ad illam: sed eo ipso quod habeat inclinationem naturalem, potest naturaliter consequi terminum inclinationis; ergo potest naturaliter omnes veritates collectivè cognoscere; & consequenter ad totam collectionem veritatum speciali gratia non indiget, vel saltem est potens phisicè ad totam collectionem expedit-





sunt supernaturales entitativè; ergo ut homo sit potens expedire, & sciens in actu primo omnem veritatem, gratia entitativè supernaturalis non est necessaria. Insuper, nec auxilium actuale requisitum ad illas cognoscendas est supernaturale: hoc enim auxilium non excedit entitatem potentiae, & virtutis, quam reducit ad actum; ergo cum intellectus in actu primo per species, & scientias naturales facilis, & expeditus sit, sufficiat auxilium actuale entitativè naturale. Deinde hoc ipsum suadetur; nam cognitio veritatum naturalium, & quæ ex sensibilibus haberi possunt, non est supernaturalis; ergo nec potentia expedita ad illam, nec auxilium actuale est supernaturale. Consequenter probatur; quia actus naturalis nequit petere pro sui principio aliquid supernaturale.

33 Dicendum est secundo: gratia requisita ad totius collectionis cognitionem est supernaturalis quoad modum, non absolute, sed respectivè. Probatur; nam modus, quo species, & scientiæ requisitæ ad omnium veritatum cognitionem haberetur, esset supra exigentiam. Hæc tamen supernaturalitas, ut diximus, non esset absoluta, sed respectivè ad hominem; quod sic patet, nam cognitio omnium veritatum, quæ ex sensibilibus haberi potest, debetur Angelo, & consequenter debentur principia, & auxilia ad talem cognitionem necessaria: nihil enim horum excedit naturam, seu exigentiam Angeli; ergo licet sit supernaturalis hæc gratia quoad modum respectivè, seu comparativè ad hominem; non tamen absolute; ad hoc enim erat necessarium, quod modus excederet non solum naturam, & exigentiam hominis, sed quod excederet naturam, & exigentiam cuiuscumque substantiæ creabilis.

Ex quo iterum deducitur, non esse inclinationem physicam in humana natura ad omnium veritatum collectionem: quod sic patet; nam principia necessaria ad omnium veritatum cognitionem quoad modum, qui omnino necessarius est ad talem cognitionem, excedit naturam, & exigentiam hominis; nulla autem natura physice inclinatur ad id, quod est supra ipsam.

34 An autem hæc gratia sit solum Dei conditoris; an vero sit Christi Redemptoris, & conferenda ex eius meritis, dubium est apud Authores: P. Vazquez ubi supra docet esse Dei conditoris, non tamen Christi Redemptoris; quod probat ex Augustino, epist. 105. & ex PP.

Mag. Bolívar, t. 2.

Africanis, epist. 95, dicentibus; quod gratia per Christum est illa, ad quam nobis promerendam Christus mortuus est: at non est mortuus, ut Rethores, aut Philosophi, sed ut essemus iusti, & sancti, ut ab eisdem docemur; ergo cognitio omnium veritatum Christi meritis deputanda non est.

35 Sed verior, & communior sententia docet per Christum, & ex eius meritis conferri, si aliquando confertur, vel propter ipsum: & probatur; quia quibus concessa est, eo data est, vel ut ipsi ad pietatem reducantur, vel ut alios ad salutem erudiant: sed quidquid ex hoc motivo confertur, datur ex meritis Christi, qui nobis meruit quidquid ad salutem conducit; ergo hæc gratia ex meritis Christi confertur. Maior probatur in Salomone, & alijs, quibus propter hunc finem concessa est, scilicet, vel propter propriam salutem, vel aliorum: imò Aristoteli, & si qui Philosophi similes reperiuntur, data est cognitio plurium veritatum ad bonum Ecclesiæ, & profectum fidelium; illorum enim doctrina utuntur SS. PP. ad ædificationem fidelium; ac proinde credendum illis collatam fuisse illarum veritatum cognitionem ex meritis Christi: & forte licet Philosophi non cognovissent omnes veritates collectivè, ut supra diximus, ipsis collata est specialis gratia ex meritis Christi, ut plures veritates adipisceretur, quam possent sine speciali.

Confirmatur; quidquid conducit ex se, vel ex ordinatione divina ad prædestinationem, est effectus prædestinationis, & confertur ex meritis Christi, ut communiter docetur à Theologis; sed cognitio omnium veritatum collectivè conducit, saltem ex ordinatione divina ad salutem prædestinatorum, ut videmus; ergo confertur ex meritis Christi: quæ ratione etiā permissio peccati in reprobis est effectus prædestinationis electorum.

36 Deinde probatur: quia multa cadunt sub meritis Christi, propter quæ Christus non est mortuus; ergo ex eo quod mortuus non sit, ut homo cognoscat omnes veritates, non sequitur quod omnium veritatum collectio eius meritis tribuenda non sit, Anteced. prob. quia meruit sui nominis exaltationem, meruit illuminationes, & gaudia accidentaliter Angelorum, & in aliquorum sententia meruit gratiam, & gloriam Angelis: & tamen mortuus non est, nisi propter nos homines, & propter nostram salutem. Afferendum ergo est, quod quoties hæc gratia confertur, ex meritis Christi confertur, quia sæpe confertur, vel ex intentione illius salutis, cui confertur.

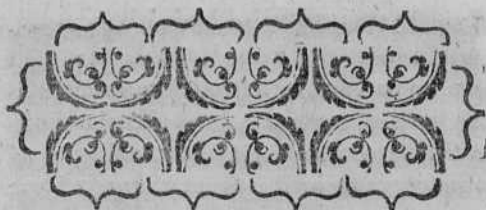
M

tur.

tur, vel aliorum: quidquid autem ex intentione salutis confertur, cadit sub meritis Christi. An autem Adamo hæc gratia collata sit ex meritis Christi, dependet ex decretorum coordinatione, à qua modo abstinemus.

Insuper addendum est, quod etiam si hæc gratia non conferatur ex intentione propriæ, aut alienæ salutis, etiam confertur propter merita Christi: quod sic explicandum est; quia licet motivum mittendi Christum solum fuerit salus hominum, & consequenter ex intentione illa derivari non potest; quod ex intentione salutis non confertur; nihilominus tamen hoc non est necessarium, ut ex meritis Christi conferatur, potuit enim Deus post decretum, mittendi Christum, decernere nullum bonum conferre, nisi intuitu meritorum illius: quo supposito decreto, cognitio omnium veritatum, cuicumque conferatur, ex meritis Christi confertur, & intuitu illorum, quantumvis ad salutem non conducat: quod autem sic à Deo dispositum sit, probari potest; quia decet dignitatem Christi, quod nihil potens conferri ex meritis Christi confertur, nisi intuitu illorum: sed si hoc modo ordinentur decreta, prædicta gratia conferri potest intuitu meritorum Christi; ergo.

37 Obijcies: bona temporalia nō cadunt sub merito supernaturali nostro, nisi ut conducentia ad salutem, quia solū prout sic sunt bona simpliciter: sed cognitio purè speculativa non est bonum simpliciter, nisi ut conducat ad salutem; ergo non potest sub merito nostro supernaturali cadere, nisi ut conducat ad salutem; & consequenter nec sub merito Christi potest cadere, nisi sub hac consideratione. Respondetur, bona illa temporalia secundum se non esse præmium adæquatū meritorum supernaturalium; benè tamen in adæquatum: ex quo non infertur non posse cadere sub merito Christi. Secundo, & melius responderetur omisso antecedenti de merito nostro, negatur tamen de merito Christi; quia meritum nostrum dignificatur à gratia habituali, quæ est semen gloriæ; atque aded non potest extendi ad aliquid, nisi secundum quod ad gloriam ordinatur; meritum autem Christi, utpote infinitum dignificatum à gratia unionis, ad omnia extendi potest.



## DVBIVM VI.

*Utrum ad cognitionem veri practici requiratur specialis gratia?*

### §. I.

*Aliqua supponuntur, & statuitur prima conclusio.*

1 **V**ERITATES practice in multiplici sunt differentia: alie enim sunt veritates universales, quæ in scientijs moralibus traduntur, sicut principium illud universalissimum: *Quod tibi non vis, alteri nē feceris*; & alia, quæ etiam si sint in particulari materia iustitiæ, temperantiæ, & aliarum, in universali traduntur ab huius scientiæ professoribus: alie sunt, quæ in particulari occurrunt hic & nunc, v. g. an hic, & nunc, & omnibus pensatis sim excusatus à recitatione Officij, vel auditione Sacri, an hic, & nunc propter hanc, vel illam circumstantiam liceat tacere veritatem, quam alias manifestare debebam? Quid mihi liceat in hac occasione, & circumstantijs operari: in quibus sapientes dubitare videntur.

Et harum veritatum cognitio multiplex excogitari potest: potest enim esse cognitio veritatis sufficienter proponens obiectum bonum à voluntate prosequendum, quæ tamen potest coniungi cum omissione prosequutionis talis boni: & potest esse iudicium magis practicum, quo quis iudicat hic, & nunc expedire sic operari; quod quidem vel potest coniungi cum carentia operationis, licet difficulter; vel est in potestate voluntatis tale iudicium mutare: vel tandem est imperium connexum cum actu voluntatis, & necessarium ad illum; & de omnibus his nobis breviter dicendum est.

2 Afferendum est primo: ad cognitionem unius, vel alterius veritatis practice in universali non est necessaria gratia spe-



specialis, nec ad cognitionem cuiuscunque veritatis practicæ divivè; bene tamen ad cognitionem omnium collectivè. Prima pars conclusionis facillè probatur ex dictis; nam in cognitione aliquarum nulla est difficultas, & apprehensis terminis statim illis assentitur intellectus, *vs quod tibi non vis, alteri nè feceris, Deus est colendus, & similia.*

3 Contra hanc partem conclusionis sentire videtur P. Vazquez, quatenus quæst. 208. cap. 2. docet, quod cognitio etiam speculativa, & in universali veritatis practicæ, quæ potest movere ad affectum bonum voluntatis, haberi non potest, nisi ex gratia Christi speciali, seu quod ipsa est specialis gratia: cognitio verò, quæ movere non potest affectum bonum, sine gratia Christi habetur: & quamvis Vazquez alibi suboscure loquutus sit; loco nuper relato expressè docet doctrinam relatam, & mentem eius esse, nimiam cogitationem ad bonum potentem movere ad illud, esse specialem gratiam per Christum docet Oviedo tract. 7. controversia 3. puncto 1.

4 Sed hæc cogitatio communiter displicet. Primo, quia vel omnis huiusmodi cognitio speculativa veritatis moralis movere potest voluntatem ad bonum, vel nulla; ergo omnis, vel nulla est specialis gratia per Christum, seu ad omnem, vel ad nullam indiget homo speciali gratia per Christum. Antecedens probatur; nam si ex cogitatione huius veritatis: *Quod tibi non vis, alteri non feceris*, potest quis moveri ad cognoscendum hic & nunc non esse iniustitiam proximo faciendam, seu potest moveri ad illam non faciendam, & si ex hac *Deus est colendus*, potest moveri ad cognoscendum hic, & nunc esse colendum, & ad præstandum de facto illi cultum debitum: pariter ex cuiuscunque veritatis moralis; omnis ergo; vel nulla est specialis gratia per Christum; solumque cognitio aliarum veritatum, quæ in Philosophia Naturali traduntur, sine gratia elici potest: imò fortè nulla erit cognitio, quæ à ratione gratiæ specialis excludatur; cum nulla sit, quæ aliquo modo ad actum bonum conducere non possit.

5 Secundo; quia cognitio, quæ non movet, potest movere ad affectum bonum: nam illa, quæ de facto efficax non est, potest esse efficax in sententia horum Autho-

rū, & in nostra sententia potest esse efficax saltem adiectivè; ergo quæ non movet, & de facto incongrua est (vt ipsi loquuntur) indiget speciali gratia, vt eliciatur, seu ipsa specialis gratia est; contra id, quod ipsi docent, nempe solam cogitationem congruam, esse gratiam specialem.

Tertiò; quia ante talem cognitionem saltem in universali attingentem veritatē practicam, non intelligitur constitutum liberum arbitrium in actu primo: etenim quousque intelligatur cognitio proponens bonum, potensque movere ad illud prosequendum, non intelligitur homo potens in actu primo liberè operari bonum; ergo ante gratiam specialem collatam per Christum, & propter quam Christus mortuus est, vt isti Authores loquuntur, non intelligitur constitutum liberum arbitrium, & consequenter liberum arbitrium est gratia specialis, propter quam Christus mortuus est, & quam PP. contra Pelagium exigebant: quod absurdum est; quia Pelagianī concedebant gratiam consistentem in libero arbitrio, ultra quam PP. aliam specialem exigebant.

6 Secunda pars conclusionis probatur ex dictis: quia quamvis dentur plures veritates practicæ difficiles; nulla tamen ita difficilis est, vt homo excellentis ingenij non possit illam adipisci, nec tot sunt impedimenta, quod ad illam adipiscendam sit necessaria specialis gratia.

Tertia etiam pars conclusionis confutatur; quia veritates istæ penè infinitæ sunt; casus contingentēs, & circumstantiæ possunt in infinitum multiplicari, & impedimenta, quæ quamlibet divivè non reddunt ita difficilem, vt ad illius cognitionem requiratur specialis gratia, reddunt collectionem moraliter impossibilem; imò philosophicè impossibilem in sensu supra explicato. Quibus accedit, quod inter tot homines, qui disciplinas morales tradiderunt, nec omnes veritates adepti sunt; nec sine admixtione alicuius erroris; quod liquet ex varietate, & con-

trarietate opinionum.





## §. II.

*Statuitur secunda, & tertia conclusio.*

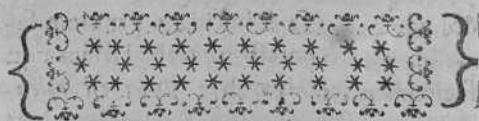
7 **A**SSERENDUM est secundo: quod si iudicium, seu imperium conexum cum actu voluntatis bono necessarium est ad omnem actum voluntatis bonum, ut plures probabiliter docent, præcipue Thomistæ; de cognitione veritatis per huiusmodi iudicium, idem dicendum est, ac de actu bono voluntatis: non enim quantum ad hoc ponit in numero cum actu voluntatis bono, cum quo connectitur; atque aded, si potest homo elicere aliquem actum bonum sine speciali gratia, ut postea dicemus, potest etiã huiusmodi cognitionem habere.

Si autem huiusmodi iudicium, ut necessarium ad actum voluntatis admittatur, non sic debet præcedere actum voluntatis, quod nullo modo ad illum consequatur: nec alio modo credimus ab aliquibus Thomistis doceri esse necessarium ad actum voluntatis bonum; licet oppositum intenderit Suarez ubi supra cap. 2. Iudicium ergo si necessarium admittatur, tale debet esse, quod præcedat obiectivè actum voluntatis, & subsequatur quoad exercitium eundem voluntatis actum; actus enim intellectus præcedit quoad specificationem proponendo obiectum per actum voluntatis attingendum, & voluntas medio eodem actu movet quoad exercitium intellectum, ut eliciat actum illum, quo voluntati proponit obiectum attingendum ab ipsa; ac proinde in voluntate residet dominium, & libertas, non verò in intellectu. Nec ex eo quod actus ille intellectus inferat infallibiliter actum voluntatis, destruit eius libertatem, quia actus intellectus existit, ex determinatione voluntatis, & motione illius quoad exercitium: quæ doctrina licet difficilis sit, non evertitur rationibus allatis à P. Suarez ubi supra.

8 Asserendum est tertio: iudicium practicum verum dictans, hic, & nunc esse prosequendum obiectum, coniungi-

bile cum ommissione prosecutionis, inclinans tamen vehementer ad elicendum actum prosecutionis boni, haberi potest absque speciali gratia: & probatur; si enim iudicium hoc est necessarium ad actum bonum; cum sine speciali gratia possit voluntas aliquod bonum opus elicere, ut videbimus, etiam potest homo sine illa aliquod iudicium huiusmodi habere: si autem iudicium hoc non sit necessarium, sed possit voluntas elicere actum bonum cum iudicio omnino indifferenti, & proponenti æqualiter utrumque extremum, vel eligere quod, ut minus bonum proponitur, ut aliqui volunt, etiam dicendum est posse sine speciali gratia iudicium illud concipere: & ratio est; quia non est magis difficile iudicium illud formare, quam elicere actum bonum; ergo si potest sine speciali gratia elicere actum bonum, potest iudicium illud formare, etiam sine speciali gratia.

9 Ex quibus constat, quod si iudicium practicum sit necessarium ad elicendum actum bonum; iudicium, inquam, practicum vehementer inclinans ad bonum, illud non potest homo formare in præsentia gravis tentationis, sine speciali gratia; nec respectu dilectionis Dei naturalis, vel alterius actus valde difficilis: & ratio est; quia illud iudicium formare in præsentia gravis tentationis, est æquè difficile, ac actus ipse voluntatis, quo tentatio vincitur, & illo posito in elicendo actum bonum voluntatis, quo tentatio vincitur, nulla, aut ferè nulla potest esse difficultas; ergo ad illud iudiciū est necessaria specialis gratia.



## §. III.

*Statuitur quarta conclusio.*

10 **A**SSERENDUM est quarto: cognitio proponens indifferenter obiectum requisita, ut voluntas sit potens in actu primo ad bonum, & malum, haberi potest absque speciali gratia: & probatur; nam huiusmodi cognitio constituit liberum arbitrium ad bonum, & malum, seu est omnino requisita ad eius constitutionem: sed liberum arbitrium non est specialis gratia; ergo nec huius-



huiusmodi cognitio. Consequentia videtur bona: & maior est certa; nam liberum arbitrium ad bonum, & malum est facultas voluntatis ad amplectendum bonum, aut malum: hæc autem facultas intelligi non potest non intellecto iudicio illo, seu cognitione indifferenti requisita, ut voluntas possit unum, vel alterum amplecti. Minor autem probatur; nam liberum arbitrium ad bonum, & bonum pertinet ad constitutionem naturæ: sed ea, quæ pertinent ad constitutionem naturæ, ad specialem gratiam non spectant; ergo nec liberum arbitrium.

11 Confirmatur primo: Pelagius admittebat liberum arbitrium ad bonum, & cogitationes, quibus esset sufficiens ad illud prosequendum: & tamen à Patribus reprehenditur, quasi non admittebat specialem gratiam ad bonum requisitam; ergo liberum arbitrium specialis gratia non est. Confirmatur secundo; libertas, seu facultas indifferens ad bonum, & malum, est proprietas naturæ rationalis, sicut visus, & auditus sunt potentiae, & proprietates naturæ sensitivæ; ergo sicut potentia visiva, & auditiva non est specialis gratia, nec etiam liberum arbitrium: & sicut quamvis huiusmodi potentiae indigeant speciebus, & obiectis, ut possint expedire in actu primo operari, debetur ipsis occursum obiectorum, & acquisitio specierum, pariter cum facultas liberè operandi bonum, sit proprietas naturæ, ipsi debetur cognitio, qua in actu primo constituatur potens ad bonum.

Nec dici potest, quod per peccatum liberum arbitrium contraxit morbidam qualitatem, cuius supra meminimus, ratione cuius est impotens ad bonum in actu primo, nisi per gratiam fiat potens; quæ etiam ratione potentia visiva, quamvis sit proprietas quotidie amittitur. Non, inquam, dici potest; nam huiusmodi morbida qualitas distincta ab appetitu carente dono integritatis indebito, quo in statu innocentiae frangebatur, fictitia est, ut ex Augustino, & Thoma supra vidimus, & communiter rejicitur, quia assignari non potest principium, & causa, ex qua talis qualitas deriveretur ad posteros.

12 Confirmatur tertio assertio, & simul rejicitur præcedens doctrina; quia ut detur liberum arbitrium potens ad bonum, sufficit intellectus, & voluntas, & cognitio proponens bonum: at mālū post pec-

catum voluntas, & intellectus, & cognitio sufficienter proponens bonum, saltem indifferenter; ergo. Minor probatur, & de voluntate, & intellectu dubitari non potest: de cognitione autem constat; quia hæc excitari potest, & de facto excitatur ex connaturali, & communi rerum ordine; nec sine violentia deficere potest, nisi in amentibus.

Quarto confirmatur; quia si huiusmodi cognitio esset gratia per Christum, Pelagiani hanc admittentes gratiam, utpotè admittentes liberum arbitrium, quod ex gratia collatum asseriebant admitterent gratiam dantem posse ad bonum, etiam ordinis naturæ, & omnino necessariam ad illud; ergo magis imbecilem facerentur naturam, quam PP. qui isto requirant gratiam per Christum ad operandum bonum ordinis naturæ, non tamen dantem posse in actu primo ad illud; quod ex terminis absurdum appareret.

13 Quinto confirmatur: potentia peccandi in actu primo expedita convenit homini absque speciali gratia; ergo potentia expedita in actu primo in ordine ad bonum honestum; & consequenter cognitio, qua constituitur potens in actu primo ad bonum. Antecedens non negatur ab Authoribus defendentibus oppositam sententiam. Consequentia autem probatur; quia non est potentia ad peccandum, sine cognitione malitiæ obiecti, & oppositionis illius ad legem, & rationem: hæc autem non stat sine cognitione honestatis, quæ reperitur in se conformando rationi, & legi & consequenter, non stat sine cognitione honesti; nec enim intelligi potest hominem cognoscere esse malum contravenire præcepto, & rationi, quin cognoscat honestatem in conformitate ad legem, & rationem.

14 Quod ulterius explicatur, non potest dari libertas ad peccandum sine sufficientia ad honestum, nisi dicatur unum è duobus; scilicet, esse indifferentiam ad duo peccata, vel ad peccatum, & eius omissionem indifferentem: Primum dici nō potest; nam indifferentia illa, non, nisi raro potest contingere; & consequenter oppositum est connaturale, ad quod gratiam non requirit: & ex terminis non sufficit ad peccandum: si autem peccata sint inæqualia, ad quæ homo habet indifferentiam, fieri non potest,

quoniam sic indifferens cognoscat esse conforme rationi minus malum eligere, poteritque illud eligere, ut se conformet rationi; & consequenter poterit facere actum bonum.

Secundum autem, etiam dici non potest; quia exercitium liberum voluntatis indifferens in individuo communiter reijcitur à Theologis, præcipue Thomistis. Tum etiam; quia indifferens ad peccandum, & omittendum indifferenter non potest non cognoscere, ut dicebamus, esse conforme rationi mittere peccatum; quod si omittat, ut potest, ex motivo se conformandi rationi, eliciet actum bonum.

15 Explicatur secundo: cognitio speculativa malitiæ, non stat sine cognitione speculativa honestatis; non enim potest intelligi aliquid esse malum morale, nisi quia contrariatur rationi, cui natura rationalis tenetur conformari, & consequenter, non potest esse cognitio speculativa malitiæ, sine cognitione speculativa honestatis, quæ in conformitate ad rationem consistit; ergo nec cognitio practica malitiæ, qua quis constituitur potens ad malum, sine cognitione practica bonitatis, qua ad bonum constituitur potens. Consequentia probatur à paritate rationis; & quia etiam cognitio practica, seu directiva peccati proponit malum amplectendum sub ratione boni, & convenientis; simul cognoscens in ipso contrarietatem ad rationem oppositum dictantem, & in cuius conformitate bonitas consistit, cui bonum est conformari.

Et quidem natura rationalis, quia est ex nihilo, potens est ad peccatum, ad quod non inclinat; à Deo autem accipit potentiam, & inclinationem ad bonum; ergo potiori titulo est illi connaturalis cognitio alliciens ad bonum, qua constituitur proxime potens ad illud, quam cognitio alliciens ad malum; qua constituitur proxime potens ad illud; atque adeo sine speciali gratia utraque convenit cognitio. Et quamvis cognitio practica ad malum aliquando possit existere sine cognitione practica ad bonum: hoc tamen, non est connaturale, sed quasi impossibile, saltem moraliter; atque adeo sicut potentia ad peccandum, ita est connaturalis, ut ad illam, vel ex titulo connaturalitatis specialis gratia non requiratur, pariter potentia ad bonum titulo

connaturalitatis specialis gratia non est.

16 Per quod excluduntur aliqui asserentes indifferenciam ad peccandum conjunctam, solum cum potentia ad omissionem indifferenciam peccati, non esse bonum hominis, vel saltem non esse magis bonum, quam carere tali indifferencia, & potestate ad peccandum, atque adeo non esse gratiam; melius est enim carere indifferencia ad peccandum, & eius omissionem indifferenciam, quam illam habere; nam posse vitare peccatum per actum indifferenciam, non est ita bonum, quod præponderet contingentia peccati; atque adeo hæc indifferencia, non est specialis gratia: indifferencia includens etiam potentiam ad bonum honestum est bona, & homini conveniens, etiam conjuncta cum contingentia peccati; atque adeo potentia in actu primo ad bonum potest esse specialis gratia, quamvis potentia ad peccatum, sine speciali gratia existat.

17 Excluduntur, inquam, primo: quia exercitium liberum voluntatis indifferens in individuo impossibile est. Secundo: quia libertas ad peccatum, & ad exercitium indifferens exclusivum peccati, quamvis conjuncta cum contingentia peccati bonum est hominis, etiam in sententia horum Authorum; est enim liberum arbitrium, quo à brutis homo discriminatur, & illa excedit; meliusque est illud habere, in quo excedit bruta, quam illo carere, in quo cum ipsis convenit: præcipue, quia potentia ad exercitium exclusivum peccati, quod quis committere potest, bonum est, licet non morale, philosophicum tamen; ergo licet non sit tanta gratia, quanta est potentia ad bonum morale, tamen gratia est, quæ si titulo connaturalitatis, & debiti non excluditur à ratione specialis gratiæ, non est cur excludatur.

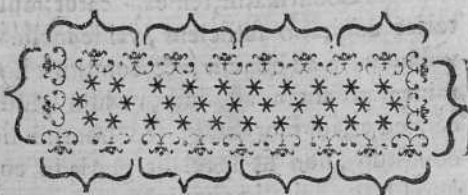
Tertio: quia si libertas hæc non est gratia, & donum Dei; ea saltem parte, qua dicit potentiam ad vitandum peccatum, & melius illam habere, quam illa carere, facile quis dicere posset, quod liberum arbitrium, etiam includens potentiam ad bonum, non esse homini bonum; sed melius illo carere, quam illud habere conjunctum cum contingentia peccati; quod tamen dici non potest: Non, inquam, dici potest, alias homo pro illo non teneretur gratias agere Deo; quod absurdum est. Tandem; quidquid de hoc sit, nobis



sufficit, quod si utraque cognitio proponens bonum, & malum est connaturalis, & pertinet ad constitutionem naturæ, nulla illarum quantumvis bona sit, est gratia specialis: quod autem utraque connaturalis sit, satis ex dictis convincitur.

18 Sexto probatur assumptum; quia si cognitio constituens potentiam ad bonum esset specialis gratia, non esset in natura pura, cui solum conveniunt debita prædicata: at hoc falsum apparet; natura enim rationalis, sine potentia ad bonum esset monstruosa, & manca: dicendum ergo est, quod in natura pura esset cognitio constituens potentiam ad bonum: cumque naturæ lapsæ solum deficient dona indebita, quibus ornata fuit in statu integritatis; consequens est, ut ipsa in statu lapsus habeat sine speciali gratia cogitationem sufficientem, & constituentem potentiam ad bonum; & oppositum videtur damnatum in Michale Baio propositione 28. quæ talis est: *Liberum arbitrium, sine gratiæ adiutorio, non nisi ad peccandum valet*; ubi negare videtur cogitationem sufficientem ad bonum virtutis, etiam inutilis ad salutem, qualis est omnis virtus naturalis ex se.

19 Tandem: si huiusmodi cogitatio esset gratia specialis, eo esset, quia per peccatum demeruit homo hac cogitatione carere, & quia Deus statuit illam non conferre, nisi per Christum repararemur: sed neutrum sufficit; ergo prædicta cogitatio specialis gratia non est. Minor pro prima parte probatur; quia illa ratione etiam conservatio, & alia dona naturalia, quantumvis debita naturæ essent specialis gratia, ut supra docebamus. Pro secunda probatur eodem modo; quia eadem ratione posset dici conservationem esse specialem gratiam, quia Deus statuit, non conservare hominem, nisi repararetur per Christum; nullum autem est fundamentum ad hoc asserendum. Insuper; etiam si hoc concedamus, nimirum, conservationem, & alia dona, quæ demerimus quoad sufficientiam per peccatum, Deum nobis donasse ex meritis Christi, non est gratia illa specialis, de qua in præsentibus disputatio enim præfens est, an supposito quod Deus conservaverit naturam, quam potuit annihilare in pœnam peccati, & cui statuit providere iuxta eius exigentiam, cogitatio hæc sit gratia specialis superaddita, & non debita ex vi generalis providentiæ.



## §. IV.

*Statuitur quinta conclusio.*

20

**A**SSERENDUM EST  
quinto: quod cogitatio sufficiens, fiat

congrua, non semper est specialis gratia; aliquando tamen specialis gratia est. Conclusio pro prima parte probatur: nam multoties cogitatio sufficiens ad bonum valde allicit voluntatem ad illud prosequendum, vel quia bonum valde proportionatum est cum natura rationali ad quod facilis est natura, v. g. honorare parentes, vel quia Deus media cogitatione sufficienti illuminat, qua mediante vehementer voluntas propendit in bonum propositum: sed quod huiusmodi cogitatio fiat congrua, non est specialis gratia, ergo ut cogitatio sufficiens fiat congrua specialis gratia non est. Minor probatur: & in primo casu constat; nam posita cogitatione sufficienti ad bonum illud facile, ad alliciendum actum bonum, nimirum, honorare parentes, non est necessaria specialis gratia, ut infra videbimus; ergo nec ut cogitatio sufficiens fiat congrua: cogitatio enim sufficiens transit in congruam per positionem actus.

In secundo autem casu, etiam probatur: nam posita cogitatione, & illustratione vehementer alliciente ad bonum, elicere actum bonum, non est specialis gratia. Sine difficultate, enim elicitur à voluntate actus, in quem vehementer inclinatur; ergo ad eliciendum actum, speciali ulteriori gratia non indiget: Est tamen inter utrumque casum hæc notanda differentia; quod in primo; cogitatio sufficiens specialis gratia non est: cogitatio autem, seu illustratio Dei vehementer inclinans voluntatem ad actum ex se difficilem specialis gratia est; illa tamen supposita, licet gratia efficax absolute specialis gratia sit, non tamen distincta in ratione specialis à gratia illustrationis, & cogitationis prædictæ.

Con-

Confirmatur, seu explicatur: multoties cogitatio sufficiens, valde inclinat voluntatem ad bonum, & constituit hominem potentem ad illud, nedum phisicè, sed etiam moralitèr: sed homini sic constituto, non fit specialis gratia in eo, quod hæc cogitatio coniungatur cum actu, ut postea videbimus, in quo consistit esse congruam; ergo multoties cogitatio congrua, seu efficax non est specialis gratia, nec aliqua gratia specialis fit in eo, quod de sufficienti transeat ad congruam.

21 Pro secunda parte probatur conclusio: nam cogitatio sufficiens multoties segnitèr proponit bonum, & tepidè, & cogitatio alliciens ad malum vehementer, & non segnitèr, & tepidè inclinat voluntatem ad illud, ut constat in gravi tentatione: sed tunc cogitatio ad bonum sufficiens est; aliàs homo succumbens tentationi non peccaret, non enim posset tentationem vincere: & tamen quod cogitatio ad bonum fiat congrua, specialis gratia est; fit enim congrua per victoriam gravis tentationis, quæ sine speciali gratia non est; ergo. Et similiter, quando quis peccat omittens præceptum dilectionis, potens illud implere, habet cogitationem sufficientem ad amorem adimpletivum præcepti, aliàs non peccaret: & tamen ultra cogitationem sufficientem indiget speciali gratia ad amorem; ergo quod cogitatio illa sufficiens in casu dicto transiret in congruam per positionem actus amoris, esset specialis gratia.

22 Primam partem nostræ conclusionis, etiam docent Ripalda, & Oviedo in præsentī indefinitè asserentes, quod cognitio congrua non est specialis gratia, si sufficiens specialis gratia non est: idque probant argumento desumpto ex P. Suarez. lib. 1. de necessitate gratiæ ad opera naturalia, cap. 2. num. 3. a quo etiam Recentiores prædicti doctrinam assumpserunt. Argumentum Recentiorum hoc est: quod cogitatio sufficiens sit congrua, pendet solum ex usu liberi arbitrii naturalis; ergo per solum usum liberi arbitrii naturalis potest fieri congrua; non est ergo specialis gratia, quod sit congrua, si sufficiens specialis gratia non est.

23 Argumentum hoc satis efficax est, si antecedens esset verum; illo tamen supposito, ut supponunt Recentiores, argumentum convincit: ex illo ta-

men inferitur, quod ultra auxilium sufficiens ad actum, nunquam homo indigeat alia speciali gratia: quod sic patet; nam in sententiâ Recentiorum semel constituta voluntate in actu primo sufficienti ad bonum per auxilium sufficiens, quod tale auxilium sit efficax, solum pendet ex usu liberi arbitrii; ergo sufficientiam ad actum, speciali gratia non indiget, etiam ad actum difficilem, & ad vincendam gravem tentationem: & de hac specialitèr etiam probatur; nam quoties homo succumbit tentationi potens est illam vincere, aliàs non peccaret succumbendo; ergo ut illam vincat, speciali gratia non indiget. Consequentia ex principiis iactis est certa; nam eo ipso, quod sit potens in actu primo illam vincere, quod de facto vincat, pendet solum ex usu liberi arbitrii, in cuius solius potestate est illam vincere; ergo non indiget speciali gratia.

24 Ex quo cum cogitatio sufficiens, seu sufficientia in actu primo ad actus naturales constituat liberum arbitrium, & consequenter non fit specialis gratia, utpotè liberum arbitrium specialis gratia non est, evidentèr (ni fallor) inferitur, ad nullum actum honestum naturalem indigere hominem speciali gratia; quod sic ostenditur; nam sufficientia ad quemlibet actum naturalem, v. g. ad dilectionem Dei, ad victoriam gravis tentationis, constituit liberum arbitrium, quod specialis gratia non est, & posita hac sufficientia elicere actum dilectionis, & vincere gravem tentationem, solum pendet ex usu liberi arbitrii; ergo diligere Deum, & vincere gravem tentationem, specialis gratia non est: & licet Deus possit magis illustrare intellectum ad dilectionem Dei, & victoriam gravis tentationis, & admittamus hanc illustrationem esse gratiam specialem; non tamen necessariam ad dilectionem Dei, & victoriam gravis tentationis: aliàs sine hac maiori illustratione, non esset homo sufficiens ad victoriam gravis tentationis, nec ad dilectionem Dei in actu primo.

25 Rursus inferitur, quod ultra liberum arbitrium ad bene operandum in ordine naturali, non solum non indiget homo speciali gratia, sed nec ulteriori auxilio generali: quod tamen, ut blasphemum reprehendit in Pelagio Hieronymus,



mus, ubi infra à nobis adducitur. Sic autem probatur; nam supposito libero arbitrio, & sufficientia, solum pendet ex usu liberi arbitrij, quod ponatur actus; ergo non indiget alteriori auxilio generali; dependere enim solum à libero arbitrio, non solum excludit specialem gratiam, sed generalem.

26 Rursus inferitur, quod constituto libero arbitrio in ordine supernaturali per gratiam supernaturalem, cum sufficientia ad actum supernaturalem, non indigeat speciali gratia ultra sufficientiam ad actum, ad hoc ut illum eliciat; quod ex dictis manifestè inferitur, cuius illatio à Recentioribus negari, non potest: sic autem ostenditur; nam constituto libero arbitrio sufficienti in ordine supernaturali, actus supernaturalis, solum pendet ex usu liberi arbitrij; ergo ad actum supernaturalem eliciendum ulteriori gratia non indiget: imò dicendum est actum supernaturalem à solo usu liberi arbitrij naturalis dependere.

Cui non obstat, quod efficienter actus procedat à gratia: quia etiam actus naturalis efficienter dependet à Deo: & tamen asserunt Recentiores, quod actus naturalis solum dependet ex usu liberi arbitrij creati; quia licet Deus concurrat efficienter, concurrat tamen determinatus à libero arbitrio: at gratia, etiam concurrat determinata à libero arbitrio naturali; ergo quamvis efficienter concurrat ad actum supernaturalem, dicendum est, quod actus supernaturalis supposita sufficientia, dependet solum ex usu liberi arbitrij naturalis: Et ratio omnium est; quia iuxta Recentiorum principia, supposita sufficientia ad actum liberum, sive naturalem, sive supernaturalem, solum in libero arbitrio naturali remanet facultas, seu libertas ad se determinandum ad actum, & ad determinandum gratiam, & Deum, ut ipsi cooperentur.

27 Ex quo iterum inferitur, præter gratiam dantem posse, aliam gratiam non requiri: quod sic patet; nam supposito posse, omnia alia solum dependent ab usu liberi arbitrij; ergo alia gratia non requiritur. Insuper; non indigemus ulteriori auxilio ad volendum, & operandum: supposito enim posse, velle, & operari, solum pendent ex usu liberi arbitrij; ergo nec speciali gratia, nec alio auxilio indigemus.

Hoc autem apertè contradicit Augustino, de Gratia Christi, cap. 5. ubi referens errorem Pelagij ait: *admississe Deum dare posse, seu adiuvere posse; velle autem, & agere nostra esse; verba Augustini ex Pelagio hæc sunt: Posse Deus posuit in natura, velle, & agere nostra esse voluit, & idè non adiuvat, ut velimus, non adiuvat, ut agamus; sed tantum adiuvat, ut velle, & agere valeamus.* Contra quod sic arguit Augustinus cap. 14. sequenti: *Si tantum posse nostrum hac gratia iudicaretur, ita diceret Dominus, omnis qui audit à Patre, & didicit, potest venire ad me: Non autem sic dixit; sed omnis, qui audit, & didicit, venit ad me;* sentit ergo Augustinus contra Pelagium, ultra posse Deum adiuvere, ut velimus, nosque indigere ulteriori auxilio, & gratia ad volendum, & agendum: & hoc colligit ex Scriptura; nam ex gratia, quæ est audire, & discere à Patre, intulit Christus Dominus de facto venire ad ipsum: ex gratia autem dante posse, non inferitur venire, sed solum posse venire, ut argumentatur Augustinus; ergo ultra gratiam dantem posse, alia concedenda est, ex qua inferitur actus.

Vnde cap. 47. sequenti supponit Augustinus Pelagium tandem admisisse gratiam dantem posse ad actus supernaturales; solumque restare, ut concedat ulteriorem gratiam necessariam ad velle. Verba autem Augustini hæc sunt: *Si consenserit nobis non solum possibilitatem in homine, etiam si nec velit, nec agat bene, sed ipsam quoque voluntatem, & actionem divinitus adiuvari, ut sine illo adiutorio nihil bene velimas, vel agamus, &c. nihil de adiutorio, quantum arbitror, inter nos controversie relinquatur:* sentit ergo Augustinus, illis temporibus, Pelagium iam solum deficere in eo, quod ultra posse, ulterius auxilium, seu adiutorium non requirebat ad operationem salutarem.

28 Dices, quod in utroque ordine, tam naturali, quam supernaturali, ultra intrinsecam virtutem ad actum, & cognitionem sufficientem, est necessarium, quod Deus per suum decretum offerat concursum indifferentem, quo decreto deficiente voluntas nunquam eliciet actum bonum. Sed contra est; quia decretum oblativum cōcursus indifferentis, constituit cogitationem in ratione sufficientis, & similiter constituit liberum arbitrium

bitrium in actu primo potens ad actum; nam liberum arbitrium completè constitutum in actu primo non indiget alio ut ipsi loquuntur, ad actum; sed omnia constituta in eius potestate, tam actus, quam requisita, & connexa cum actu, quorum existentia, sicut & existentia actus dependet ex solo usu liberi arbitrij; ergo verum est, quod posita cogitatione sufficienti, & constituto libero arbitrio in actu primo sufficienti, non indiget alio. Consequentia hæc probatur; nam liberum arbitrium non est constitutum in actu primo sufficienti, nisi intellecto decreto indifferenti; & post decretum indifferens omnia dependent ex solo usu liberi arbitrij, & quod cogitatio transeat in congruam, & quod auxilium sufficiens sit efficax; ergo liberum arbitrium in actu primo constitutum ulteriori gratia generali, aut speciali non indiget.

Itaque in sententia Adversariorum liberum arbitrium in actu primo non intelligitur constitutum sine decreto indifferenti, quo deficienti non erit actus, nec imputabitur omisso illius, ex defectu potentiae ad illum; atque adeò in ordine naturali est debitum tale decretum, sicut est liberum arbitrium, & cogitatio sufficiens ad bonum, & sicut ignis est debitus concursus ad comburendum, seu decretum terminatum ad combustionem: & sicut esset miraculum, quod Deus non haberet decretum concurrendi cum igne approximato ad passum; ita esset miraculum, quod libero arbitrio constituto quoad intrinseca adæquatè non offerret concursum indifferentem: & idem proportionalitè dicendum in ordine supernaturali, scilicet, supposita gratia sufficienti, qua constituitur liberum arbitrium continens actum supernaturalem, ipsi debetur concursus indifferens, sicut cuilibet causæ creatæ continenti effectum, debetur concursus ad illum; ergo semper est verum quod quoties liberum arbitrium est potens ad actum, tam naturalem, quam supernaturalem, non indiget ulteriori gratia, aut auxilio, quia omnia alia dependet ex usu liberi arbitrij; & posito decreto illo indifferenti, quod sit actus, & cogitatio sufficiens transeat in congruam, & auxilium sit efficax, dependet ex solo usu liberi arbitrij.

Præterquamquod semper est necessarium decretum indifferens; & tamen

verum aliquando saltem est, quod posita cogitatione sufficienti, ex solo usu liberi arbitrij dependet, quod fiat actus, & quod cogitatio sit congrua; ergo quod necessarium sit decretum indifferens, non obstat, quod semper verum sit, quod ut cogitatio sufficiens fiat congrua, dependet ex solo usu liberi arbitrij.

29 Dices iterum, quod P. Suarez ubi supra, non docet, quod semper dependet ex solo usu liberi arbitrij. Sed contra est; quod licet hoc verum sit, etiam est verum, quod in eorum principiis semper dependet ex solo usu liberi arbitrij; & eadem ratione, qua sæpè dependet, & ideo Recentiores allegati indefinitè loquuntur, & merito, ut constat ex dictis: & iterum sic patet; quia voluntas in actu primo constituta ad bene operandum, non indiget alio, ut bene operetur, nisi usu liberi arbitrij, aliàs si alio indigeret, quod caret, & non esset dependens ex solo usu liberi arbitrij, non esset potens ad actum, ut constans est apud ipsos; ergo non solum sæpè, sed semper, quod cogitatio transeat in congruam, dependet ex solo usu liberi arbitrij.

30 Nec indigere concursu simultaneo sufficit; ut non dependeat ex solo usu liberi arbitrij: quod sic patet; quia semper indiget concursu simultaneo; & tamen aliquando, imò sæpè dependet ex solo usu liberi arbitrij; ergo indigere concursu simultaneo non tollit, quominus semper dependeat ex solo usu liberi arbitrij: & ratio est; quia quoties voluntas est indifferens in actu primo potens ad actum, & eius omissionem, ex solo usu liberi arbitrij dependet, quod sit actus, & concursus simultaneus ad actum, & omnia, quæ ad actum ultra posse requiruntur: unde nullo indiget, cuius existentia non dependeat ex solo usu liberi arbitrij.

31 Dices iterum cum P. Suarez; quod illa cogitatio sit congrua multoties dependet ex oportunitate, & alijs circumstantijs, in quibus à divina providentia præparatur; quapropter specialis gratia est, quod transeat incongruam. Sed contra est; quia quoties homo consentit, cogitatio præparatur à divina providentia in occasione opportuna, ut consentiat; quod si in occasione opportuna non præpararet, non consentiret; ergo semper, vel nunquam erit specialis gratia. Secundo; quia posita voluntate in actu primo, solum



lūm dependet ex vſu liberi arbitrij, quod preparata ſit cogitatio ſufficiens in occaſione, in qua habitura eſt effectum; eadem enim libertate, & potentia, qua eſt potens facere actum, eſt potens facere, quod exiſtant omnia, quæ neceſſaria ſunt, vt exiſtat actus, ſeu omnia illa, quæ exiſtente actu neceſſario exiſtunt, præter potentiam ad actum; & conſequenter cum eſſe preparatam cogitationem ſufficientem in occaſione oportuna, in qua habitura eſt effectum, ſit neceſſarium, ſi exiſtit actus, & non pertineat ad conſtitutionem potentie, potens ad actum, eſt etiam potens facere, non quidem quod exiſtat cogitatio ſufficiens, quæ præſupponitur ex parte actus primi ad conſenſum, conſtituitque potentiam ad illum; ſed quod ſit preparata in occaſione, in qua eſt habitura effectum, quæ circumſtantia, non conſtituit actum primum; & conſequenter nequit eſſe ſpecialis gratia, vtpotè ſolū dependens ex vſu liberi arbitrij.

33 Iterum dices, quod Deus præparat cogitationem in occaſione, in qua prævidit habituram eſſe effectum, potens non conferre in illa occaſione eſſe ſpecialeſ gratiam, & pertinere ad ſpecialeſ providentiam, & indebitam. Sed contra eſt argumentum factum: nam quoties cogitatio ſufficiens habitura eſt effectum. Deus illam confert ſciens habituram eſſe effectum, & potens illam non conferre: & tamen ſæpè ſolū dependet ex vſu liberi arbitrij, quod habeat effectum, & ſit congrua; quapropter ſæpè, non eſt ſpecialis gratia; ergo dicendum eſt, quod nunquam eſt ſpecialis gratia, vel quod ſemper ſpecialis gratia eſt.

Secundo; cogitatio ſufficiens non eſt ſpecialis gratia ſecūdm ſe, quia conſtituit liberum arbitrium: ſed nec ſit ſpecialis gratia ratione circumſtantie, nimirū quia Deus præſcit habituram eſſe effectum; ergo non eſt ſpecialis gratia vſlo modo, etiam ſi habitura ſit effectum. Minor probatur; quia hic, & nunc, quod Deus contulerit cogitationem cum illa circumſtantia præſcientie, ſolū dependet ex vſu liberi arbitrij, ſeu circumſtantia illa ex ſolo vſu liberi arbitrij depēdet; ergo ratione circumſtantie non eſt ſpecialis gratia. Conſequentia hæc probatur; quia iuxta horum Authorum principia id, quod ſolū depēdet ex ſolo vſu liberi arbitrij, non poteſt eſſe ſpecialis gratia. Mi-

nor autem probatur; nam ſcientia illa hic, & nunc exiſtit ex determinatione creature, & ſic ex illa exiſtit, quod potuit voluntas facere, quod non exiſtat, ſicut ſic facit actum, quod poteſt facere, quod actus non exiſtat; ergo ſolū dependet ex vſu liberi arbitrij.

Tertio hoc ipſum explicatur: quoties homo conſentit, facit per liberum conſenſum, quod exiſtat circumſtantia illa, ſeu quod exiſtat ſcientia media, qua Deus prævidet voluntatem conſenſuram; ergo circumſtantia illa dependet ex vſu ſolo liberi arbitrij. Quarto: cogitatio tranſit in congruam per conſenſum: ſed conſenſus, vel non eſt liber, vel ſolū dependet ex vſu liberi arbitrij, iuxta principia Adverſariorum; ergo in omni eventu, quod cogitatio ſit congrua, ſolū dependet ex vſu liberi arbitrij.

33 Tandem dices; quod Deus aliquandò confert cogitationem ſufficientē ad bonum, ſeu auxilium ſufficiens, non ſolū præſciens habiturum eſſe effectum, & conſenſum eſſe ponendum, ſed ex motivo illo. ſcilicet, quia præſcit habiturum eſſe effectum: quod quidem ſpecialis gratia eſt; quia decretum illud conferendi cogitationem ex illo motivo connectitur cum conſenſu, & eſt ſpecialis benevolentia erga creaturam. Vel alijs terminis; non ſit ſpecialis gratia cogitatio ſufficiens, quando tranſit in congruam, præciſè ex circumſtantia Scientie Medie, ſed quia Deus prævidens voluntatem conſenſuram cogitatione illa, & auxilio, decernit cogitationem ex intentione efficaci conſenſus: quod quidem decretum efficaciter connectitur cum conſenſu, & cum eo, quod cogitatio ſit congrua, & eſt ſolū in poteſtate Dei, qui potuit conferre cogitationem ſine intentione efficaci conſenſus.

34 Sed contra eſt: quia hoc decretum connexum eſſentialitè cum conſenſu, ſive ſit intentio efficax conſenſus, ſive volitio conferendi cogitationem ex motivo conſenſus præviſi; hoc, inquam, decretum, vel eſt neceſſarium ad exiſtentiam conſenſus, vel non: ſi eſt neceſſarium, & propterea eſt ſpecialis gratia, quod cogitatio ſufficiens medio illo tranſeat in congruam, quia poteſt Deus abſolutè tale decretum non habere; ſequitur, quod ſemper ſit ſpecialis gratia, quod cogitatio ſufficiens tranſeat in congruam; ſem.

semper enim ad hoc est necessarium huiusmodi decretum, quod Deus potest absolute non habere. Secundo; quia si est necessarium tale decretum, quod Deus potest non habere, ad hoc ut cogitatio sufficiens transeat in congruam, nunquam dependet ex solo usu liberi arbitrij, quod cogitatio sufficiens transeat in congruam; sed potiori titulo dependet ex decreto illo; & consequenter falsum est, quod sæpe dependet ex solo usu liberi arbitrij.

35 Tertiò sequitur, quod si est necessarium tale decretum, quoties homo omittit actum, seu consensum, necessario omittit: quod iuxta Adversariorum principia facile probatur; nam quoties homo omittit, deficit illi decretum illud necessarium ad existentiam actus, cuius positio in eius potestate non est iuxta solutionem; ergo necessario omittit: si enim physica prædeterminatio, seu decretum Thomisticum necessarium est ad existentiam actus, cuius acquisitio in potestate creaturæ non est, homo, cui deficit physica prædeterminatio, & decretum, necessario omittit actum, & non liberè iuxta contrarios.

36 Quarto: decretum illud existeret ex determinatione creaturæ, & consequenter non esset liberum Deo, sicut nec Scientia media. Assumptum probatur; decretum illud est posterius actu, seu consensu creaturæ, & infallibiliter infertur ex illo; ergo existit ex determinatione creaturæ: quidquid enim infallibiliter ex consensu infertur, & posterius consensu libero, existit ex determinatione creaturæ, quia ratione Scientia Media existit ex determinatione creaturæ. Quod autem sit posterius consensu creaturæ, patet, nam est posterius Scientia Media, à qua dirigitur, & quam supponit; sed Scientia Media est posterior consensu creaturæ; quippe Scientia Media acquiritur per consensum; ergo decretum illud est posterius consensu, sicut Scientia Media.

37 Ex quo evidenter, ni fallor, infertur decretum illud non esse liberum Deo: idem enim Scientia media non est libera Deo, quia existit ex determinatione creaturæ; ergo si decretum illud existit ex determinatione creaturæ, non est liberum Deo. Insuper iuxta Adversarios implicatorium est idem existere ex determinatione libera Dei, & creaturæ: quapropter, quia consensus liber existit ex determinatione creaturæ, non existit ex determina-

tione Dei, nec erga illum exercet Deus proximum, & immediatum dominium, sed remotum.

Nec obstat, quod decretum illud ponitur ab Adversarijs præcedens ad operationem creaturæ. Non, inquam, obstat: quia hoc implicatorium est iuxta dicta; si enim est posterius Scientia Media, à qua dirigitur, & Scientia Media est posterior consensu, quippe acquiritur per consensum; certum videtur decretum illud subsequi ad consensum. Deinde etiam si antecedit consensum, potest existere ex determinatione consensus: nam Scientia Media utpote dirigens tale decretum, est prior illo; & acquiritur per consensum, existitque ex determinatione creaturæ; ergo idem dicendum de illo decreto.

38 Si autem dicatur secundum, ut communiter dicitur ab Adversarijs, non mirum decretum illud non esse necessarium ad existentiam consensus; sequitur, quod homo ad consentiendum non indigeat tali decreto; imò ita benè consentiret, etiam si deficeret decretum; ergo huiusmodi decretum non est specialis gratia facta creaturæ, nec cogitatio congrua ratione illius potest esse specialis gratia: quod sic patet; id, sine quo æquè benè consentiret creatura, atque cum illo, non potest esse specialis gratia in ordine ad consensum: sed si tale decretum non sit necessarium, æquè benè consentiret creatura, atque sine illo, & cogitatio æquè transiret in congruam; ergo non potest esse specialis gratia in ordine ad consentiendum, nec ratione illius potest esse specialis gratia, quod cogitatio sufficiens transeat in congruam. Secundo; quamvis concedamus esse specialem gratiam: non tamen illa indiget homo ad consentiendum; ergo ut cogitatio sufficiens transeat in congruam, nunquam indiget homo speciali gratia, nec ad hoc est necessaria: & ratio affertur optimè ab Adversarijs iuxta eorum principia, scilicet, quia quod cogitatio sufficiens fiat congrua, dependet ex solo usu liberi arbitrij.







## §. Ultimus.

*Aliqua inferuntur ex dictis.*

39 **E**X dictis inferitur, quod quoties homo habet liberum arbitrium, & sufficientiam in actu primo ad actum bonum naturalem, & omissionem illius, non indiget ulteriori gratia, & auxilio ad bene operandum in principiis Scientiæ Mediæ: & quidem, quod sæpe non indigeat speciali gratia, aut ulteriori auxilio, fateri videtur P. Suarez ubi supra, quod evidenter probat ex principiis Scientiæ Mediæ; scilicet, quia sæpe quod cogitatio sufficiens transeat in congruam, dependet ex solo usu liberi arbitrii; ex quo evidenter inferitur, quod ultra eorum principia dependet ex solo usu liberi arbitrii; ergo nunquam indiget speciali gratia, aut ulteriori auxilio: & quidem si dependet ex solo usu liberi arbitrii, non indiget alterius ope ad bene operandum, nec indiget oratione.

40 Sed ut iterum videamus quantum sit inconueniens asserere, quod supposita sufficientia, quod cogitatio fiat congrua, seu quod bene operemur, dependet ex solo usu liberi arbitrii sine indigentia ulteriori gratiæ, audiamus D. Hieronymum epist. ad Thesiphontem contra Pelagium, eius errorem refutantem, ubi sic habet: *Legem enim Deus in adiutorium posuit, ut in eo Deo referendæ sint gratiæ, quod tales nos condiderit, qui nostro arbitrio possimus, & eligere bona, & vitare mala; & non intelligunt ista dicentes, quod per os eorum intolerabilem blasphemiam diabolus sibilat: si enim in eo tantum Dei est gratia, quod propriæ nos condidit voluntatis, & libero arbitrio contenti sumus, nec ultra eius indigemus auxilio, ne si indigerimus, liberum frangatur arbitrium; ergo nunquam ultra debemus, nec illius clementiam precibus flectere, ut accipiamus quotidie, quod semel acceptum in nostra est potestate, istius modò homines tollunt orationes, & per liberum arbitrium, non homines propriæ voluntatis; sed Dei potentie factos se esse iactant, qui nullius*

*M. Bolyar, s. 2.*

*ope indigent: & paucis ad idem conducen-  
tibus interpositis; proponit argumentum  
Pelagij: Si nihil ago absque Dei auxilio, &  
per singula opera, eius est omne, quod gesserō;  
ergo non ego, qui laboro, sed Dei in me coro-  
nabitur auxilium, frustraue dedit arbitrij,  
potestatem, quam implere non possum, nisi  
me semper adiuerit; destruitur enim voluntas,  
quæ alterius ope indiget; sed liberam dedit ar-  
bitrium Deus, quod aliter liberum non est,  
nisi fecero, quod voluero, ac per hoc ait: au-  
ctor semel potestate, quæ mihi data est, ut li-  
berum seruetur arbitrium, aut si alterius ope  
indigeo, libertas arbitrij in me destruetur.*

Hæc ex Pelagio D. Hieronymus; quæ postea sic prosequitur: *Qui hæc dicit, quam non excedit blasphemiam? Quæ hereticorum venena non superat? Et post plura, quibus relatum refutat doctrinam, subdit: Quis destruit liberum arbitrium? Ille, qui semper Deo agit gratias, & quodcumque in suo rivulo habet, ad fontem refert? An qui dicit, recede à me, quia mundus sum, non habeo te necessarium; dedisti enim mihi semel arbitrij libertatem, ut faciam, quod voluero, quid rursus te ingeris, ut nihil possim facere, nisi tu in me tua dona compleveris?*

41 Iuxta quam doctrinam efficaciter inferitur, quod si posita sufficientia ex ex parte liberi arbitrii, quod bene operemur, non indigemus oratione, quæ esset omnino superflua; invtiliter enim petitur, quod dependet ex solo usu liberi arbitrii; imò Deus volens hominem bene operari, & bene uti sufficientia, quam ipsi donavit, peteret (si fas est ita loqui) ut homo bene operetur, & ut velit uti omnipotentia in ordine ad bonum; cum hoc dependeat ex solo usu liberi arbitrii.

Secundo deducitur, quod licet homo debeat gratias agere Deo, qui sufficientiā donavit; pro eo tamen, quod bene utitur sufficientia illa, & in ordine ad bonum, non debeat gratias agere Deo: pro eo enim, quod dependet ex solo usu liberi proprii arbitrii, alteri gratiæ non debentur; non enim est alterius beneficium, quod ex solo usu proprii arbitrii dependet.

42 Deducitur tertio, quod homo habens à Deo liberum arbitrium, & sufficientiam, alterius ope non indiget ad bene operandum: ad id enim, quod dependet ex solo usu liberi arbitrii, alterius ope non indigemus. Deducitur quarto, quam inefficaciter argumententur Recentiores contra phisicam prædeterminationem, &

*N. de-*

decretum Thomisticum necessarium ultra sufficientiam ad existentiam actus boni, desumētes argumentū ex eo, quod si liberum arbitrium indigeret tali decreto, & determinatione, non esset sufficiens ad actum; id enim, quod indiget alio ad positionem actus, non habet sufficientiam ad actum: inferitur, inquam, inefficacia argumenti; tenentur enim sic arguentes asserere liberum arbitrium, si verē liberum arbitrium est, & verē sufficiens ad actum, alterius ope non indigere ad actum; alias liberum arbitrium non erit. Quod si sic loquatur, non video, qualiter censura Maximi Doctoris evadere possint: securius, & firmitus servatur liberum arbitrium indigens ope, & auxilio Dei ad benē operandū; sic enim omnia, quæ in suo rivulo habet homo, ad fontem refert, ut verbis Hieronymi utamur: & ratio mihi videtur evidens; liberum enim arbitrium, sic sufficiens, ut alio non indigeat, non creatura, sed Deus est, de quo solū verificatur nullo indigere.

43 Deducitur quinto, quod si supposita sufficientia, dependet ex solo usu liberi arbitrij, quod homo benē operetur, in transitu illo indifferentiæ ad actum dormitat Deus: si enim dependet ex solo usu liberi arbitrij, & ultra sufficientiam Deus nihil disponere potest erga existentiam actus boni, ex hoc capite dormire potest, ut phrasi Hieronymi utamur. Deducitur sexto quod si supposita sufficientia depēdet ex solo usu liberi arbitrij, quod homo benē operetur, illa supposita poterit homo Deo dicere; non habeo te ultra necessarium, dedisti enim mihi semel arbitrij libertatem, quid rursus te ingeris, ut nihil possim, nisi tu in me tua dona compleveris: Et ratio est; nam ad benē operandum, ultra sufficientiam, solū est necessarium id, à quo ulterius dependet benē operari; ergo si hoc dependet ex solo usu liberi arbitrij, nihil aliud est necessarium.

44 Deducitur septimo, quod licet cōcedamus, quod supposita sufficientia nō semper, sed sæpē benē operari dependet ex solo usu liberi arbitrij; saltem aliquando, scilicet, quando dependet ex solo usu liberi arbitrij, prædicta inconvenientia inferuntur: tunc enim non indiget oratione, nec tenetur ad gratiarum actionem, nec ad providentiam Dei spectat indifferentiæ illius determinatio, proptereaque dormire potest Deus.

45 Nec recurri potest ad concursum simultaneum: tum, quia iuxta cōmu-

nem sententiam Adversariorū cum Suario ubi supra, nō negabat concursum simultaneum, & consequenter non negabat depēdentiā actus à Deo per cōcursum simultaneum: & tamen quia transitus ille de sufficientia ad actum, solum erat positus in arbitrij creati potestate, & non dependens ex determinatione Dei, sed solū ex determinatione creaturæ, quæ sola determinat indifferentiam illam, alias toleretur illius libertas, vera sunt omnia illa, quæ ex doctrina Pelagij intulit Hieronymus; vera, inquam sunt, si doctrina Pelagij esset vera, ex qua legitimè inferuntur à Hieronymo; ergo quamvis dependeat actus à Deo per concursum simultaneum; si tamen solum determinatur transitus ille à voluntate creaturæ, à qua solum determinatur indifferentia, ratione cuius docuit Suarez, quod pendet solum ex usu liberi arbitrij, rectè nos etiam intulimus similia inconvenientia.

Quod amplius explicatur, posito, quod Pelagius non negaverit concursum simultaneum, non aliter potuit ex illius doctrina inferre Hieronymus illa absurda, nisi quia posita sufficientia, & donata à Deo, ut concedebat Pelagius, transitus ille ad actum bonū, & determinatio illius indifferentiæ erat solū à creatura, in cuius solius potestate posita est determinatio sufficientiæ, & aliarum causarum ad actum, nè libertas lædatur; ego ex his principijs prædicta absurda inferuntur. Assumptum probatur. Pelagius concedit sufficientiam, & liberum arbitrium donari à Deo, Deumq; simultaneè ad actum concurrere; ergo solum potuit inferre Hieronymus absurda illa contra Pelagium ex eo, quod transitus de sufficientia ad actum, est solum determinativè, ut Adversarij loquuntur à voluntate creaturæ.

46 Et quidem P. Suarez, non ex alio principio deducere potuit, quod transitus ille sæpē dependet ex solo usu liberi arbitrij, nisi ex prædicto, scilicet, quia solū est à voluntate determinativè, quæ sola exerceret dominium erga actum; quod si ex solo usu liberi arbitrij dependet, omnia illa videntur inferri: & ratio est; quia sic potens ad actum, quod habet in sola sua potestate concursus aliarum causarū ad illum, quantumvis illarum concursus necessarius sit, non indiget oratione, ut aliæ causæ concurrant, sed solo usu liberi arbitrij: neque pro earum cōcursu, quem negare non possant, tenetur gratias agere; & meritò dicitur de illo, quod non indi-



indiget alio; sicut nec Deus dicitur indigere ope potentiae visivae ad visionem, quae uti potest pro suo libito ad visionem producendam: cum ergo voluntas libera in actu primo habeat in sua potestate requisita ad actum, quin posita sufficientia, & indifferentia possit ab alio impediri, aut determinari ad producendum actum; merito dicitur alio non indigere, & merito docuit P. Suarez, quod transitus ille dependet ex solo usu liberi arbitrii.

47 Si autem Pelagius negavit concursum simultaneum, ut sentit Belarminus, quem alij sequuntur, & pro illo pugnabant PP. contra Pelagium, non tam requirebant concursum simultaneum, qualiter ab Adversariis adstruitur; sed concursus Dei ab ipso Deo liberè ponendum, etiam posita sufficientia, non ponendum ab omnipotentia determinata à creatura, sed determinata à divina voluntate: quod sic ostenditur; nam requirebant concursum, pro quo obtinendo etiam supposita sufficientia, necessaria, & utilis est ratio, pro quo obtento gratiarum actio Deo debetur, quem Deus, utpotè supremus Dominus negare potest, etiam supposita sufficientia: at concursus dependens ex solo usu liberi arbitrii, præstandus ab omnipotentia ex determinatione creaturae, & non ex determinatione Dei non est huiusmodi, ut ex dictis constat; ergo concursus; quem requirebant PP. contra Pelagium, non est concursus simultaneus, qualiter à Recentioribus conceditur; sed concursus præstandus à Deo ex determinatione propriae voluntatis; supponens essentialiter decretum divinum efficax, quo determinatur divina omnipotentia ad illum præstandum, & quod Deus liberè cōcipit, potens illud non concipere, etiam supposita sufficientia.

48 Dices Pelagium docere, semel concessio libero arbitrio hominem nō indigere ope ulteriori; & Adversarij in quorum principiis disputamus, etiam cōcesso libero arbitrio, quod donatur à Deo ex vi creationis, requirunt cogitationes proponentes bonum, quas non semel, sed quotidie confert post semel concessum liberum arbitrium: unde longè distant à censura Hieronymi, & à sensu Pelagij.

Sed contra est, & in primis non intendimus oppositam sententiam censurare; sed solum in principiis Adversariorum discurremus: sicque ex illis contra præfaram solutionem insurgimus; Pelagius per libe-

rum arbitrium semel cōcessum, non intellegebat nudas potentias voluntatis, & intellectus; sed alia quae naturaliter ad illas consequuntur, seu illis debentur, quibus constituitur homo non solum radicaliter, sed proximè indifferens ad bonum, & malum, & ut ipse afferebat, non indigens alterius ope ad benè operandum: hoc autem non habent nudae potentiae sine cognitionibus, quae quotidie occurrunt; non enim dubitare poterat Pelagius hominem indigere cognitione boni ad volendum, & operandum bonum, quae debetur intellectui, & voluntati semel concessis à Deo, & quae cognitione potest Deus hominem privare, etiam conservatis intellectu, & voluntate, ut in plurimis contingit: unde per liberum arbitrium intellexit potentias has expeditas, & qualiter reperiuntur in hominibus ratione utentibus. Præterquam quod inconvenientia adducta etiam inferuntur, etiam supposita sufficientia, constitutaque per cognitionem, ut vidimus; & plusquam absurdum putavit Maximus Doctor, quod supposita sufficientia à quocumque constituantur, non indiget homo alterius ope ad benè operandum, quam impetrare potest media oratione.

49 Tandem inferitur in ordinem supernaturalem, supposita sufficientia per gratiam constituta, iuxta Adversariorum principia elicere actum supernaturalem dependere ex solo usu liberi arbitrii, ex cuius sola determinatione gratia, & Deus concurrunt simul cum homine ad actus supernaturales, ut supra dicebamus. Et ratio est; nam licet Deus, & gratia concurrant; gratia tamen non determinat, sed determinatur à libero arbitrio; non enim concurrebat in genere determinantis, nec ut *quo*, nec ut *quod*, sicut nec Deus: ex quo satis efficaciter deducitur, quod supposita sufficientia, actum supernaturalem existere, non gratia, sed libero arbitrio deberi; & quod positis duobus hominibus aequaliter sufficientibus ex vi gratiae ad actum supernaturalem, discretio elicientis actum præ non eliciente, non ex gratia, sed ex libero arbitrio est, à quo solū dependet discretio enim est ex determinatione; determinans autē est unice liberū arbitrium ratione sui: Et saltem sequitur in ordine ad actum supernaturalem primatum tenere liberum arbitrium, quam gratiam; longè enim perfectius est cōcurrere ad actum supernaturalem, nedum phisicè, & efficienter, sed determinativè, & dominativè sibi sub-

ijciendo alia principia in ordine ad concurrendum, quam purè phisicè efficienter concurrere ex alterius determinatione, & dominio: primum obtinet liberum arbitrium ratione sui; secundum autem conuenit gratia.

50 Non possumus non iterum advertere, quod quoties instat præceptum actu honesto naturali, quantumvis heroico, hominem habere sufficientiam ad illud, non est gratia specialis, sed determinata, & cōnaturalis, sicut & ipsum præceptum: cumq; posita sufficientia, dependeat actus ex solo usu liberi arbitrij, ac proinde vltiori gratia, non indigeat; sequitur, quod nunquā indigeat speciali gratia ad adimplendum præceptum naturale, quantumvis difficile: quod, ni fallor, vidit P. Ripalda, vbi supra disp. sect. 6. præcipue 3. assertionem.

51 Ex his resolvenda venit difficultas illa, an scilicet Pelagius negavit cōcursum generalem ad actus bonos? A qua breviter expediemur. Pro quo supponendum est primo; Pelagium negasse concursum prævium, seu phisicam prædeterminationem Thomisticam necessariam ad existentiam actus boni naturalis. Est communis sententia; & constat manifestè; quia Thomistica prædeterminatio, iuxta sensum Pelagij tollit libertatem, iuxta quem homo omittens actum, & carens phisica prædeterminatione nō esset sufficiens ad illud eliciendum; indigeret enim ad bene operandum phisica prædeterminatione, ope Dei, & Deo auxiliante per phisicam prædeterminationem.

52 Deinde supponendum est, etiam negasse decretum Thomisticum necessariū ad existentiam actus: quod præterquam quod est communis sententia, & constat ex Augustino frequenter statuente contra Pelagium decretum phisicum efficax in Deo, seu prædefinitionem efficacem Dei; constat ex dictis, si enim ultra sufficientiam necessarium esset decretum Thomisticum liberè concipiendum à Deo, ultra sufficientiam indigeret Deo ad operandum, & oratione ad impetrandum tale decretum: Cuius oppositum ex doctrina Pelagij inferbat Hieronymus, ut vidimus.

53 Ex quo obiter colligimus, quod si decretum, seu prædeterminatio non esset necessaria, ut docent frequenter Recentiores, aut si necessaria est, dependeret ex solo usu liberi arbitrij, aut non esset necessaria ex indigentia creaturæ, sed ex providentia Dei illam requirente ad sui perfectionem, quantumvis Pelagius illam admit-

teret possibilem, verum esset quod ex eius doctrina intulit Hieronymus; nimirum hominem habentem sufficientiam, & liberum arbitrium, non habere necessarium Deum, illius ope non indigere; ut potè nō haberet necessariam prædefinitionem, nec illa indigeret ad bene operandum: & si admittatur necessaria, oratione, non indigeret ad illam impetrandam; ut potè cuius existentia dependeret solum ex usu liberi arbitrij, sicut & existentia Scientiæ Mediæ.

54 Quamvis autem certum videatur ab ipso nō admitti phisicam prædeterminationem, aut decretum Thomisticum; restat difficultas an negaverit absolute cōcursum generalem Dei, an verò admitrendo concursum generalem, solum negaverit concursum generale Thomisticum? Quod si admisit concursum generalem, & negavit Thomisticum, proculdubio admisit cōcursum simultaneum determinandum à creatura, non à voluntate efficaci Dei. Et videtur negasse concursum generalem, & simultaneum, ex D. Thoma, & Hieronymo, quæ epist. citata ad Thelyphontem sic habet referens Pelagianorum errorem: *Afferunt quid habes, quod non accepisti? Quid gloriaris, quasi non acceperis? Magnas agit Deo gratias, qui per libertatem arbitrij rebellis in Deum est, quam nos libenter amplectimur ita dumtaxat, ut agamus semper gratias largitori; sciamusque nos nihil esse, nisi quod donavit nobis ipse servaverit, dicente Apostolo, non est volentis, neque currentis, sed misentis Dei velle enim, & currere meum est, sed ipsum meum sine Dei semper auxilio non erit meum; dicit enim idem Apostolus, Deus est, qui operatur in nobis velle, & perficere, & Salvator in Evangelio, Pater meus usque modo operatur.* Ex quibus colligi evidenter videtur, Pelagium docuisse, quod semel cōcesso libero arbitrio Deus ultra necessarius nō est, nihilque ultra operari. Item, si concurreret ad actum bonum iuxta Pelagium, frustra Hieronymus cōtra ipsum doceret ex Scriptura Deum in nobis operari velle, & perficere.

Quod deduci clarius videtur ex verbis eiusdem paulò infra: *Audite queso, audite sacrilegium; si inquit, voluero curvare digitum, movere manum, sedere, stare, ambulare, discurre, sputa iacere, &c. semper mihi auxilium Dei necessarium erit: Audi ingratus, imo sacrilegus Apostolum predicantem &c.* Ex quibus constans apparet, non solum negasse necessarium auxilium ad opera salutaria, sed negasse Deum aliquo modo cōcurrere ad aliquam operatio-



nem naturalem, seu politicam. Idem docet Hieronymus adversus Pelagium lib. 1. circa principium.

55 Idem colligitur ex Augustino lib. 4. contra Julianum. cap. 3. qui præcipuus discipulus Pelagij eiusdem erroris Magister habetur; sic ergo docet Augustinus: *Etiam ipsa opera, quæ faciunt infideles, non ipsorum esse, sed illius, qui bene utitur malis; ipsorum esse peccata, qui bona male faciunt*: ubi docet etiam mala opera, ut bona, & entia sunt, esse à Deo per generalem concursum, satis indicans Pelagium hunc generalem concursum negasse: Et in eodem capite sic prosequitur: *Quanto ergo tolerabilius illas, quas dicis in impijs esse virtutes, divino muneri potius, quam eorum tribueres tantummodò voluntati*. Vbi Augustinus duo in Pelagio reprehendit: primum dari in impio veras virtutes; hoc est viles, & conducentes ad salutem, qualiter Pelagius assererat dari in impijs, etiam in ordine naturæ: Secundum, quod reprehendit, est, has virtutes non esse tribuendas muneri divino; quod si Deus concursu generali cum voluntate ad illas concurreret, proculdubio Deo tribuerentur, qualiter alia dona naturalia, quæ Deus causat concursu generali, ipsi tribuuntur.

Deinde epistola 106. ferè eisdem verbis, atque Hieronymus, referens errorem Pelagij sic habet: *Non esse liberum arbitrium, si Dei indiget auxilio, quoniam in propria voluntate habet quis facere, vel non facere*: Si autem concederet auxilium gratiæ Pelagius, proculdubio illo indigeret homo ad operandum. Concluditque Augustinus: *Eateamur esse liberum arbitrium, etiam si divino indiget adiutorio*, ubi generalem concursum cum libero arbitrio contra Pelagium componit: cumque hæreticus nō negasset liberum arbitrium, necesse est negasse concursum generalem. Doctrinam Augustini definivit Concilium Palæstinum contra Pelagium, propositione 10. quæ talis est: *Liberum esse arbitrium, etiam si divino indigeat adiutorio*.

Quod ulterius suadetur: quia Pelagius docuit auferri liberum arbitrium si ab auxilio alterius dependeat eius actus; quod est negare omnem concursum Dei in actum, non solum bonum moraliter, sed etiam in actum naturalem, & malum: Ex quibus merito docuit Suarez, c. 4. n. 5. quod debuit Pelagius negare concursum generalem causis omnibus, etiam naturalibus. Et

ratio est; quia eadem est ratio in causis liberis, atque naturalibus: si enim causa libera non indiget auxilio, seu concursu generali non est, quia libera est, sed quia sufficiens ad actum: sed causa naturalis habet in suo ordine sufficientiam; ergo non indigebit concursu naturali generali Dei.

56 Verumtamen Pelagium non negasse concursum generalem colligi videtur ex eo, quod August. qui errorem Pelagij apprimè intellexit, accuratè refert, & efficaciter refutat, nunquam dixit Pelagium negasse efficientiam Dei cum omnibus causis secundis: constatque ipsum legenti, qui libro de Hæresibus, hæresi 88. docet Pelagium negasse veram gratiam, quæ salvatur, & concessisse gratiam liberi arbitrij, seu creationis, sub qua comprehenditur concursus generalis, & sub gratia suum errorem occultare voluisse: Quod latius docet epist. 95. & 105. Insuper in Concilijs nunquam damnatur Pelagius propterea quo negavit concursum generalem; sed quia negavit veram gratiam, quæ per Christum datur.

57 Propter hæc divisi sunt Theologi, etiam Thomistæ: alij cum Abulensi supra Mattheum, c. 19. q. 178. Bellarmino, lib. 4. de Gratia, & libero arbitrio, cap. 4. docent Pelagium negasse concursum generalem Dei ad bona opera liberi arbitrij: & addit Abulensis, hunc concursum comprehendere nomine gratiæ; quia sic conferatur à Deo, quod etiam posita sufficientia liberi arbitrij potest illum negare: Alij autem docent, non negasse huiusmodi concursum.

Breviter dicendum est, duos fuisse præcipuos Pelagij errores: Primus consistit in eo quod negaverit gratiam supernaturalem necessariam esse, ut liberum arbitrium posset ad actus salutes, & meritorios, ad quos eliciendos assererat liberum arbitrium ratione sui habere sufficientiam. Secundus in eo consistit, quod post sufficientiam ad actus liberos, tam naturales, quam supernaturales, docebat hominem non habere Deum necessarium, nec indigere illius ope ad bona operandum, nè læderetur liberum arbitrium: Ex quo inferebatur evidentè operatio bona nō esse dona Dei, & soli libero arbitrio esse adscribenda. Primus illius error videtur ab ipso aliquando retractatus, licet fortè, ut mos est hæreticorum, illum postea docuerit: Quod colligitur ex Augustino, de Gratia Christi, cap. 5. ubi referens errorem Pelagij, sic docet ex

mente Pelagij: *Posse Deus posuit in natura; velle, & agere nostra esse voluit, & ideo non adiuvat, ut velimus, non adiuvat, ut agamus; sed tantummodo adiuvat, ut velle, & agere valeamus: ubi gratiam concedit adiuvantem, & dantem posse; negat tamen ulterius auxilium, ut velimus, & agamus.* Et paulo infra cap. 15. sic docet: *Pelagium in natura posuisse posse venire, vel etiam, ut modo dicere cepit, in gratia: iam ergo concedebat gratiam dantem posse. Volensque Augustinus concedi ab illo ulterius auxilium sic arguit contra ipsum cap. 14. Si autem posse nostram hac gratis iudicaretur, ita diceret Dominus: omnis qui audit, & didicit à Patre, potest venire ad me: non autem sic dicit; sed omnis, qui audit, & didicit, venit ad me: ubi supponit Pelagium iam concessisse gratiam dantem posse, & ulteriorem negare.*

Quod expressius colligitur ex cap. 14. sequenti, ubi sic docet: *Si consenseris nobis, non solum possibilitatem in homine, etiam si nec velis; nec agat bene; sed ipsam quoque voluntatem, & actionem divinitus adiuvare, ut sine illo adiutorio nihil bene velimus, & agamus, eamque esse gratiam per Iesum Christum Dominum nostrum, nihil de adiutorio, quantum arbitror, inter nos controversie relinquitur.* Ex quibus constat primo duplex ille error Pelagij: constat etiam tandem concessisse Pelagium gratiam dantem posse, qua concessa solum relinquitur, iuxta Augustinum, controversia de ulteriori auxilio necessario ad operandum.

58 Quos duos errores expressit, & refutavit D. Thomas super Ioannem cap. 15. lect. 1. ubi in fine sic docet super illa verba: *Sine me nihil potestis facere. In quo, & corda instruit humilium, & ora obstruit superbiorum, & precipue Pelagianorum, qui dicunt bona opera virtutis, & legis sine Dei adiutorio ex se ipsis facere posse: in quo dum liberum arbitrium asserere volunt, ipsum magis precipitant: Ecce enim Dominus id dicit; quod sine ipso, non solum magna, sed nec minima, inò nihil facere possumus: opera enim nostra, aut sunt virtute nature, aut ex gratia divina; si virtute nature, cum omnes motus nature sint à verbo Dei, nulla natura ad aliquid faciendum moveri potest sine ipso; si verò virtute gratie, cum ipse sit author gratie, nullum opus meritorium sine ipso fieri potest. Vbi requirit ad posse opera supernaturalia, gratiam*

dantem virtutem, & posse; & ad quemlibet motum nature à natura faciendum auxilium Dei, qui dedit naturam; & ad motum supernaturalem auxilium Dei Authoris gratie, qui dedit gratiam dantem posse, & virtutem: quod etiam docuit in presenti art. 2. & alibi sæpe.

59 Duo ergo requirebant PP. contra Pelagium, scilicet, gratiam dantem posse ad opera salutaria, & supposita sufficientia in ordine naturali, per naturalem, seu per naturam, & in ordine supernaturali per gratiam, requirebant auxilium generale in utroque ordine superadditum sufficientiæ: ex quo manifestè deducitur, quod si Pelagius non negavit concursum simultaneum, ut plures volunt, in quod inclinatur P. Suarez ubi supra; cum ultra id, quod concedebat Pelagius, nimirum sufficientiam, vel per naturam, vel gratiam, & concursum simultaneum, aliud auxilium requirebant PP. distinctum à sufficientia, & concursu simultaneo; atque adeo asserendum est iuxta ipsos, ultra sufficientiam, & concursum simultaneum, dari auxilium efficax, quod negabat Pelagius, & in quo fuit præcipua controversia inter Augustinum, & Pelagium: dandum ergo est auxilium ab intrinseco efficax, quod est phisica prædeterminatio; nihil enim medians inter sufficientiam, & concursum simultaneum datur ab utroque distinctum, & necessarium ad existentiam actus, nisi phisica prædeterminatio.

60 Nec assignari potest differentia circa auxilium efficax inter Augustinum, & Pelagium, nisi asseratur Augustinum requirere auxilium ab intrinseco efficax, quod negabat Pelagius, & quod expressit Augustinus alijs in locis: quamvis enim ultra sufficientiam, & concursum simultaneum detur in Deo præscientia conditionata consensus, prædefinitio, & similia, non sufficiunt ad salvandam differentiam, & constituendum auxilium efficax iuxta Augustinum; nam præterquamquod, hoc appellare auxilium generale, & efficax, verosimile non est; nihil horum necessarium est ad existentiam actus, vel saltem necessarium non est indigentia creature; & in sententia Recentiorum per consensus creaturæ acquiri possunt: quod autem Augustinus, & PP. contra Pelagium requirebant, erat aliquid necessarium ex indigentia creature; quod libere poterat negare, aut consentire, etiam



etiam supposita sufficientia, & quod in potestate creaturæ non erat.

61 Deinde PP. contra Pelagium putabant necessarium adiutorium Dei: ex quo deducebat Pelagius, licet falsò, destrui liberum arbitrium: & cum quo libertatem componere, valde difficile docuit Augustinus, dum asseruit, quod horum compositionem pauci valent intelligere: at; cum concursu simultaneo vnicè determinando à creatura facile componitur eius libertas, ut patet; nam cum adæquatum dominium, & tota libertas sit apud creaturam, non apparet ratio dubitandi de creaturæ libertate; ergo ultra concursum simultaneum, & sufficientiam, illud adiutorium concedendum est iuxta PP. contra Pelagium.

62 Deinde, licet Pelagius non negasset concursum simultaneum his terminis, certum mihi videtur illum absolute negasse: Quod constat ex locis adductis, & alijs pluribus, in quibus Hieronymus, Augustinus, Prosper, & alij D. Augustini discipuli, plura congerunt loca Scripturæ, in quibus dicitur Deum operari, nostra opera, facere, ut faciamus, & similia: Quod superfluum videretur, si Pelagius non, negaret concursum simultaneum in opera nostra: Quare autem PP. ex verbis Pelagij ab ipsis relatis, sic illius errorem intellexerint, ea mihi videtur esse; quia cum ex illis cõstet Pelagium sensisse ultra sufficientiam, non indigere hominem oratione ad eliciendum actum, nec esse necessarium ad actus existentiam, quod Deus collata sufficientia, ultra se ingereret, disponderet, seu decerneret existentiam ipsius, merito iudicarunt Pelagium existimasse Deum non concurrere immediate per suam omnipotentiam efficientem ad actum: non enim potuit in illorum mentem venire, quod aliquis iudicaret Deum efficienter concurrere. Absque eo, quod velit efficaciter concurrere, qui omnia operatur secundum consilium voluntatis suæ. Et merito hoc putarunt, cum ipse Pelagius non potuerit intelligere, quod Deus donaret actum, quin vellet ipsum efficaciter donare; & quia negavit decretum efficax, compulsus est docere Deum non donare, nec efficere actum: e contra verò PP. ex eo quod Deus omnia opera nostra operatur, intulerunt illa sine dubio prædestinasse, & oppositum omnino impossibile putarunt: Ex quo manifestè deducitur, quod sicut impossibile est

aliquem actum existere, quem Deus non efficiat, ita impossibile est aliquem existere, quem Deus non prædefiniat; sicut etiam impossibile est existere actum bonum, quem Deus non donet, impossibile est Deum donare, quin velit donare: quæ omnia inter se connexa sunt; Deus enim facit, quod donat, & utrumque non aliter præstare potest, nisi efficaciter volendo, seu quia vult.

63 Hinc est inter alia, quod Hieronymus post verba supra relata, quibus probat concursum Dei necessarium ad omnia opera nostra, id confirmat testimonio Jacobi 4. quod sic habet: *Ecce nunc qui dicitis hodie, aut crastino ibimus in illam civitatem, & faciemus ibi quidam annuum, & mercabimur, & lucrum faciemus, qui ignoratis, quid erit in crastino: quæ est enim vita vestra, vapor est ad modicum parens, & deinceps exterminabitur pro eo, ut dicatis, si Dominus voluerit, & si dixerimus, faciemus hoc, aut illud*: Ex quo testimonio probat concursum generalem, quia omnia opera nostra etiam post sufficientiam, dependent ex voluntate divina; quasi idem sit supposita sufficientia habere dependentiam per concursum generalem, atque dependere à voluntate divina: proptereaque subdit Hieronymus: *Iniuriam tibi fieri putas, & destrui arbitrij libertatem, si ad Deum semper authorem recurras, si ex illius pendeas voluntate*? Apertè indicans, Pelagium negando actum à voluntate divina dependere supposita sufficientia, negasse concursum Dei, pro eodem reputamus negare concursum generalem post sufficientiam, atque post illam negare dependentiam à voluntate divina, à qua necessario dependet actus, & causatur determinatio voluntatis create.

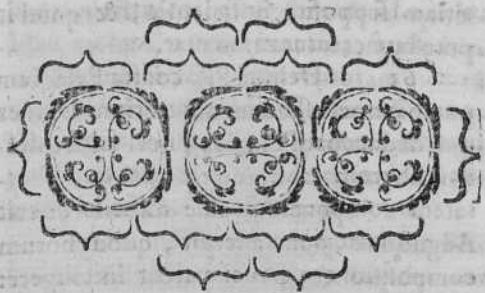
64 Quod expræsit D. Thomas in 2. dist. 28. art. 3. in fine corporis: ubi postquam docuit sine dono gratiæ infuso posse hominem adimplere præcepta legis quoad substantiam, & esse necessariam gratiam supernaturalem ad illa adimplenda adimplitione salutari, & meritoria, sic habet: *Si gratia pro divina voluntate gratis in nobis omnia causante accipiat, dicendum, quod neutro modo homo, sine gratia, præcepta implere potest, & ided Pelagius erravit, quia simpliciter implere præcepta legis posse sine gratia posuit*; sentit ergo D. Thomas errasse Pelagium in eo, quod sine concursu generali posse adim-

adimpleri præcepta naturalia ponebat: Sic etiam intellexit D. Thomam P. Suarez, ubi supra: at D. Thomas pro eodem accipit concursum generalem superadditum sufficientiæ, atque voluntatem Dei causantem omnia bona; concursus ergo generalis iuxta mentem Patrum, & doctrinam D. Thomæ, dicit quasi indivisibiliter voluntatem Dei efficacem causantem, efficientem, & dantem actum.

Pro eodem ergo accipiendum est Pelagium negasse voluntatem istam necessariam ad existentiam actus, ac negasse concursum, quia sine hac voluntate, nullus, concursus actualis in actum, nec præviis, nec simultaneus à PP. intelligi potuit; nec possibile putarunt Pelagium negantem voluntatem istam, ex qua destrui liberum arbitrium falso putabat, admisisse immediatam efficientiam Dei in actum.

65 Ex quibus duo supponenda sunt valde necessaria ad explicandas questiones de Necessitate gratiæ, iuxta mentem PP. Primum est, ultra sufficientiam ad actus bonos, tam in ordine naturali, quam supernaturali, necessarium esse auxilium generale in unoquoque ordine liberè à Deo conferendum, & pro eius voluntatis determinatione. Secundum est prædefinitiones efficaces contra Pelagium stabilitas ab Augustino esse omnino necessarias ad existentiam actuum liberorum: Quod constat breviter; quia illas intulit Augustinus ex principiis necessariis ad existentiam actus, nimirum ex concursu Dei in actum: quasi sic argueret; existit actus bonus; ergo Deus facit, quod voluntas eliciat talem actum bonum; ergo ab æterno hoc ipsum prædestinavit: quidquid enim Deus in tempore facit, ab æterno præordinavit, ut fieret. Tum etiam; quia si non essent necessariae ad actus bonos, & salutare, Pelagius illas negando, non negasset gratiam necessariam ad salutem, nec negasset providentiam Dei necessariam ad consequendam beatitudinem; atque adeo nulla extabat ratio, cur Augustinus in illis stabilendis ita sollicitus esset. Et hæc de isto dubio.

\*\*\*



## Disputatio II.

*De necessitate gratiæ ad bene operandum.*



## DUBIUM VII.

*Utrum homo in statu nature lapsæ possit elicere aliquem actum bonum moraliter ordinis naturæ, absque speciali gratia?*

### §. I.

*Referuntur sententiæ.*

**P** R I M A Sententia docet, ad quemlibet actum bonum moraliter ordinis naturæ nulla mala circumstantia vitiatum, esse necessariam specialem gratiam collatam ex meritis Christi. Eius Authores moventur ex eo, quod existimant omnem actum bonum nulla mala circumstantia vitiatum esse actum salutarem conducentem ad vitam æternam, vel dispositivè, vel imperatoricè, vel meritoricè; ad omnem autem actum salutarem requirunt PP. contra Pelagium gratiam per Christum, & ob quam obtinendam Christus mortuus est, qui propter nostram salutem descendit de Cælis. Hanc sententiam defendit Vazquez, disp. 190. per plura capita, referens pro illa Magnum Albertum, in 2. dist. 28. art. 1. ad 6. D. Thomam, qui eisdem verbis, atque B. Albertus, eandem asserit docere sententiam in Disputatis, quam etiam docet in hoc art. 2. ubi nomine auxilij Dei moventis intelligit idem auxilium, atque B. Albertus nomine gratiæ gratis datæ: Pro ea etiam refert Alti-





Altiſſiodorenſem, Gregoriũ Ariminenſem, Marſiliũ, Alexandrũ, Gerſon, Capreolum, Hiſpalenſem, Romeum, Antonium Pantuſa, qui docet eſſe communem ſententiam Thomiſtarum, quibus ad dicit Petrum de Soto.

2 Sed vt benè notant Recen-  
tiores, omnes Authores relati longe diſ-  
tant à mente P. Vazquez: & alijs omiſſis  
in duobus valdè diſcriminantur; Vazquez  
enim vltra cogitationem ſufficientem, ſeu  
vltra ſufficientiam ad bonũ morale non  
requirit auxilium aliud Dei moventis; ipſa  
enim cogitatio ſufficiens fit congrua, ſine  
ſuperaddito auxilio per determinationem  
voluntatis, & quæ modo ſolũ ſufficiens  
eſt, ſine auxilio aliquo ſuperaddito potuit  
eſſe congrua Authores autem relati, vltra  
ſufficientiam requirunt auxilium Dei mo-  
ventis, quò ſufficientia reducatur ad actum  
ſecundum, quæ eſt ſententia S. Thomæ,  
& ſatis in PP. expreſſa requirẽtibus vl-  
tra liberum arbitrium, & indiſſerẽciam vl-  
terius auxilium, ſeu gratiam; quod quidem  
auxilium, gratia gratis data à pluribus ex  
Authoribus relatis merito nuncupatur,  
quia Deus poſt ſufficientiam illam confert,  
quam poteſt ſine iniuria negare, vt poſ-  
tea explicabimus.

Secundo diſcriminantur in eo,  
quod Authores relati quamvis auxilium  
predictum requiſitum ad actum appellent  
gratiam liberalitèr à Deo collatam, quia  
poteſt illam non conferre, etiam ſuppoſita  
ſufficientia ad actum; alij illorum, ſolũ  
docent eſſe gratiam gratis datam, quia ſup-  
poſita ſufficientia poteſt à Deo negari:  
ex quo non inferitur eſſe ſpecialem gra-  
tiam, ſicut auxilium generale ſpecialis  
gratia non eſt, etiam ſi poſſit à Deo negari  
ſuppoſita ſufficientia: Alij autem licet  
aſſerant eſſe ſpecialem gratiam non con-  
tentam in dono creationis, quia ſine iniu-  
ria poteſt negari, etiam ſuppoſito creatio-  
nis dono, fortè non multum diſſerunt Au-  
thores iſti; omnes tamen conveniunt con-  
tra Vazquez in eo, quod nullus actus na-  
turalis quantumvis bonus moralitèr, ſi-  
tens tamen intra ordinem naturæ requirit  
gratiam ſalutarem conducentem ad vitam  
æternam, quia nullus illorum ſalutaris  
eſt, aut poſitivè conducent, impetrato-  
riè, aut diſpoſitivè ad conſequutionem  
ſalutis.

3 Dixi Authores relatos in hoc  
à Vazquo diſferre; excipiendus tamen eſt

Gregorius Ariminenſis, qui in eo cum  
Vazquo cõvenit, quod nullus actus natu-  
ralis, nulla mala circumſtantia vitiatus fie-  
ri poteſt abſque ſpeciali gratia, quia nul-  
lum cognoscit actum bonum morale, niſi  
ex dilectione Dei procedat, ad quam  
neceſſaria eſt ſpecialis gratia: Et quidem  
ſi vera eſſet hæc doctrina Gregorij, ſcili-  
cet quemlibet actum vitiari ex carentia  
ordinationis in Deum per dilectionem ip-  
ſius, eſſeque circumſtantiam neceſſariam,  
vt actus non ſit malus, quod ordinatur in  
Deum ſuper omnia dilectum, vera eſſet  
ſententia Gregorij: nam vel dilectio Dei  
requiſita ad bonitatem actus eſt amor Dei  
naturalis, vel ſupernaturalis, & ad quam-  
libet eliciendam, neceſſaria eſt ſpecialis  
gratia in communi Theologorum ſenten-  
tia; ad dilectionem naturalem ſpecialis  
gratia naturalis, & ad dilectionem ſuper-  
naturalem ſpecialis gratia ſupernaturalis;  
& conſequentèr, ſi nullus poſſet eſſe actus  
moraliter bonus ſine dilectione Dei, nullus  
poſſet eſſe moralitèr bonus, abſque gratia  
ſupernaturali.

4 Cæterũ adhuc in hoc à  
Vazquo diſfert: non enim requirit ſpe-  
cialem gratiam ad actum ſecundum ſe,  
ſed vt referendum in Deum per dilectio-  
nem; Vazquez autem illam requirit ad  
actum bonum, etiam ſine hac ordinatio-  
ne ad Deum per charitatem. Utriuſque  
tamen ſententia valdè difficilis eſt, &  
Theologis parum grata; Vazquij ſenten-  
tia, quia in actibus naturalibus intra limi-  
tes naturæ ſiſtentibus conceſſit conducen-  
tiam ad vitam æternam: Gregorij ſenten-  
tia, quia nullum cognoscit actum bonum  
moralitèr, niſi ex dilectione Dei fiat: quod  
de dilectione ſupernaturali videtur intel-  
ligere; quia docet omnem actum bonum  
ſic ex dilectione Dei elicitum ad vitam  
æternam conducere: quod ſi loqueretur  
de dilectione naturali, teneretur cum  
Vazquez aſſerere actum naturalem bonum  
moraliter intra limites naturæ ſiſtentem  
eſſe ſalutarem, & conducentem ad vitam  
æternam; actus enim ille eſſet naturalis  
ex ſe, qui ex ordinatione ad Deum per  
dilectionem naturalem ſupernaturalizari  
non poteſt: ſi ergo eſſet ſalutaris, tene-  
retur concedere actum bonum moralitèr  
intra lineam naturæ ſiſtentem eſſe ſaluta-  
rem: probabilius tamen videtur Grego-  
rium loquutum fuiſſe de dilectione Dei  
ſupernaturali, vt colligitur ex Capreolo

In 2. dist. 28. art. 3. in solutione argumentorum.

5 Sententia Vazquez sequitur Torres, opusc. 2. disp. 4. discessit tamen ab illa dub. 17. ubi docet opus bonum moraliter procedens à cognitione naturali non conducere ad vitam æternam; conducere autem si ex cognitione supernaturali procedat, quo videtur non necessitari ad concedendum initium iustificationis esse ex libero arbitrio; nam actus bonus conducing ad vitam æternam, quamvis naturalis sit, supponit cognitionem supernaturalem, à qua sumitur iustificationis initium: in hoc tamen minus consequenter processit; nullus enim actus sistens intra ordinem nature procedit ex cogitatione, seu gratia supernaturali; atque adeo, vel nullus conducit ad vitam æternam, vel initium iustificationis à natura, & libero arbitrio desumitur. Deinde, nullus ens naturalis bonus petit ex gratia, seu cognitione supernaturali procedere, alias esset supernaturalis; atque adeo idem omnino esset, etiam si à cognitione merè naturali procederet, ut potest; quod si procedens à cognitione naturali, ob sui improprietatem non conducit ad vitam æternam, nec etiam potest conducere à cogitatione supernaturali procedens. Deinde, ex duobus hominibus præventis cogitatione supernaturali omnino æquali, ille, qui eliceret actum bonum ab alio non eliciente actum per liberum arbitrium se discerneret in ordine ad vitam æternam: nam actus per quem discernitur est adequatè determinativè, & effectivè à voluntate; nullo enim ex his modis cogitatio etiam supernaturalis ad actum concurrat: in quo consequentius procedit Vazquez, asserens omnia opera naturalia procedere à gratia entitativè naturali, & omnia, vel nulla ad vitam æternam conducere.

Dubium tamen est, an gratia, quam requirit Vazquez, sit necessaria ad actum, vel an cogitatio sufficiens sit specialis gratia, an solum congrua? Nam modo in unam partem inclinat, modo in alteram: consequentius tamen ad eius doctrinam videtur dicendum, cogitationem sufficientem esse etiam specialem gratiam.

6 Secunda sententia docet, non requiri specialem gratiam distinctam à dono creationis, etiam in natura lapsa, ad quodlibet opus, saltem facile: Hec est

communior sententia Theologorum, quæ docet Magister in 2. dist. 26. M. Soto, lib. 1. de Natura, & gratia, cap. 2. Cajetanus, Conradus, Medina, Curiel, & Lorca in præsentia cum D. Thoma hoc art. 2. Martinez, dub. 1. conclusionem 2. Alvarez, disp. 50. num. 10. & ut testatur Illustris. Godoy, est communis Thomistarum, pro qua ex Antiquis refert Ricardus, Durandus, Gabrielem, & alios, qui videri possunt apud ipsos.

7 Tertia sententia media inter has extremè oppositas docet necessariam esse specialem gratiam non contentam in dono creationis, & conservationis; non tamen quæ sit gratia salutaris, seu conducing ad iustificationem, & vitam æternam: Pro hac refertur Capreolus in 2. dist. 28. q. 1. art. 1. conclusionem 2. in 4. parte conclusionis: ceterum licet secunda pars, scilicet, requisitam esse gratiam specialem non contentam in dono creationis, ab ipso non docetur; imò oppositum colligitur ex loco citato, ubi proponens secundam partem conclusionis probandam, in qua dixerat, non posse hominem velle, aut agere bonum sine auxilio speciali, sic habere & quidem pro ultima parte, quæ talis est, scilicet, quod ad quodcumque bonum velle, & agere indigeat homo auxilio divino, arguitur sic: secundum agens in quolibet actu suo indiget motione primi moventis: sed voluntas creata se habet ad Deum sicut agens secundarium ad primum; igitur. Vbi solum requirit, & probat auxilium divinum ex dependentia agentis secundi à primo, quod est auxilium generale; dicitur autem ab ipso in conclusione auxilium speciale, quia est omnino à sufficientia distinctum, & liberaliter à Deo concessum, quæ ratione ab alijs, ut diximus appellatur gratia grata. Hanc sententiam tenet Granadus, contr. 8. de Gratia, art. 1. disp. 2. sect. 1. quam etiam sequitur Oviedo ubi supra relatus.

8 Quarta sententia etiam media est, quam excogitavit Ripalda, & tradidit disp. 20. sect. 2. & 3. & asserit ad quenlibet actum bonum moraliter requiri gratiam quoad substantiam supernaturalem, non ex natura rei, sed ex lege divina, quæ quidem gratia non est principium actus naturalis, sed alterius supernaturalis tendentis in idem obiectum, quod ex lege divina omittatur semper actum





Secundo; quia Augustinus illis operibus negat conducentiam, quam proculdubio non negavit actibus supernaturalibus disponentibus remote ad iustificationem: qui tamen in illo sensu homini impio, & reprobo non pervenienti ad iustificationem, & vitam æternam nihil prodesse, nisi ut mitius puniretur in sensu dicto, Item; opera supernaturalia, & meritoria hominis iusti, reprobi, nihil prosunt, nisi ut mitius puniatur: de illis tamen numquam docuit Augustinus non prodesse, quia quamvis per accides non prosunt, nisi ut mitius puniatur; ex se tamen prosunt. Tandem; ex eo quod opera prædicta non prosunt, non reputavit inconveniens Augustinus concedere Pelagio non esse necessariam ad eorum elicentiam gratiam per Christum, & salutarem: at non conducere cum effectu per accides, si ex se conducentia sint, non sufficit, ut ad illa non requiratur gratia salutaris, quam Augustinus exigebat contra Pelagium; ergo non solum docet non conducere cum effectu, sed etiam ex se nullam habere conducentiam.

11 Secundo probatur ex eodem Augustino lib. 4. contra Iulianum, cap. 3. ubi post longam disputationem, qua probare nixus est in infidelibus nulla esse bona opera exponens se sic habet: *Scito nos id bonum hominum, illam voluntatem bonam, illud opus bonum sine gratia Dei, que datur per unum mediatorem Dei, & hominum, nemini posse conservi, per quod solum homo posset ad æternum regnum perducere; omnia proinde cetera, que videntur inter homines habere aliquid laudis, videantur tibi virtutes vere, videantur opera bona: Quod ad me pertinet, hoc scio, quod non ea facit voluntas bona, voluntas enim infidelis, atque impia non est bona: ubi Augustinus concedens infidelibus bona opera, docet non habere bonitatem, quam ad salutem desiderat, nimirum fieri ab homine fidei, & relatæ ad Deum obiectum fidei, ex cuius defectu, quamvis bona sint in suo ordine, ad veram pietatem non pertinent, nec ad salutem æternam conducunt; & propter hoc ab ipso non dicuntur bona, scilicet propter defectum relationis ad Deum authorem supernaturalem.*

12 Tertiò probatur ex eodem Augustino, lib. de perfectione iustitiæ, cap. 19. ubi sic proponit Cælestium Pelagianum arguentem contra necessitatem gratiæ: *Videte tamen obsecro, quale sit idæ volunti, & currenti misericordiam Dei non*

*esse necessariam, quem illum etiam prævenit, ut curreret, quia de quodâ ait Apostolus, quod vult faciat. Ibi ut arbitror ubi sequitur, & dicit, non peccat, si nubat: ubi hæreticus probabat hominem non indigere gratia Dei, quia Apostolus. 1. ad Corinth. 2. monet, quod homo in ordine ad nubendum faciat quod vult, quia non peccat nubendo, quasi ex hoc Apostolus doceret, posse hominem nubere sine indigentia gratiæ Dei. Cui sic respondet Augustinus: Quasi pro magno habendum sit velle nubere, ubi de adiutorio divine gratiæ operosius disputatur. In qua solutione concessio antecedenti, negat consequentiam: concedit, inquam, posse hominem nubere sine gratia salutaris; negat tamen ex inde sequi non esse necessariam ad opera salutaria; & consequenter sentit velle nubere non esse opus salutare, nec indigens gratia ad sui elicentiam, cum tamen sit opus bonum, si nulla mala circumstantia vicietur.*

Est tamen etiam notandum, quod adhuc hoc opus nubendi, & similia, quæ ibi refert, etiam reducenda sunt in Deum tanquam in primam causam, & primum authorem, qui omnia in nobis operatur: quod sæpe repetit Augustinus, adhuc quando requirit gratiam supernaturalem, & indebitam ad opera salutaria; quia, ut supra notabamus, Pelagiani non solum errabant in eo, quod asserbant ad opera salutaria, & meritoria non esse necessariam gratiam elevantem naturam, sed habere hominem sufficientiam ex libero arbitrio ad illa; non, inquam, in hoc solum errabant; sed quia ultra sufficientiam assercebant hominem non indigere ulteriori auxilio, aut quod Deus donaret actum.

13 Ultimum testimonium sit ex eodem Augustino, lib. 3. Hypnosticon, cap. 4. illis verbis: *Esse fatemur liberam arbitrium omnibus hominibus habens quidem iudicium rationis, non per quod sit idoneum, que ad Deum pertinent, sine Deo aut inchoare, aut certe per agere; sed tantum in operibus vite presentis, tam bonis, quam malis; bonis dico, que de bono natura oriuntur, id est, velle laborare in agro, velle manducare, & bibere, velle habere amicum, velle habere indumenta, velle fabricare domum, uxorem velle ducere, pecora nutrire, artem discere diversarum rerum bonarum, velle quidquid bonum ad presentem vitam pertinet: que omnia non sine divino gubernaculo subsistunt; imò ex ipso, vel per ipsum sunt, vel esse ceperunt: ubi Augustinus, vel author prædicti libri, qui ex*

Au-



Augustini doctrina desumptus est, aperte fatetur esse aliqua bona opera non pertinentia ad salutem, ad quæ potens est liberum arbitrium cum generali concursu, & providentia Dei.

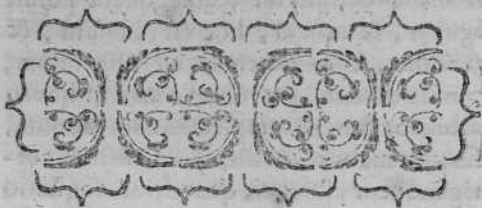
14 Quæ omnia confirmantur ex eo, quod frequentet cum in Concilijs desideratur gratia Theologica, seu salutaris ad bona opera, additur requiri ad illa ut ad salutem oportet, in quo solum sensu, desideratur ab Augustino: In quo satis in dicatur dari opera etiam bona, ad quæ talis gratia non desideratur, quia ad salutem non conducunt: Sic Concilium Tridentinum sessione. 6. canone. 3. illis verbis: *Si quis dixerit sine Spiritu sancti inspiratione, atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere, aut panitere posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia infundatur. Anathema sit.* In quo satis indicatur posse hominem illa opera bona elicere ex libero arbitrio sine gratia; non tamen sicut oportet; hoc est, ut salutaria, seu ut conducentia ad salutem. Sic etiam Concilium Arausicanum 2. canone 7. illis verbis: *Si quis per naturæ vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare, ut expedit, aut eligere, sive salutari, id est, Evangelicæ prædicationi consentire posse confirmat absque illustratione, & inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem, &c. Anathema sit.*

Idem insinuat, quoties Concilia docent per opera bona ex viribus liberi arbitrij elicitia non posse hominem iustificari: Sic Concilium Tridentinum sessione 6. canone 1. illis verbis: *Si quis dixerit hominem suis operibus, quæ vel per humanæ naturæ vires, vel per legem doctrinæ sunt, absque divina per Iesum Christum gratia, posse iustificari coram Deo. Anathema sit.* Vbi etiam supponere videtur Concilium, ex libero arbitrio, & sine gratia Theologica posse fieri bona opera non conducentia ad salutem.

15 Quod clarius confirmatur ex Bulla supra citata Pij V. & Gregorij XIII. contra Michaellem Baium ab Urbano VIII. confirmata, vbi damnatur hæc propositio: *Liberum arbitrium non nisi ad peccandum valet.* Deinde damnatur hæc: *Pelagianus est error dicere, quod liberum arbitrium valet ad vllum peccatum.* Deinde damnatur ista: *Cum Pelagio sapit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex natura viribus ortum habet, agnoscit: Et quam-*

Mag. Bolivar, t. 2.

vis in duabus ultimis propositionibus solum videatur damnata censura contra nostram sententiam, quod non parum illam commendat; in prima tamen absolute damnatur, quod liberum arbitrium non habet potentiam ad aliquod peccatum vitandum sine gratia Dei: quod si non posset aliquod bonum opus facere sine gratia, nec vllum posset vitare peccatum, nisi forte per actum indifferentem in individuo: at incredibile est damnari propositionem illam, quia per actum indifferentem in individuo potest vitare peccatum; cum sit sententia D. Augustini, & D. Thomæ, ut fatetur Vazquez, non posse dari actum indifferentem in individuo; damnatur ergo, quia doctrina illa videtur auferre liberum arbitrium in ordine ad bonum, quod sine speciali gratia non potest elicere;



### §. III.

Secunda nostræ conclusionis probatio.

16 SECUNDO Probatur conclusio: nullus actus bonus naturalis sistens intra ordinem naturæ conducit positivè ad iustificationem; dispositivè, impetratoriè, aut meritoriè; ergo nullus indiget ad sui elicentiam gratia salutari per Christum, aut Theologica. Consequentia est nota; gratia enim dicitur Theologica, & salutaris, quia conducit ad vitam æternam, & non conducit nisi ad actum, ad quem elicendum datur; ergo si actus bonus naturalis non conducit ad salutem, non indiget gratia Theologica. Assumptum probatur; in infidelibus dantur aliqua bona opera moralia naturalia: & tamen ad iustificationem conducunt; ergo opera bona moralia intra ordinem naturæ sistentia ad iustificationem non conducunt. Maior traditur ab Augustino locis adductis, & à D. Thoma 2. 2. quæst. 10. & tanquam omnino certa admittitur à Theologis; constatque ex Bulla contra Baium, in qua damnatur ex eo quod docuit omnia ope-

ra infidelium esse peccata, & à Vazquez non negatur.

17 Minor autem probatur etiam ex eodem Augustino, quidocet testimonijs adductis non prodesse infidelibus opera facta in infidelitate, ad salutem; & ex epist. 105. ubi sic habet: *Restat igitur, ut ipsam fidem, unde ipsa iustitia sumit initium, non humano tribuamur arbitrio: & libro de perfectione iustitiæ, cap. 19. citato, ubi sic habet: Positis ante hominem igne, & aqua, quo vult quidem porriget manum, sed altior est qui vocat alius quam omnis humana cogitat o. Quandoquidem initium corrigendi cor, fides est, sicut scriptum est: Venies, & pertransibis ab initio fidei, & quisquis ita elegerit bonum, sicut unicuique Deus partitus est mensuram fidei: Vbi concedens hominem, quem Deus constituit in manu consilij sui, ante quem posuit ignem, & aquam, hoc est, bonum, & malum, cum potentia ad eligendum, quod voluerit, per quod concedit libero arbitrio vim ad amplectendum bonum, sicut & malum, subdit, quod initium corrigendi cor est fides, quæ altior cogitatio est, quam humana, quæ liberum constituit arbitrium in ordine ad bona naturalia, à qua fide, seu cogitatione sumitur initium corrigendi cor in ordine ad salutem: & libro de Prædestinatione Sanctorum, cap. 7. explicans Paulum ad Roman. 3. & 5. dicentem: hominem non ex operibus, sed ex fide iustificari, sic ait: *Ideo dicit iustificari, non ex operibus, quia ipsa prima datur, ex qua impetrantur cetera, quæ propriè opera nuncupantur, in quibus iuste vivitur.**

Doctrina Augustini definita videtur in Concilio Tridentino, sessio- ne 6. cap. 8. explicante Paulum ex doctrina Augustini; ubi sic habet Tridentinum: verba Pauli intelligenda esse in sensu, quem perpetuus Ecclesiæ iustus, & consensus expressit, ut scilicet per fidem idè iustificari dicamur, quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum, & radix omnis iustificationis.

18 Ex quibus clarè constat minor: nam iuxta Augustinum fides est, unde omnis iustitia sumit initium: at; si ante fidem darentur opera conducentia ad salutem, non ab illa, sed ab his fumeretur initium alicuius iustitiæ. Deinde docet, quod licet homo habeat libe-

rum arbitrium ex vi suæ constitutionis sufficiens ad bonum, initium tamen corrigendi cor est in altiori ordine, nimirum fides; ergo ante illam non datur actus ad salutem conducent: si enim actus conducent ad salutem existeret ante fidem, talis actus esset initium corrigendi cor in ordine ad salutem. Insuper docet, quod fides est, quæ primo datur, ex qua impetrantur cetera, quæ propriè opera nuncupantur, in quibus iuste vivitur; non ergo ante fidem datur aliquid impetrans, seu conducent ad iustificationem. Deinde Concilium explicans Paulum cum Augustino docet, quod fides est humanæ salutis initium, fundamentum, & radix omnis iustificationis: quod verum non esset, si ante fidem darentur opera salutaria, à quibus fumeretur iustificationis initium; nec esset verum, quod fides est fundamentum, & radix omnis iustificationis.

19 Duplex evasio adhiberi potest his testimonijs: Prima est, quod fides dicitur initium iustificationis, quia inter dispositiones ad illam primatum tenet, non quia ante fidem non dantur opera conducentia ad salutem. Secunda est, quod fides est prima inter dispositiones necessarias ad iustificationem; ad quam fides est necessaria; non tamen opera antecedentia fidem, quamvis conducant ad iustificationem, & fidem, etiam si existant ante fidem.

Sed nulla satisfacit; quia in testimonijs adductis nullum reperitur fundamentum ad illas; & eadem ratione, quando PP. desiderant gratiam ad opera salutaria interpretari possent de operibus, quæ primatum obtinent inter dispositiones ad iustificationem, nimirum de fide, non de alijs operibus naturalibus, quæ etsi ad iustificationem conducant, inferiora sunt, & primatum non tenent. Possent similiter interpretari de operibus præviè necessarijs ad iustificationem; non autem de operibus, quæ non sunt necessaria ad iustificationem, qualia sunt opera bona naturalia, quæ fidem præcedunt.

20 Quod ulterius sic explicatur: quia ad omnia opera salutaria, desiderant PP. gratiam, necessariò asserendum est ad omnia requiri gratiam, non solum ad opera, quæ primatum tenent, inter opera salutaria, qualis est fides, & alijs actus supernaturales, nec solum ad opera, quæ



que necessario præsupponitur ad salutem, seu iustificationem; sed ad omnia opera conducentia, siue primatum teneant, siue non, siue sint præviè necessaria ad iustificationem, siue non; ergo dum Concilium cum Augustino docet fidem esse initium omnis iustificationis; esse primam, quæ datur, ex qua impetrantur cætera, esse initium corrigendi cor, esse à qua omnis iustitia sumit initium, esse initium humane salutis, fundamentum, & radix omnis iustificationis, necessario asserendum est non dari aliud initium alicuius iustificationis, seu salutis; siue tale initium primatum teneat, siue non; siue sit necessarium ad iustificationem, siue non sit necessarium, sed conducent, & sine quo fieri potest iustificatio. Ex quibus constat verba ita universaliter sine fundamento restringi, ut propria defendatur sententia.

21 Quæ non leviter confirmantur ex eodem Augustino, de Prædestinatione Sanctorum, cap. 7. citato, ubi sibi opponens aliqua opera præcedentia fidem, illam impetrare, atque adeo dari opera antecedentia fidem conducentia ad salutem, negat talia opera non præsupponere fidem; atque adeo licet illis aliquis impetraverit iustificationem; non tamen fidem, nisi fortè fidem magis explicatam. Sic ergo illi opponit: *Idem credere meruit, quia vir bonus erat, & ante quam crederet, quod de Cornelio dici potest, cuius acceptæ sunt elemosynæ, & exaudite orationes, ante quam crederet in Christum;* quibus proponit opera, quæ videntur præcedere fidem, disponentia, seu impetratoria illius. Qui tamen sic respondet: *Non sine aliqua fide orabat, & donabat; nam quomodo impetrabat in quem non crediderat;* ubi aperte reputat inconveniens, concedere opera antecedentia fidem, impetratoria illius, seu conducentia ad salutem.

22 Secundo probatur assumptum, nimirum opera naturalia quantumvis bona, sistencia intra ordinem naturæ, non conducere positivè ad salutem, seu iustificationem: Quidquid enim ad iustificationem positivè conducit, debet aliquo modo connecti, & exigere formam iustificantem: at opus merè naturale hanc exigentiam, seu connexionem non habet; ergo nec conducit ad iustificationem. Maior probatur: quia quidquid conducit ad iustifi-

cationem, conducit, vel impetratoriè, vel meritoriè, saltem de congruo, vel disponendo physicè ad iustificationem: sed impetratio, meritum, & dispositio physica ad iustificationem, connectitur, vel exigit formam iustificantem; ergo quidquid positivè conducit ad iustificationem, connectitur, vel exigit aliquo modo iustificationem. Minor etiam probatur; quia gratia iustificans, & quodlibet aliud donum supernaturale est supra exigentiam, seu connexionem naturæ; ergo nihil naturale potest exigere, aut connecti cum gratia supernaturali: propter quod communiter docetur à Theologis, quod per huiusmodi exigentiam, & connexionem constituitur aliquid in linea supernaturali.

23 Confirmatur; natura solum habet potentiam obedientialem in ordine ad iustificationem, eo quod iustificatio supernaturalis est; ergo nisi elevetur ratione alicuius supernaturalis, non potest exigere, aut connecti aliquo modo cum gratia iustificationis: & cum actus merè naturalis non elevet naturam, cum sit naturalis, & in linea naturæ, non potest natura ratione actus merè naturalis exigere, aut connecti cum gratia iustificationis. Confirmatur secundo; conducere positivè ad iustificationem est aliquo modo tendere ad iustificationem: sed in natura solum datur potentia obedientialis ad iustificationem; ergo actus naturalis, sistens in linea naturæ, non potest esse positiva tendentia ad iustificationem; & consequenter non potest ad iustificationem disponere, nec physicè, nec moralitèr. Confirmatur tertio; nam si conducerent ad salutem, essent media ad consequentiam salutis: sed media ad consequentiam salutis non possunt non esse supernaturalia; cum debeant esse proportionata fini, respectu cuius comparantur ut media; ergo.

Confirmatur, & explicatur quarto; quia actus virtutum infusarum ad iustificationem conducunt, & sunt media ad illius consequentiam, tam virtus infusa, quam eius actus, supernaturalis est, ut communiter docent Theologi; ergo omnis actus ad iustificationem conducentis supernaturalis est. Nec alia ratio assignari potest, quare actus virtutum infusarum sit supernaturalis, nisi quia est medium ad iustificationem, & ad illam conducit, & tan-

dē ad visionem Dei, quæ est finis supernaturalis excedens facultatem naturæ.

24 Nec ex eo, quod concedamus liberum arbitrium indigere gratia, quæ conferatur per Christum, ad horum actuum elicientiam, sequitur ad iustificationem conducere: tum, quia est ordinis naturæ, ut fatetur Vazquez; ergo quamvis dicatur, & sit gratia per Christum, inde non arguitur, ipsam, aut actus, ad quos eliciendos datur, ad iustificationem conducere. Tum etiam; quia quod vitemus peccatum, dicitur à Vazquez gratia per Christum: & tamen in sententia eiusdem vitatur per actum indifferentem, qui nullo modo conducit ad salutem. Tum denique; quia Deum remove occisiones peccati est gratia per Christum in sententia Vazquez: & tamen hoc non conducit positivè ad salutem; ergo ex eo quod actus bonus fiat media gratia collata per Christum, non infertur conducere ad salutem.

25 Ex quibus constat, quod actus merè naturalis in homine fideli, & iusto, non conducit ad salutem; nam ex eo quod ab homine iusto eliciatur, non extrahitur à linea naturæ; atque adeo non exigit, nec connectitur aliquo modo cum salute: & ex opposito fieret, quod unus homo iustus ab alio se discerneret in ordine ad salutem per vires liberi arbitrij, in quo continetur actus merè naturalis: se, inquam, discerneret, si unus eliceret actum bonum naturalem, alio non eliciente; nam per actum bonum elicitedum discerneretur in ordine ad salutem, cum actus ille ad illam conduceret: de quo postea.

Diximus, actus bonos naturales in homine fideli ex se non conducere ad salutem: si tamen imperentur ex alio actu supernaturali, inconueniens non est ad salutem conducere; non quidem ratione sui, sed ratione imperij supernaturalis; sicut enim natura, quæ ex se solum habet potentiam obedientialem ad visionem Dei, ratione gratiæ habitualis illam exigit, & ad illam habet ius; ita inconueniens non est, actum naturalem ratione alicuius supernaturalis ad gloriam conducere.

26 Sed dices: actus merè naturalis in homine iusto dignificatur à gratia; ergo licet ex se non conducatur, ratione gratiæ supernaturalis potest conducere. Repondetur, quod licet hoc

concederemus, semper verum esset actum merè naturalem, non conducere ex se ad salutem, sed ratione gratiæ habitualis. Sed absolute negandum est conducere ad gloriam; quia ad omnem actum conducentem necessariò requiritur, vel ut eliciatur, vel ut imperetur; auxilium supernaturale, quod est gratia Theologica; quæ tamen ad actum merè naturalem, nec imperatum à supernaturali, non requiritur: Nec admittendum est dignificari à gratia habituali; solum enim dignificantur ab illa actus ab illa procedentes; actus autem de quo loquimur, ab illa non procedit, nec imperativè, nec elicitivè.

Et quamvis concederemus à gratia dignificari; non statim infertur conducere ad salutem: actus enim merè naturales, si qui à Christo Domino eliciuntur, dignificantur à gratia unionis; & tamen in plurium sententia non sunt meritorij præmij supernaturalis: quorum ratio est, quia gratia solum dignificat actum in ordine ad præmium, seu finem, ad quem actus ex se habet proportionem; & quia actus merè naturalis non habet proportionem cum fine, aut præmio supernaturali; ideo gratia unionis solum dignificat actus merè naturales in ordine ad præmium, seu finem naturalem: eadem ergo ratione dici posset, quod licet actus merè naturalis dignificetur à gratia habituali; non tamen in ordine ad finem, seu præmium supernaturale; atque adeo nec ratione sui, nec ratione huiusmodi dignitatis potest mereri præmium supernaturale, aut conducere ad finem supernaturalem. Sed verius est, ut diximus, actum naturalem in homine iusto, non dignificari à gratia habituali, quia ab illa non procedit, quamvis persona Verbi dignificet omnes actus humanitatis unitæ, siue naturales sint, siue supernaturales; quia omnes eliciuntur à persona Verbi, quæ est principium quod illorum, atque adeo omnes dignificantur ab illa.

27 Sed dices: potest Deus statuere dare gratiam, seu gloriam elicientibus bona opera merè naturalia: at, tunc elicientia talium operum ad gratiam, & salutem conduceret; ergo actus merè naturalis potest ad salutem conducere: & quidem Deus promittit benè operantibus vitam æternam, & hortatur operari



tati bonum ; ut consequamur salutem ; quod de actibus naturalibus , etiam intelligendum est.

Respondetur , posse Deum sic statuere : non tamen tales actus in casu illo conducerent ad salutem ; non enim concurrerent disponendo physice , aut moraliter ad iustificationem ratione iam dicta : sicut si Deus statueret conferre Petro gloriam , si dormiret , purificata conditione Deus proculdubio conferret gloriam ; non tamen somnus conduceret ad salutem positivè : similiter , si Deus statueret dare gloriam Petro sub conditione , quod existeret , purificata conditione conferret gloriam ; non tamen exinde inferretur existentiam Petri conducere positivè ad salutem , quavis sit necessaria ad illam : & ratio est ; quia licet Deus possit sub qualibet conditione decernere gloriam ; non tamen potest facere , quod id , quod ex se non conducit , ex se conducatur ad illam pariter dicendum est in casu illo ; scilicet , opera naturalia ex se non conducere ad gloriam , quamvis Deus statuatur , seu promittatur conferre gloriam sub illa conditione ; nec Deus potest statuere dare gloriam bene operantibus naturaliter propter conducentiam operum ad salutem , quippe hæc conducentia nulla est.

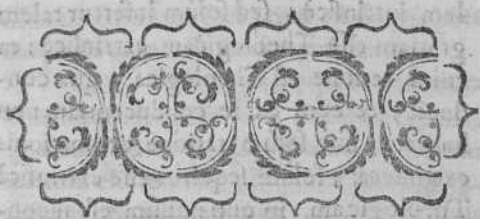
28 Sed dices : licet illa opera ex se non conducant ; ex ordinatione tamen divina conducunt : sicut licet ex se non inferant salutem , illam inferunt ex ordinatione divina ; ergo ad talia opera efficienda necessaria esset gratia specialis , & Theologica : at non esset necessaria gratia supernaturalis ; ergo potest dari gratia Theologica non supernaturalis. Respondetur , opera illa ex ordinatione divina conducere ad salutem , non ratione prædicati sibi intrinseci , sed ratione ordinationis divinæ ; non enim ex tali ordinatione descendit prædicatum aliquod ad talia opera ipsis intrinsecum , ratione cuius conducant , nec ipsa opera ex se habent ratione sui aliquam conducentiam ; & consequenter sola ordinatio divina est prædicatum , seu forma , ratione cuius conducunt : & ratio est ; quia si conducunt , eo est ; quia inferunt salutem ; non autem inferunt ratione sui ; sed solum ratione ordinationis divinæ , quæ est forma ratione cuius conducunt , & inferunt : ex quo non inferretur ad talia opera esse necessariam gratiam Theologicam , & supernaturalem

intrinsicè ; sed solum inferretur talem gratiam esse Theologicam extrinsicè : ea enim ratione est Theologica , qua conducit ; & cum ex se conducentiam non habeat , nisi solum ratione ordinationis extrinsicæ , solum sequitur esse extrinsicè Theologicam : in quo nullum est inconveniens , nec aliquid doctrinæ nostræ oppositum.

29 Ad id , quod additur , Deum promittere gloriam bene operantibus , quod intelligi debet de operibus etiam naturalibus. Respondetur , Deum non permittere gloriam bene operantibus solum in ordine naturali ; sed bene operantibus ex fide , & gratia , quam ipse largitur ; & quamvis cadant sub præcepto , & consilio opera bona naturalia , & multoties sint necessaria ad salutem ; non tamè ut conducentia positivè ad illam , sed ut removementia prohibens : sicut vitantibus peccata Deus promittit gloriam , & hortatur ad eorum vitationem , ut homines consequantur gloriam , quia ex hoc inferatur vitationem peccati ex terminis , & ex se conducere positivè ad gloriam ; peccata enim , quæ vitantur , eo quod Deus removeat occasiones peccandi , non obstant gloriæ ; & tamen remotio illarum non conducit positivè ad gloriam , sicut nec vitatio peccati , quæ fit per actum indifferentem.

Verumetiam est , quod iuxta præsentem providentiam , si homo adultus vitaret omnia peccata lathalia , & impleveret totam legem naturæ , consequeretur gloriam : hoc tamen est , quia vè postea dicemus , iuxta præsentem providentiam nunquam hoc contingit , nisi Deus conferat gratiam habitualement , & fidem , & auxilia ad actus supernaturales , quibus disponatur ad gratiam , & consequatur vitam æternam ; non quia adimpletio legis naturæ conducatur ex se ad vitam æternam.





## §. IV.

*Alia probatio nostræ conclusionis.*

30 **E**X Eo quod Vazquez ad quodlibet bonum opus morale desiderat gratiam Theologicam, videtur sibi valdè commendate gratiam, & indigentiam naturæ: sed re, benè inspecta oppositum ex eius doctrina inferitur; quia in opere bono morali naturali, quod quidem in libero arbitrio ratione sui continetur, recognoscit conducentiam ad salutem, ortam ex libero arbitrio, & ex natura, & auxilium, quod vocat gratiam specialem, & Theologicam est cogitatio naturalis, quæ ex occurſu, & concursu causarum naturalium haberi potest. Undè gratiam appellat id, quod reverà gratia non est, nec illa, quam PP. contra Pelagium requirebant ad opera salutaria: Hanc ergo gratiam sufficere ad opus salutare affirmat, quam Pelagius non negabat; non enim negabat, aut negare poterat cogitationem boni ortam ex causis naturalibus, imò nec cogitationem ortam ex doctrina, & lege: & insuper in opere bono naturali ex hac gratia orto, quam Pelagius non negabat, recognoscit conducentiam, meritum, seu dispositionem ad iustificationem; in quo valdè extollitur natura, & deprimitur gratia: quod ut planius constet,

31 Probanda est conclusio nostra; scilicet, quod gratia requisita ad bonum opus morale non est gratia Theologica, præcipuè iuxta principia Vazquez. Sic ergo formatur argumentum; gratia dans posse, & sufficientiam ad actum naturalem bonum, non est gratia Theologica, nec gratia efficax dans operationem; ergo nulla gratia Theologica requiritur ab bonum opus naturale eliciendum. Antecedens pro prima parte, quam aliquando videtur negare Vazquez, aliquando concedere, ut diximus, probatur sic: nam gratia dans posse ad opus bonum naturale morale est cogitatio sufficiens ad bonum:

sed hæc non est gratia Theologica; ergo gratia dans posse, non est gratia Theologica. Maior est doctrina Vazquez: & minor probatur primo; quia cogitatio sufficiens, ut supra vidimus, constituit liberum, sed cogitatio constituens liberum arbitrium non est gratia Theologica, quam negabat Pelagius, & quam PP. requirebant contra ipsum ad opera salutaria; Pelagius enim fatebatur liberum arbitrium, quod gratiam appellabat; ergo cogitatio sufficiens ad bonum non est gratia Theologica. Secundo; cogitatio hæc sufficiens ortum ducit ex occurſu, & concursu causarum naturalium, & ministratur medijs obiectis naturalibus occurrentibus; ergo non est gratia Theologica. Antecedens est certum, & conceditur à Vazquez: consequentia autem non minus certa videtur; nam cogitatio sufficiens ad bonum orta ex vi causarum naturalium, à Pelagio non negabatur; qui tamen gratiam Theologicam negabat; nec hanc PP. ab ipso extorquere volebant; ergo.

32 Nec sufficit dicere ex doctrina Vazquez, quod licet cogitatio hæc oriatur ex occurſu, & concursu causarum naturalium, non oritur ex illis, nisi ex speciali Dei providentia, sic res disponentis, quod ex illis oriatur huiusmodi cogitatio, cum potuerit Deus res aliter disponere. Contra enim est: quia licet Deus potuerit sic res disponere, ut non orirentur hæc cogitationes, quæ de facto oriuntur; non tamen potuit attendere natura rerum, & sine miraculo res disponere, quod nullæ cogitationes sufficientes orirentur: sicut non potest attendere natura rerum, & sine miraculo creare hominem liberi arbitrij, sine sufficientia ad bonum: at hoc non sufficit, ut cogitatio, quæ de facto datur, sit gratia Theologica; ergo. Minor probatur; quia gratia Theologica sine miraculo negari potest; cum enim sit vera gratia nullum debitum in natura supponens, potest sine miraculo negari, sicut & opus salutare: & Pelagius non negavit hanc cogitationem sic conferri à Deo, quod potuerit ab ipso non conferri; & consequenter si in hoc consistit esse gratiam Theologicam, non negavit gratiam Theologicam.

33 Ut autem clarius constet, Pelagium non negasse cogitationem istam ortam ex occurſu, & concursu causarum secundarum, sic Deo liberè disponente, placet adducere Paulum Orosium, quem  
in



in sui favorem adducit P. Vazquez, qui in Dialogo suo circa medium dicit Pelagium gratiam posuisse in solo naturali bono, & in libero arbitrio, & in hoc ordine, quem natura bene instituta custodit; nam huiusmodi elementarijs cursibus facit inde, quæ facit; sic Paulus Orosius refert errorem Pelagij: si ergo gratia Theologica in eo sita est, quod cogitatio sufficiens ad bonum oriatur ex providentia Dei, quæ disposuit cursum, & ordinem causarum secundarum, ex quibus oritur infertur Pelagium non negasse gratiam Theologicam; cum potius asserat, quod ex elementarijs cursibus constitutis à Deo facit Deus, quæ facit.

Et confirmatur ex eo, quod Pelagius concedebat gratiam extrinsecam legis, & doctrinæ, ex qua proculdubio excitabatur cogitatio intrinseca sufficiens ad faciendum bonum, & ad obediendum legi: & tamen negavit gratiam Theologicam iuxta PP. ergo quia cogitatio, quæ ex lege, & doctrina naturaliter excitari potest, utpotè cognitio merè naturalis, gratia Theologica non est; atque aded posteriori titulo, non est dicenda gratia Theologica cogitatio, quæ ministratur medijs obiectis naturaliter occurrentibus.

34 Secundo probatur cogitationem dantem posse, & sufficientiam, non esse gratiam Theologicam, & confirmantur hucusque dicta; homo ex viribus liberi arbitrij potest ad aliquod bonum morale ordinis naturæ: sed si cogitatio dans sufficientiam esset gratia Theologica, non posset homo ex viribus liberi arbitrij elicere aliquem actum bonum; ergo talis cogitatio non est gratia Theologica. Minor probatur; quia ad id, ad quod homo est sufficiens, & potens ex viribus liberi arbitrij, non indiget gratia Theologica dante posse; gratia enim Theologica est quid superadditum viribus liberi arbitrij, illudque constitutum supponit. Maior autem probatur ex D. Thoma in præsentī art. 2. ubi docet hominem in statu naturæ corruptæ posse per virtutem suæ naturæ aliquod bonum particulare agere; ergo ut possit, non indiget gratia Theologica, imò nec a aliqua gratia à libero arbitrio, & virtute naturali distincta. Idem docet in 2. dist. 28. art. 1. 2. & 3. & quæst. 24. de veritate, art. 44. Vbi distinguens duplex bonum, aliud proportionatum naturæ, aliud excedens facultatem

naturæ, docet posse hominem per liberum arbitrium sine gratia sibi proportionatum facere bonum, quale est (ait D. Thomas) dare eleemosynam secundum quod ex quadam benevolentia, & benignitate homo ad hoc movetur: & subdit D. Thomas: *Ad hoc ergo bonum, quod est supra naturam humanam, constat liberum arbitrium non posse sine gratia*: & paucis interpolitis addit: *Illud autem bonum, quod est naturæ humanæ proportionatum, potest homo per arbitrium explere*: unde dicit D. Augustinus, quod homo per liberum arbitrium potest agros colere, domos edificare, & alia plura bona facere; habet ergo per liberum arbitrium sufficientiam ad aliquod bonum.

Ubi advertendum, quod cum D. Thomas loquatur de bono opere morali, quale est dare eleemosynam ex benevolentia, probat suam conclusionem ex Augustino docente posse hominem per liberum arbitrium colere agros, ædificare domos, &c. existimans proculdubio hæc esse bona opera moralia, quæ politica aliquando à D. Thoma nuncupantur, & pertinentia ad hanc vitam, non quia moralia non sint, sed quia ad salutem non conducunt. Constat etiam veritas hæc ex art. 1. huius quæstionis; ubi docet posse hominem cognoscere verum sibi proportionatum, licet non sine Deo movente ut causa prima: at cognitio veri practici dans sufficientiam est sibi proportionata; ergo habetur ex viribus naturæ.

35 His non fit satis asserendo ex Vazquez, quod ad omnia hæc requirit D. Thomas auxilium divinum, quod nunquam appellavit auxilium generale; ex quo intelligendus videtur de auxilio speciali, seu gratia Theologica. Non, inquam, fit satis: tum quia licet requirat auxilium divinum; non tamen ad posse, sed ad operari. Tum etiam; quia D. Thomas hoc auxilium requirit ex dependentia causæ secundæ à prima: ex qua solum infertur auxilium generale.

Sed non est cur in hoc amplius immoremur; cum sit exploratum apud PP. dari in homine sine gratia Theologica liberum arbitrium, quod est sufficientia ad bonum, & malum. Caterum, quia aliqui asserunt gratiam Theologicam requiri à Vazquez, non ut det sufficientiam, sed ut det operari; seu gratiam requisitam, & Theologicam non esse cogitationem suffi-

sufficientem, sed congruam, probanda est secunda pars antecedentis, nimirum gratiam efficacem requisitam ad bonum non esse gratiam Theologicam.

36 Sic ergo probatur; gratia efficax non potest esse gratia Theologica, si gratia sufficiens, & dans posse non est gratia Theologica: sed gratia dans posse, seu cogitatio sufficiens non est gratia Theologica; ergo nec gratia efficax, seu congrua cogitatio. Consequentia est legitima. Minor constat ex dictis, & communius docetur a deffendentibus sententiam Vazquez. Maior autem probatur, nam gratia Theologica sive sufficiens, sive efficax est illa, quæ datur ad actum salutarem: sed actus, ad quem datur sufficientia in natura, non est salutaris; ergo ad actum ad quem datur sufficientia in natura; non requirit gratia Theologica sive sufficiens, sive efficax. Maior conceditur à Vazquez, propterea docente gratiam requisitam ad actum bonum esse Theologicam, quia quilibet actus bonus, etiam naturalis est salutaris seu conducens ad salutem.

37 Minor autem probatur primo ex Paulo 1. Corinthiorum 3. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est: quod iuxta D. Thomam verum est, & in ordine naturæ, & in ordine ad actus salutaris: in ordine naturæ, quia Deus author naturæ dat sufficientiam, qua supposita movet ad actum naturalem; in ordine, ad actus salutaris, de quibus D. Thomas asserit excedere facultatem naturæ, Deus author supernaturalis dat sufficientiam, conferendo gratiam, & insuper movet tanquam causa prima in ordine supernaturali potentias naturales sufficientes per gratiam ad actus salutaris. Sic intellexit testimonium Pauli Concilium Arausicum 2. Canone 7. vbi sic illud explicat: Si quis per naturæ vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ cogitare ut expedit, aut eligere, sive salutare, & evangelicæ prædicationi consentire posse confirmat, absque illuminatione, & inspiratione Spiritu Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo, & credendo veritati, hæretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in Evangelio dicentis, sine me nihil potestis facere; & illud Apostoli, non quia idonei sumus cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis sed sufficientia nostra ex Deo est: vbi aperte*

docet ad nullum opus conducens ad salutem habere hominem sufficientiam ex natura, sed ex gratia. Sicque etiam intelligit vocem Dei in Evangelio, *sine me nihil potestis facere*; hoc est, nihil ad salutem conducens secundum intelligentiam Concilij; & in eodem sensu interpretatur Apostolum; nimirum, non esse sufficientiam ad bonum salutare, nisi constitutam per gratiam.

Idem docet Concilium Moguntinum in decretis fidei. cap. 3. vbi sic habet: *Per libertatem arbitrij, quæ exigua, & infirma in his residet, nondum adiuti gratia Dei, ea quæ sunt spiritus, & ad salutem conferunt, nec cognoscere necdum appetere queunt.* Sic etiam intellexit Paulum Augustinus de libero arbitrio. Cap. 7. de dono perseverantiæ, cap. 3. afferens testimonium Ambrosij in huius veritatis confirmationem. Idem habetur in Tridentino session. 6. Canone. 3. *Siquis dixerit sine prævenienti Spiritu Sancti adiutorio hominem credere, sperare diligere, aut penitere posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur, anathema sit: Quod intelligendum esse de potentia antecedenti, communiter docetur à Theologis asserentibus ad actus à Tridentino numeratos requiri gratiam dantem posse; quo etiam modo intelligendi sunt PP. quoties gratiam requirunt ad opera salutaria, qui fere eisdem verbis significant impotentiam naturæ ad tales actus, & necessitatem gratiæ ad illos.*

38 Ex quo communiter inferunt Theologi, non dari in natura potentiam etiam antecedentem ad actus salutaris; alias homo per naturam posset se discernere ab alio in ordine ad vitam æternam: esset potens ad eliciendum actum meritorium de congruo omnium aliorum perdacentium ad salutem: esset etiam potens ad eliciendum actum, quo se ad iustificationem disponderet; quæ omnia & similia communiter reiiciuntur à Theologis ut omnino absurda. Quibus accedit, quod de omni actu salutari prævio ad salutem, & iustificationem, sive necessarius sit ad illam, sive non, eadem est ratio ad ponendum impotentiam antecedentem in natura ad illos eliciendos: & ut supra arguebamus, si impotentia antecedens solum sit ponenda in natura ad actus necessarios ad iustificationem, non autem ad omnes actus salutaris; eadem ratione dici



dici posset, Patres requirere gratiam ad actus salutes necessarios ad iustificationem, non tamen ad omnes actus salutes: quod nullo modo admittendum est.

39 Ex quibus clare deducitur, quod si actus bonus mere naturalis conducit ad salutem, cogitatio sufficientis dans posse ad illos est gratia Theologica: quod si est gratia Theologica, inferitur, quod liberum arbitrium constitutum per talem cogitationem est gratia Theologica; atque aded in natura seclusa gratia Theologica, non datur liberum arbitrium ad bonum, & malum. Ex quo statim deiciatur, quod Pelagius concedens liberum arbitrium, & asserens esse gratiam, concessit esse gratiam Theologicam ad actus salutes; atque aded non recte contra ipsum PP. egissent, quasi non concessisset gratiam Theologicam dantem posse ad actus salutes.

40 Ne ergo hoc concedatur, asserendum est sufficientiam ad bonum, & malum non esse gratiam Theologicam; sed ipsam liberum arbitrium naturæ donatum ex vi creationis: quod in sensu Patrum contra Pelagium non est gratia, sed natura. Ex quo ulterius inferitur actum bonum naturalem non conducere ad salutem; quod omnino verum est; Vel si conducit, ut asserit Vazquez, concedendum est dari in natura sufficientiam ad actum salutarem, & potentiam ad actum disponentem ad iustificationem, & ad actum, quo se discernat ab alio in ordine ad salutem: & quia communiter hoc reputatur absurdum, asserendum est actum bonum naturalem non conducere ad salutem: quod si non conducit, nec cogitatio congrua est gratia Theologica; gratia enim Theologica est quæ datur ad actum salutarem; si ergo actus bonus naturalis non est salutaris, cogitatio congrua ad illud, non est gratia Theologica.

41 Deducitur etiam contra Vazquez satis efficaciter, eandem gratiam quam ipse, concessisse Pelagium in ordine ad actus salutes: cumque expositione Pelagij valde extollatur natura, & deprimatur gratia; hoc ipsum videtur colligi ex sententia Vazquez; atque aded quamvis verbo videatur adstruere necessitatem gratiæ, & indigentiam naturæ oppositum ex eius doctrina colligi videtur. Assumptum hoc sic facile probatur;

nam Pelagius, ut vidimus, admittebat cogitationem sufficientem ad bonum, ortam ex occurso, & concursu causarum naturalium, ex lege, & doctrina; concedebat etiam cogitationem hanc multoties coniungi cum actu bono naturali, in quo consistit cogitationem esse congruam, quem actum ipse appellabat salutarem: sed hanc, & non aliam gratiam requirit Vazquez ad actum bonum naturalem, quem ipse vocat salutarem; ergo eandem gratiam, & nullo modo distinctam à gratia, quam concedebat Pelagius, requirit Vazquez ad opus salutare. Minor ex ipso Vazquez constat, qui asserit cogitationem hanc excitari ex objectis divina providentia dispositis, aliquandoq; cogitationem coniungi cum actu, & esse congruam.

42 Dices Vazquez asseruisse cogitationem congruam connecti cum actu bono; & consequenter esse distinctam à cogitatione sufficienti, quæ non connectitur cum actu; sed potest coniungi cum carentia illius: Pelagius autem nullam concedebat connexionem cogitationis cum actu; quamvis enim cogitatio aliquando coniungatur cum actu, & sit congrua; non propter connexionem illius cum actu: datur ergo magna distinctio inter utrumque. Quod autem hoc ita sit, constat; quia Vazquez asserit esse bonam consequentiam à cogitatione congrua ad actum, quia ex se congrua est habens vim ad inferendum actum: è contra autem Pelagius nullam concedebat connexionem inter cogitationem, & actum; alias, ut ipse arguebat, liberum arbitrium auferretur: ex quo constat sententiam Vazquez à sensu Pelagij longe distare; præcipue, quia Vazquez cogitationi congruæ superaddit decretum concomitans efficax, quod Pelagius negabat.

43 Hoc tamen non sufficit, & longum petebat examen: Pro nunc autem rejicitur primo; quia Recentiores communiter interpretantur Vazquez, forte ne videatur à scientia media recedere, asserentes ipsum non constituere cogitationem congruam ex se connexa cum actu; sed solum ex suppositione quod sit verum, quod si poneretur cogitatio, poneretur actus: Iuxta quam doctrinam nulla videtur esse disparitas; cum Pelagius nunquam negaverit, quod ex illa suppositione cogitatio, connectatur cum actu: Quod

Quod si Pelagius negavit esse veram conditionalem illam: Si poneretur cogitatio, poneretur consensus; si inquam, negavit esse veram independentem à decreto de facto existentem, in quo à Vazquio differret, sequeretur discrimen inter Vazquium, & Pelagium in eo sitam esse, quod Pelagius non agnovit scientiam mediam, & consequenter, si vera est sententia Vazquez solum Pelagius erravit in eo, quod scientiam mediam non agnovit: quod ridiculum est, & aliud discrimen inter PP. & Pelagium solum esset in eo, quod PP. concesserint scientiam mediam, quam Pelagius negabat: quod iterum ridiculum est. Insuper, Deum donare consensum liberum, quod negabat Pelagius, esset formaliter à scientia media, quæ nec oritur ex prædicatis essentialibus Dei, nec ex liberis; sed contingenter Deo convenit: constituereturque Deus donans consensum per scientiam mediam; cui proinde deberemus bonum consensum, & salutem: cumque hoc prædicatum scientiæ mediæ, ut diximus, non oriatur ex prædicatis necessarijs, utpote quæ possunt componi cum carentia talis scientiæ, nec oriatur ex prædicatis liberis; aliunde, quam ex Deo, haberemus consensum.

44 Præterquam quod Pelagius non negabat Deum conferre cogitationem præsciens eventum ex ea sequendum: quamvis enim negaverit consensum donari à Deo, non tamen negavit Deum scire eventum ex cogitatione sequendum; sed potius Deum constiruebat speculatorem, seu expectatorem consensus, non datorem; hoc est, scientem, quid esset factura voluntas; non autem datorem bonæ operationis, quæ ex sola determinatione voluntatis creaturæ elicienda erat. Unde licet Pelagius negaverit providentiam Dei, quantum ad hoc, quod est ex vi illius omnia dona, & bona nobis donare; non tamen quantum ad scientiam, qua prævidebat bona nobis futura ex alijs, quæ nobis donavit ex vi creationis. Et quidem negare Deo scientiam futurorum est pessimus Atheismus, de quo Pelagius nunquam à Patribus redarguitur. Qualiter autem in vera sententia Deus cognoscat eventum futurum ex cogitatione, vel sufficientia, quam ipse Deus confert? Alibi diximus cum Augustino, nimirum Deum in prædestinatione sua cognoscere, quæ facturum est: unde

cum omnia bona, quæ Deus facit, in sua prædestinatione, & decreto illa cognoscit futura; & ex vi decreti conferendi cogitationem solum cognoscit cogitationem sufficientem, & exinde futurum opus, quod ipse determinaverit; quod quidem pro signo præsciendi à decreto decreti tale opus, à futuritione præscindit.

45 Secundo, si cogitatio congrua ex se infallibiliter inferi consensum, ut videtur sentire Vazquez, quamvis sub obscure loquatur, datur profecto aliquale discrimen inter eius sententiam, & sententiam PP. gij: cæterum incidit in difficultates, & in convenientia; à quibus non potest facile expediti; cogitatio enim congrua destrueret libertatem in principijs Scientiæ Mediæ, & absolute: in principijs Scientiæ mediæ; quia quidquid actu est connexum cum actu, & prærequisitum ad eius existentiam, destruit libertatem actus: huiusmodi autem cogitatio essentialiter connexa cum actu est prærequisita ad actum: Destruit absolute libertatem; quia prærequisitum ex parte actus primi ad actum, connexum essentialiter cum actu destruit libertatem actus: sed cogitatio congrua prærequisita est ex parte actus primi ad actum, & connectitur cum actu; ergo destruit libertatem actus. Quod autem prærequiratur ut congrua, & sit connexa cum actu probatur; quia prærequiritur, secundum quod est specialis gratia: sed est specialis gratia ut congrua, & connexa cum actu; ergo provt, sic est prærequisita ad actum. Insuper; prærequiritur non solum ob perfectionem divinæ providentiæ, sed ex indigentia creaturæ, ut bene fatetur Vazquez; indiget enim creatura speciali gratia ad actum bonum: prærequiritur ergo ex indigentia creaturæ: ut congrua, & ut connexa cum actu. Quod autem prærequiratur ex parte actus primi, probatur; nam cogitatio non connexa cum actu non dat sufficientiam ad actum: est enim implicatorium iuxta hæc principia, quod actus coniungatur cum cogitatione non connexa cum illo; non autem implicat actum coniungi cum sufficientia ad illum.

46 Ex quo etiam deducitur aliud inconveniens, nimirum, non elicientem actum nunquam habere sufficientiam ad illum: Quod patet; quia caret cogitatione, quam non potest acquirere



per actum, nec potest facere, quod cogitatio sufficiens fiat congrua propter dicta: & etiam, quia in eius esset potestate, quod esset specialis gratia; & consequenter non indigeret oratione postulante à Deo specialem gratiam ad operandum: nam iuxta PP. quos in hac parte sequitur Vazquez, frustra à Deo perimus, quod in nostra situm est potestate. Tum etiam; quia per actum non potest acquiri sufficientia ad actum; qua ratione cogitatio sufficiens ad actum non potest acquiri per actum: sed cogitatio congrua requiritur ex parte actus primi, & sufficientiæ ad actum; ergo non potest acquiri per actum.

47 Tum denique: quia si cogitatio connectitur cum actu, & prærequiritur ad illum; ut cognoscatur actus sub conditione futurus, debet præintelligi ad actum cognitio, seu cogitatio connexa cum illo; debent enim præsupponi, & præintelligi ad actum, etiam in statu conditionato omnia prærequisita essentialiter ad actum; & consequenter debet præintelligi cogitatio essentialiter connexa cum actu: Hoc autem cum principijs Scientiæ Mediæ non potest componi; sicut hac ratione phisica prædeterminatio connexa essentialiter cum actu, non componitur cum principijs Scientiæ Mediæ.

Quod breviter sic explicatur: vel enim ex parte conditionis ponitur cogitatio connexa cum actu, vel non: si ponitur ex parte conditionis cogitatio connexa cum actu, sit propositio essentialis, seu essentialiter vera, cuius veritas per scientiam necessariam cognoscitur: Si autem ponatur cogitatio non connexa cum actu, non potest sub illa cognosci futurus actus, nisi ex parte consequentis ponantur prærequisita ad actum, nimirum, alia cogitatio connexa cum actu; tunc autem cognoscetur quidem veritas illa per Scientiam Mediā; non tamen per Scientiam Mediā, cuius existentia sit in potestate creaturæ, etiam purificata conditione, sed solum in potestate Dei, qui purificata conditione potest ponere, vel non ponere cogitationem connexam cum actu prærequisitam ad illum; quod est concedere Scientiam Mediā actuum liberorum Dei; non tamen Scientiam Mediā actuum liberorum creaturæ: quod Authoribus Scientiæ Mediæ non sufficit, sed

potius officit ad salvandum libertatem creaturæ, ut alibi diximus, & ibi non dissentitur. Si autem ex parte conditionis ponatur solum existentia voluntatis fiet etiam propositio veritatis contingentis, ponenda similiter est ex parte consequentis cogitatio connexa cum actu prærequisita ad illum; eritque Scientia Mediā actuum liberorum Dei, non creaturæ. Itaque propositio, sic erit formanda: si daretur hæc cogitatio non connexa cum actu, daretur alia cum actu connexa; si autem daretur cogitatio connexa cum actu, daretur actus: prima propositio cognoscitur per Scientiam Mediā, qua cognoscit suum actum sub conditione fututum, seu exiturum; secunda autem per scientiam necessariam.

48 Hæc omnia dicta sint disputative: Ex quibus sic arguere possumus, seu inferre iuxta principia P. Vazquez, vel non subsistere Scientiam Mediā, vel agere, ut vidimus, à sensu Pelagij distinguitur: nec ipsi iuvat decretum concomitans, quod concedit: quia vel applicat efficaciter omnipotentiam ad efficiendum consensum, vel non; si applicat, est decretum Thomisticum, quamvis ab ipso vocetur concomitans, & antecedat actum creaturæ, & concursum omnipotentiae: Quod si ab ipso concederetur; per illud longe à Pelagio distaret; licet ultra illud, & sufficientiam deberet concedere interiorem inspirationem, ut ex Patribus ipse optime inferit.

Si autem non applicat omnipotentiam ad concurrendum, non est necessarium ad existentiam consensus, saltem ex indigentia creaturæ, & consequenter non est gratia, de qua PP. contra Pelagium: non, inquam, est necessarium tale decretum ex indigentia creaturæ; non est enim necessarium ad determinandam omnipotentiam, seu illam applicandam, ut supponitur; sed potius determinatur à creatura ad concurrendum: nec est necessarium, ut ponatur cogitatio sufficiens, quæ sine tali decreto subsistere potest: nec est necessarium, ut existat cogitatio connexa essentialiter cum consensu; nam hæc, vel non admittitur à Vazquez, vel subsistit per decretum terminatum ad ipsam, etiam si non detur decretum concomitans terminatum ad actum. Præterquamquod, decretum, quo poneretur cogitatio connexa essentialiter cum actu esset connexum cum

eum actum; & omnino antecedens actum; sicut ipsa cogitatio; atque adeo effect decretum præterminans ad actum: quod Vazquez non concedit.

49 Tandem de alijs, quæ hoc decretum implicatorium convincunt; etiã illo concessio, necessarium est concedere, ut diximus, interiorem gratiam Spiritus Sancti efficacem superadditam sufficientiæ; quod recte probant argumenta, quæ ex Patribus desumit Vazquez: iuxta quos supposita sufficientia, & libero arbitrio ad actum, quod ex vi creationis à Deo accepimus, indigemus Deo nobis donante actum, quod ex suppositione sufficientiæ negare potest; quia propter etiam supposita sufficientia, petimus à Deo actum bonum, & gratiam ad illud eliciendum; oratio autem est signum evidens gratiæ, ut ipse Vazquez fatetur ex Patribus: cum ergo supposita sufficientia, Deum oramus pro obtinendo actum; evidens signum est, nos indigere ulteriori gratia ad bene operandum, quæ utpote supponens sufficientiam, non est cogitatio sufficiens, sed gratia superaddita, pro qua gratias Deo agimus, tanquam pro dono à sufficientia distincto: & quamvis aliquando dicatur hæc gratia cogitatio congrua, non est quia non sit distincta à cogitatione; sed quia sit congrua, & efficax per hanc gratiam superadditam, sicut auxilium sufficiens sit efficax per prædeterminationem: sit, inquam, cogitatio congrua, & efficax a se, & efficax substantivè; nulla enim cogitatio est congrua, seu efficax ex se, vel efficax substantivè, & omnis cogitatio sufficiens potest fieri congrua, & efficax per hanc gratiam superadditam, quæ est, & dicitur à Thomistis prædeterminatio phisica. Diximus hominem indigere ad eliciendum actum bonum gratia superaddita sufficientiæ; non quia hæc gratia salutaris sit, ut diximus, nec excedens providentiam generalem, de quo postea; sed quia sic datur, quod potest à Deo non conferri, etiam supposita sufficientia, & multoties ab ipso negatur sine eo, quod operetur contra debitum ex vi creationis.

50 Et quidquid sit de sententia Vazquez quantum ad connexionem cogitationis cum actum; Pelagiani, & Semipelagiani concedebant, ut diximus, cogitationes ortas ex lege, & doctrina, & ex causis naturalibus, aliasque esse congruas, & alias incongruas, seu inefficaces ad actus salutares: & tamen ad illos aliam gratiam re-

quirebant PP: ergo Vazquez non videretur concedere ad actum salum salutarem gratiam, quam negabat Pelagius, & PP: requirebant.

Et confirmatur hoc discursus: qui admittebant gratiam suasionis, & exhortationis, & doctrinæ, non poterant ignorare ex his oriri cogitationes pias, alias congruas, & alias non congruas; & consequenter negare non poterant tales cogitationes esse gratiam, si causæ ex quibus oriebantur, erant gratiæ: sed Pelagiani, & Semipelagiani admittebant gratiam suasionis, exhortationis, & doctrinæ; ergo admittebant cogitationes congruas, & non congruas esse gratiam; & consequenter admittebant easdem cogitationes, quas sententia Vazquez: & illas fatebantur esse gratiam; præcipue, quia qui liberum arbitrium gratiam vocabant, non recusabant concedere, ut dicebamus, cogitationes constituentes liberum arbitrium esse gratiam. Discursus iste adeo legitimus, & efficax visus est Patri Suarez lib. 1. de Gratia, cap. 12. ut numero 11. asseruerit sententiam Vazquez asserentem hominem posse mereri de congruo iustificationem, aut salutem, operibus ex hac tantum gratia elicitis adeo esse alienam à mente D. Augusti, ut vix possit à Semipelagionorum sententia ab ipso discerni: sic testatur Oviedo tractatu 7. contraversia 3. puncto 1. & Egidius Keninch. disp. de merito, dub. 4. num. 65. asserit cogitationes ortas ex horrendis supplicijs non excedere gratiam à Pelagio admissam, & disp. 4. dub. 4. per totum, probat cogitationes ortas ex exhortationibus, bonis exemplis, & alijs huiusmodi obiectis esse gratiam externam, quam Pelagius admittebat.

51 Hæc dicta sunt, non quia putemus sententiam, quam impugnamus, esse dignam aliqua censura; sed ut appareat eius difficultas, & maior probabilitas sententiæ nostræ: liquet nullum actum bonum naturalem esse salutarem, ad illumque gratiam salutarem non requiri; solumque actum supernaturalem esse salutarem, ad quem gratia supernaturalis requiritur, quæ sola gratia supernaturalis est: Argumenta autem Vazquez, & Patrum testimonia recte probant ultra sufficientiam in utroque ordine naturali, & supernaturali, ulteriorem gratiam requiri, quæ potest à Deo non conferri supposita sufficientia; pro qua obtinenda Deus est

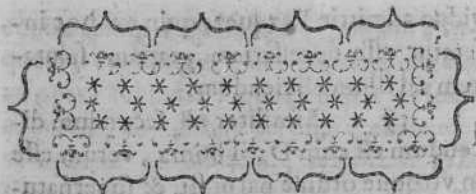


exorandus; & pro qua concessa, tanquam pro beneficio distincto, à beneficio sufficienti debemus gratias Deo agere.

§ 2 Ex quibus rectè deducitur, in utroque ordine requisitam esse ad actum gratiam efficacem, quæ est physica prædeterminatio, quæ sola supponens sufficientiam ad actum, est prærequisita ad actum, & quæ ad actum supernaturalem est gratia supernaturalis: in ordine autem ad actum naturalem, est gratia specialis in illo ordine, si supponat sufficientiam difficilem ad actum; si autem supponat sufficientiam facilem, & expeditam, erit gratia, quatenus sic conceditur, quod potest negari, & multoties negatur supposita sufficientia, & facilitate ad actum. An autem hac ratione dicenda sit specialis gratia, vel non? questio est ex utraque parte probabilis: An autem hæc gratia efficax supponens sufficientiam ad actum naturalem, & prærequisita ad illum, quæ in potestate creaturæ non est, vtpotè postulanda à Deo, sit Theologica, vel non, videtur questio de nomine: si per gratiam Theologicam intelligatur gratia salutaris, non est gratia Theologica; quia datur ad actum naturalem, qui salutaris non est. Si per gratiam Theologicam intelligatur gratia, quam PP. contra Pelagium requirebant ad omnes actus liberos bonos, dicenda est in sententia nostra gratia Theologica; nam ut supra vidimus, in duobus errabat Pelagius; primo in eo, quod negabat gratiam dantem posse ad actus salutes perducentes ad vitam æternam: gratiam, inquam, elevantem naturam, ut loquitur D. Thomas, quæ gratia supernaturalis est: secundo errabat in eo, quod supposita sufficientia ulteriorem gratiam negabat libere conferendam à Deo, prærequisitam ad actum; vtpotè pro qua obtinenda in utroque ordine debemus orare, etiam supposita sufficientia, quæ est gratia efficax, & physica prædeterminatio; atque adeò in hoc sensu dicenda est gratia Theologica, negata à Pelagio, & quam PP.

requirebant.

\*\*\*



## §. V.

Solvuntur argumenta.

§ 3 **C**ONTRA nostram conclusionem primo arguit Vazquez testimonijs Sacræ Scripturæ, Ioannis 15. *Sine me nihil potestis facere*: 2. Corinthiorum 3. *Non quod sufficientes sumus, cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis; sed sufficientia nostra ex Deo est*: 1. Corinth. 4. *Quid habes, quod non accepisti: si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis*: ad Ephesios. 2. *Ipsius enim factura sumus, creati in Christo Jesu in operibus bonis*; in quibus sine gratia Christi nihil boni nos posse facere manifeste docemur; & in ultimo testimonio expressius dicitur, quod gratia hæc est per Christum; & consequenter salutaris.

§ 4 Respondetur facile ex dictis: & primum testimonium intelligendum est, tam in ordine naturali, quam supernaturali, & in utroque verum est, etiam si gratia salutaris non requiratur ad actum bonum naturalem: in ordine naturali nihil sine Deo possumus, quia sine Deo donante formam, & virtutem, non sumus sufficientes ad aliquid; & in super, quia supposita sufficientia à Deo accepta, non potest habere actum, si Deus per novum beneficium à primo separabile non donec actum: non autem est necessarium, quod primum, aut secundum beneficium sit gratia salutaris; imò nec quod sit gratia specialis intra ordinem naturæ, ut postea videbimus, licet secundum beneficium sit gratia Theologica, hoc est requisita à Patribus contra Pelagium. In ordine etiam supernaturali nihil sine Deo possumus, quia sine eius gratia supernaturali dante sufficientiam, non habemus potentiam, & ex hac gratia supposita, implicat habere actum, si Deus novo beneficio non donet illum; & utramque gratiam, ut vidimus, PP. contra Pelagium requirebant: & quidem sine Deo non possumus habere actum, quæ indifferentem in indi-

viduo admittit Vazquez; quin ex hoc inferatur esse necessariam gratiam salutarem ad illum eliciendum.

55 Similiter ad secundum dicendum est cum D. Thoma, verum esse in utroque ordine naturali, & supernaturali: in utroque enim indigemus Deo dante sufficientiam, & ulterius habemus Deum necessarium, dantem liberaliter actum, quem supposita sufficientia potest negare, cuius oppositum docebat Pelagius; ex quo gratia salutaris ad actum bonum naturalem non infertur; sed solum providentia, qua confert potentiam, & sufficientiam, quæ generalis est, & ultra requiritur beneficium novum necessarium ad existentiam actus liberaliter à Deo collatum; quod licet sit separabile à primò beneficio, quo contulit sufficientiam, non est gratia salutaris; imò non necessario est specialis gratia.

56 Ad tertium eodem modo respondemus, nempe, quod nec de actu naturali bono possumus gloriari, quantumvis ad illum eliciendum non indigeamus salutari gratia, quia Deus dat sufficientiam ad illud, & nunquā erit, si ultra sufficientiā non det actum; atque adeo totum Deo debetur: quod non ita verificari potest, nec in ordine naturali, nec in ordine supernaturali, si ultra sufficientiā dependeat actus ex solo usu liberi arbitrij, & determinatione vnica voluntatis creatæ; cum hoc enim, non facile potest componi, quod Deus donet actum, qui existit, & non ex eius determinatione, & voluntate, & cuius existentia à Deo impediri non potest supposita sufficientia. Ad quartum dicendum, vel quod loquitur Paulus solum de operibus salutaribus, & supernaturalibus; vel si de omnibus etiam naturalibus loquatur, fatemur per Christum dari auxilium ad bonum opus naturale, etiam facile: ex inde tamen non sequitur tale auxilium esse gratiam salutarem, ut vidimus, & infra iterum videbimus.

57 Secundo arguit ex Concilijs: & primo ex Concilio Palæstino apud Diospolim; ubi inter alias propositiones, quas coactus est Pelagius retractare hæc habetur: *Et gratiam Dei, atque adiutorium non ad singulos actus dari; sed in libero arbitrio esse vel in lege, atque doctrina: Retractio autem hæc est: Ut fateatur gratia Dei, & adiutorium ad singulos actus dari; eamque non dari secundum merita nostra;*

ergo ad singulos actus necessaria est gratia Dei, quæ ex meritis non datur. Idem colligitur ex Concilio Arausicano Canone 9. ubi sic dicitur: *Divini muneris, cum exacte cogitamus, & pedes nostros à falsitate, & iniustitia tenemus; quoties enim bona agimus, Deus in nobis, atque nobiscum, ut opere mur operatur: & Canone 11. sic habet: Nemo quidquam Domino rectè voverit, nisi ab illa acceperit; sicut legitur, quæ de manu tua accepimus, damus tibi: & Canone 22. Nemo habet de suo, nisi mendacium, & peccatum: si quis autem homo habet veritatem, atque iustitiam, ab illo fonte est, quam debemus sitire in heremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via.*

His, & alijs addit Pontificum testimonia: sufficiat Innocentius in Epistola 26. quæ est 93. apud Augustinum, circa medium; ubi sic habet: *Quæ cum ita sint, cum in omnibus divinis paginis voluntati libera non nisi adiutorum Dei legimus essenectendum, eamque nihil posse celestibus auxilijs destitutam, quonam modo huic solâ possibilitatem hanc pertinaciter, ut asseritis defendentes sibi met; imò quod est dignius dolore communi plurimis Pelagius, & Cælestius, persuadent.*

58 Deinde ex Patribus idem probat: & primo ex Cipriano, quem adducit Augustinus lib. 1. Retractat. cap. 1. & Epist. 47. ubi Augustinus sic habet: *Legimus eis nempe Pelagianis, ut eos vinceremus liberum Beatissimi Cipriani de oratione Dominica, & ostendimus quemadmodum docuerit omnia quæ ad mores nostros pertinent, quibus rectè vivimus, à Patre nostro, qui in Calis est, esse poscenda, ne delibero præsumentes arbitrio à divina gratia excidamus. Verba autem Cipriani, quæ apud ipsum habentur lib. 3. ad Quirinium cap. 4. & in sermone, 5. de oratione Dominica hæc sunt: Quando autem rogamus, ne intentionem incidamus, ad moneamur infirmatis, & imbecillitatis nostræ, dum sic rogamus; ne quis se insolenter extollat, nequis sibi superbe, atque arroganter aliquid assumat; nequis, aut confessionis, aut passionis gloriam suam duat; cum Dominus ipse humilitatem docens dixerit, vigilate, & orate, ne veniatis in tentationem; spiritus quidem promptus est, caro autem infirma, & dum præcedit humilis, & submissa confessio, & datur totum Domino, quidquid supplicatur cum timore, & honore Dei petitur, ipsius pietate præstatur.*



Adducit etiam Ambrosium, lib. 2. in Lucam, epist. 84. Hieronymum ad Theophilum supra à nobis adductum: quibus addit Augustinum; cuius duo solum adducemus testimonia: Primum ex epist. ad Hilarium, quæ est 89. ubi sic habet: *Valet liberam arbitrium ad opera bona, si divinitus adiuvetur; quod fit humiliter petendo, & faciendo: desertum vero à divino adiutorio, qualibet scientia legis excedat, nullo modo habebis iustitiæ soliditatem; sed inflationem impiæ superbiæ, & exitiosum tumorem.* Secundum desumitur ex serm. 13. de Verbis Domini, ubi contra Pelagianos, qui dicebant gratiam dari ad facilius operandum, quod sine illa possumus facere, sic habet: *Non sic est adiutorium Dei, non sic est adiutorium Christi, non sic est adiutorium Spiritus Sancti; prorsus si defuerit, nihil boni agere possumus: agis quidem, illo non adiuvante libera voluntate; sed male: & statim subdit: Cum dico tibi, sine adiutorio Dei nihil agis, nihil boni dico; nam ad male agendum habes sine adiutorio Dei liberam voluntatem.*

Quibus addendus est Vincentius Litinensis, qui antea suo libello adversus hæreses, seu prophanas vocum novitates, folio mihi 32. sic habet: *Qui enim unquam ante prophanum illum Pelagium tantam virtutem liberi præsumpsit arbitrij, ut adhuc in bonis rebus peractus singulos adjuvandum, necessariam gratiam non putaverit.* Idem sensere Augustini discipuli, Prosper, Hilarius, Fulgentius, Anselmus, & alij, quos latè refert Vazquez ubi supra.

59 Respondetur ex dictis, Concilia, & PP. requirere gratiam ad omnia opera bona, quam negabat Pelagius: hic autem negabant gratiam evententem, seu supernaturalem tantem posse ad opera salutaria, & supernaturalia; negabat insuper gratiam superadditam sufficientiæ in utroque ordine, tam naturali, quam supernaturali; quod constat ex Augustino, & Hieronymo supra adductis: cuius fundamentum erat, quod si ultra sufficientiam in quocumque ordine liberum arbitrium alia gratia indigeret, tolleretur libertas, quia apud ipsum sufficientia indigens alio ad operandum, non est sufficientia; in utroque ergo errabat Pelagius; & consequenter Concilia, & PP. aliquando gratiam

contra ipsum requirebant, gratiam, inquam, evententem, seu supernaturalem ad opera salutaria: quod constat ex locis adductis, in quibus ad opera elicienda, ut oportet ad salutem, requirunt gratiam, quia in natura non sunt vires ad opera illa elicienda; supponendo ad alia opera bona non conducentia ad salutem, & præcedentia fidem, dari sufficientiam in natura.

Sic etiam sumitur ex Augustino, epist. 17. ibi: *Quapropter, ut in Deum credamus, & pio vivamus, non est volentis, &c.* ubi de operibus ortis ex fide, & de ipsa fide loquitur quasi de operibus altioribus, ad quæ opera præcedentia nihil conducunt; satis iudicans ad opera, quæ oriuntur ex fide, requiri gratiam altiore; ad alia autem præcedentia fidem, utpotè inferiora, esse sufficientiam in natura; & ideo subdit omnia ad fidem, piamque vitam pertinentia, &c. quasi alia opera præcedentia fidem, nec elevent naturam ad salutem, & vitam æternam, nec ad illam conducant: Et hac ratione lib. de Prædestinat. Sanctorum, cap. 2. sic habet: *Fides, unde pietas exordium sumit, donam Dei est: Quod etiam expressit, de spiritu, & littera, cap. 28. ubi cum de gentibus, & Iudeis sic dixisset: Nam & ipsi homines erant, & vis illa natura inerat eis, qua legitimam aliquid anima rationalis, & sentit, & facit; subiungit: Sed pietas, quæ in aliam vitam transfert beatam, & æternam, legem habet immaculatam, convertentem animas, ut ex illa homines renoventur, fiatque in eis, signatum est super nos lumen vultus tui Domine: ubi clarè docet ad bona opera naturalia dari sufficientiam in natura; ad opera autem salutaria requirit gratiam renovantem hominem, & constituentem in ordine altiori. Idem docuit lib. 3. Hypnoston, & lib. de perfectione iustitiæ supra adductis.*

Basilius etiam Homilia 9. de opere sex dierum apertè docet dari in natura virtutem, & sufficientiam ad opera naturalia, quam negat in ordine ad opera salutaria: & Petrus Diaconus, lib. de Incarnat. & gratia, cap. 6. sic habet: *Per gratiam dantur homini, quæ pertinent ad vitam æternam, id est, posse, & operari; & subdit: Sane hac igitur gratia potest quidem cogitare, & desiderare humanam; non autem potest*

*cogitare, aut velle, aut desiderare divinis. Doctrinam Patrum expressius tradidit D. Thomas locis supra adductis.*

60 Ex quibus clare constat Concilia, & PP. desiderare ad opera salutaria altiore gratiam renovantem hominem, dantem posse, & elevantem ad ordinem superiorem, quam non requirunt ad opera bona moralia ordinis naturæ: & cum alias ex eisdem Concilijs, & Patribus requiri gratiam ad singulos actus bonos, & quod sine gratia, & adiutorio Dei, non potest homo nisi ad peccatum. Constat etiam Pelagium errasse, ut vidimus; in eo quod ad nulla opera bona aliam gratiam requirebat præter sufficientiam: asserendum ergo est PP. aliquando requirere gratiam supernaturalem, nimirum, ad actus salutes; ad alios autem actus bonos non salutes, etiã requirere gratiam; non tamen salutarem, aut supernaturalem, nec dantem posse saltem physicum, sed ordinis naturæ, dantem actualem operationem. Uidendus est D. Thomas locis citatis, & quæst. 24. de veritate, ubi sic habet: *Ad ea, quæ sunt in contrarium patet solutio; quæ vel procedunt de bono meritorio, vel ostendunt, quod sine operatione Dei, homo nullum bonum facere potest: ubi ad opus meritorium, seu salutarem concedit necessariã esse gratiam supernaturalem; ad opus autem bonum naturale, necessariã esse gratiam, qua Deus in nobis operatur omnia opera bona.*

61 An autem hæc gratia distincta sit à dono creationis, statim dicemus: Pro nunc sufficiat, quod licet debeatur naturæ in aliquo individuo; nulli autem in particulari debetur, nec in aliqua occasione determinata: & licet quia debetur naturæ in aliquo individuo, dicatur auxilium generale; habet tamen aliquid specialitatis, quia non debetur, sicut igni, & alijs causis naturalibus debetur generalis concursus, qui includit decretum Dei efficax, Deus vult causam naturalem operari, differentia autem in eo stat, quod causa libera secunda in quolibet ordine ex vi sufficientiæ ad actum liberum est indifferens ad utrumque extremum, vel contradictionis, vel contrarietatis; atque adeo speciali indiget auxilio Dei decernentis, & donantis bonum, cui potest, servata eius connaturalitate permittere malum, vel dare bonum facere, cui potest permittere non facere bonum: causæ autem naturali, cum

sit ad unum determinata, non potest Deus negare concursum ad illud servata eius connaturalitate; quamvis absolute, utpote supremus Dominus possit negare.

62 Est insuper, & dicitur gratia, quia ex vi huius indifferentiæ voluntatis, & eius universalitatis, Deus ut servet eius connaturalitatem, specialem habet erga hominem providentiam præ alijs animantibus, & creaturis: qua ratione mover hominem ad bonum, suasionibus, lege, doctrina, & exemplis, illustrationibus interioribus, & pijs affectionibus ad bonum, ut scilicet suaviter manuducat hominem ad illud amplectendum. Caterum omnia hæc pertinent; quamvis enim non omnia requirantur, ut homo sit sufficiens in actu primo ad bonum, faciunt sufficientiam, & illam reddunt expeditiorem, & propensiolem ad bonum; quæ aliquando ad specialem gratiam Dei in ordine etiam naturali spectant, aliquando non. Verumtamen, quia horum aliqua non sunt necessaria ad actum bonum, sed ut facilius fiat; vel quia hæc à Pelagio non negabantur, qui illa experiebatur, vel quia homo cum illis potest componere omissionem actus boni, peccare, & adimplere præceptum, & legem; ultra hæc homo habet Deum necessariũ, & indiget eius ope, & oratione, ne propria fragilitate deficiat; & actus bonus adhuc his suppositis, non solum pender ex libero arbitrio, sed ex gratia Dei donantis liberaliter actum; ideo ultra hæc alia requiritur gratia à Patribus, qua donantur, facitque voluntatem operari, quæ alia esse non potest, nisi gratia ab intrinseco efficax à sufficientia distincta.



## §. VI.

*Alia ex dictis inferuntur.*

63 **V**T plenius doctrina nostra intelligatur, oportet ex illa deducere explicationem aliquarum propositionum, quæ in hac materia circumferuntur ex Scriptura, & Patribus, & quæ iuxta illam legitimam accipiunt intelligentiam.



Inferitur ergo primo iuxta nostram doctrinam explicari, quod sine Deo, nihil boni possumus facere; quod ex scriptura communiter traditur à Patribus: Est ergo verum, quia Deus in utroque ordine dat sufficientiam, & ultra illam liberè donat ipsum operari, seu operationem; ad operandum enim supernaturaliter, seu actum salutarem, dat gratiam supernaturalem omnino indebitam, qua possumus, & semel illa concessa, quoties bene operamur, dat ipsam operationem, potens illam non conferre: in ordine autem naturali ex vi creationis liberaliter confert potentiam ad bene operandum naturaliter, & conformiter ad rationem; & illa concessa, quoties bene operamur, dat liberaliter ipsam operationem, potens illam non conferre: est ergo verum, sine Deo, nos non posse aliquod bonum facere; & quia donata potentia, adhuc non possumus elicere actum, non donandum liberaliter à Deo; potentia enim, quam à Deo accipimus, non est potentia ad eliciendum actum independentem à Deo, aut eius providentia; hæc enim potentia creaturæ repugnat; sed est potentia ad actum eliciendum cum subordinatione ad Deum; hoc est ponendum non solum ex influxu Dei, sed ex dispositione divina; ex quo.

64 Secundo inferitur, in nullo nobis gloriandum esse: Quod facile verificatur iuxta nostram doctrinam; quia in nullo ordine habemus aliquid, non donatum liberaliter à Deo, aut non dependens immediate, non solum ab influxu Dei, sed ab eius dispositione, & providentia; nec enim actus noster liber aliquando dependet, aut dependere potest ex sola determinatione liberi arbitrii.

65 Tercio inferitur, omnia studia, & omnia Sanctorum merita, in Dei gloriam, & laudem esse referenda, hoc est, divinæ gratiæ debent adscribi: & de meritis in ordine ad salutem constat, quia Dei gratia supernaturalis dat posse, operari, & mereri; si autem per studia, etiam bona opera naturalia intelligantur eius gratiæ adscribuntur; quia Deus illa donat potens non donare; et si difficilia sunt, illa donat conferendo gratiam specialem in dono creationis non contentam.

66 Quarto inferitur, omnem voluntatis motum bonum esse à Deo: quia per illum aliquid possumus, si quid possumus; quod verum etiam est eadem ratio,

ne; etiam in ordine naturali; quia Deus dat sufficientiam, quæ nunquam reducitur ad actum, nisi Deo donante per novam gratiam actum, & nisi Deus reducat sufficientiam ad actum, qui ex eius dispositione, & influxu dependet.

67 Quinto inferitur, omnia, quæ ad mores pertinent, quibus recte vivimus, à Deo Patre esse petenda, nec de libero præsumentes arbitrio, à Dei gratia excidamus: quod verum est in utroque ordine; in supernaturali, quia indigemus gratia supernaturali dante posse, & alia gratia dante bene operari; in ordine autem naturali, quia potest donatum liberum arbitrium indigemus ulteriori ope, & gratia Dei, cuius existentia non est in potestate creaturæ, sed Dei.

68 Sexto inferitur, verum esse, quod liberum arbitrium desertum divino adiutorio, non habet iustitiæ soliditatem, sed inflationem impiæ superbiæ, & exitiosum tumorem; est, inquam, verissimum; quia Deo non donante post sufficientiam, actum bonum, non fiet à voluntate creata; atque adeo in ipsa sine tali adiutorio non potest esse nisi peccatum. Et etiam verum, quia sine fide, & auxilijs supernaturalibus ipsam consequentibus, non est in homine vera iustitia, qua apud ipsum iustus, aut sanctus sit; & oppositum sentire impiæ superbiæ est. Potest etiam verificari; quia in ordine ad salutem nihil possumus habere sine gratia supernaturali; qua deficiente nihil conducens ad salutem habemus, sed avertens.

69 Septimo inferitur; quod ad singulos actus necessaria est gratia Dei non solum ut facilius fiant, quod concedebat Pelagius; sed ut simpliciter fiant; quod negabat, & iuxta nostram interpretationem facile intelligitur, iuxta quam ad actum bonum naturalem, ultra sufficientiam necessaria est gratia distincta; & in ordine supernaturali, ultra gratiam dantem sufficientiam, necessaria est ulterior gratia, & ulterior dispositio divina conferens actum.

70 Octavo inferitur, verum esse hominem ex se tantum valere ad peccatum, seu ex se solum habere peccatum: Quæ propositio pluries apud Augustinum, & PP. habetur, & sufficientem habet interpretationem, illam accipiendo de actibus conducentibus positive ad vitam æternam, vel retrahentibus ab illa; ex his enim solum habet homo ex

se potentiam ad actum retrahentes, & deviantes à salute, qui sunt peccata; vel universaliù intellecta propositio illa vera est; eo quod liberum arbitrium non habet sufficientiam ad actum bonum, non donandum à Deo; seu quia sufficientia ad actum bonum est sufficientia indigens alio, sine cuius ope impossibile est existere actum bonum; seu quia homo quantumvis sufficiens ad actum bonum, est impotens ad illum componendum cum carentia gratiæ dantis ipsum: In ordine autem ad peccatum, non ita; est enim potens ad peccatum non donandum à Deo, utpotè impossibile est à Deo donari, seu ab illo descendere, à quo non est, nec ipsa potentia peccandi, & ex his.

71 Infertur nono, in quo sensu falsa sit propositio Michaelis Baij à Pontificibus damnata, quæ sic habet: Liberum arbitrium, non nisi ad peccandum valet; & in quo sensu sit vera propositio Augustini, & Patrum asserentium, liberum arbitrium non habere ex se nisi peccatum, seu non valere nisi ad peccandum. Propositio Baij falsa, & absurda est in sensu ab ipso intento, in quo à Pontificibus damnatur: per illam enim negabat in libero arbitrio sufficientiam ad actum bonum, seu potentiam antecedentem; & in ordine supernaturali, seu in ordine ad actus salutes; etiam negabat sufficientiam in homine non adimplente præceptum: causa autem deceptionis ipsius ea fuit; quia cum cognovisset necessariam esse gratiam efficacem ab intrinseco ad existentiam actus boni, sive naturalis, sive supernaturalis, seu salutaris, eo quod si existeret actus bonus sine hac gratia, non donaretur à Deo; & ex alio capite intelligere non valuit, aut noluit, quod homo indigens gratia hac efficaci, & illa carens haberet potentiam ad actum; ideò nè cum Pelagio conveniret, asseruit liberum arbitrium ex se non habere potentiam ad actum bonum, nec hominem quantumvis instructum auxilijs supernaturalibus, sine hac gratia efficaci habere sufficientiam ad actum salutarem: sed nõ evasit reatum; quia cum Pelagio convenit in eo, quod liberum arbitrium indigens ope alterius liberum arbitrium non est, utpotè non sufficiens ad actum; quo reprobavit in Pelagio Hieronymus, & Augustinus vbi supra.

Patrum autem propositio solum denotat impotentiam consequentem: ac

si dicerent; impossibile omnino est, liberum arbitrium elicere actum bonum sine gratia superaddita eius sufficientiæ; licet enim habeat sufficientiam; est tamen sufficientia creata indigens alio, & impotens coniungere actum cum carentia ulteriori gratiæ à sufficientia distinctæ. Quod autem hæc sit mens Patrum, constat ex adductis testimonijs Hieronymi, & Augustini asserentium contra Pelagium, hominem indigere ope Dei, & gratia superaddita sufficientiæ, ut eliciat actum bonum: in ordine autem ad actum salutarem, etiam negarunt PP. sufficientiam in libero arbitrio, quam affirmabat Pelagius.

72 Infertur decimo, qua ratione PP. superbum, & arrogantem appellaverint errorem Pelagij; scilicet, quia ad actus salutes sufficiens putabat liberum arbitrium: & insuper, quia posita sufficientia, soli determinationi liberi arbitrij, & sufficientiæ tribuebat actum; supposita enim sufficientia, alterius ope non indigebat liberum arbitrium, iuxta Pelagium.

73 Undecimo infertur, qua ratione iuxta PP. debeamus orare Deum pro actu bono eliciendo; scilicet, quia si salutaris est, dat omnino gratosè potentiam ad illum; supposita autem potentia dat liberaliter actum naturalem, qui absque eo quod à Deo donetur, esse non potest; ipsamque donare in nostra potestate non est; si enim in nostra esset potestate, quod Deus nobis donaret actum, incongruè peteremus à Deo, quod donaret actum, ut benè fatetur Vazquez ex Patribus.

74 Est tamen advertendum, quod supposita sufficientia, & potentia absoluta ad actum, Deus ut suæ creaturæ suavitèr provideat, multoties præviè ad donationem actus faciliat potentiam ad illum, ut suavitèr, & delectabiliter eliciatur; & insuper per gratiam efficacem donat actum; gratiam autem illa facilitans, non est necessaria ad existentiam actus; nec illa supposita fiet actus sine ulteriori gratia efficaci: Et ratio est; quia gratia illa facilitans potest componi cum carentia actus; quantumvis enim homo sit facilis, & propensus in actu primo ad actum secundum, potest illum omittere: Ex quo duo inferuntur; primum est, quod gratia illa, utpotè solum facilitans, non est necessaria ad existentiam actus; alias sine illa non

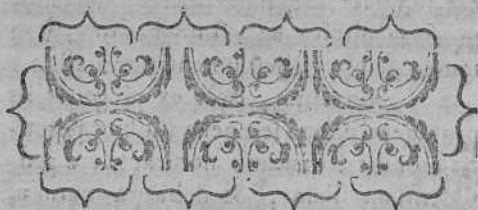


non esset potentia ad actum: inferitur secundo, ulteriorem gratiam esse necessariam ad existentiam actus; gratia enim, qua Deus in actu secundo donat actum, non est compossibilis cum carentia actus.

75 Debemus insuper, Deum orare, quia ut homo continuare, & per longum tempus operetur bonum sine gravi defectu, etiam in ordine naturæ, necessaria est, saltem ex lege Dei, gratia habitualis, ut ex Patribus videbimus: Est etiam necessarium, ut homo bene operetur per longum tempus, etiam in ordine naturæ, multoties operari ex motivo supernaturali, & aliquandò ex motivo charitatis supernaturalis, non enim Deus alicui concedit per longum tempus bene operari, & sine peccato intra ordinem naturæ, cui prius non donaverit gratiam habitualement; nec hanc conservat ex lege, & providentia ordinaria, cui non donat multoties operari ex motivo supernaturali; nec concedit homini per longum tempus bene naturaliter operari, quin aliquando opera etiam naturalia eliciantur ex imperio fidei, & actus supernaturalis; nec hæc alicui concedit, nisi per Christum, & per eius fidem, per quem omnia nobis dona, tam conducentia positivè ad salutem, quam illa, quæ conducere possunt, sive quia ex imperio supernaturali fieri possunt, quæ ratione conducunt; sive quia ex se remouent peccatum, qualia sunt opera bona naturalia; imò etiam ipsi actus indifferentes, quos Vazquez concedit possibiles in individuo, quatenus per illos removeretur peccatum, donantur hominibus per Christum; sicut per ipsum remouentur occasiones peccati, in sententia Vazquez, quæ impetrantur media oratione, quæ etiam est donum Dei; statuit enim misericors Deus naturam humanam per peccatum lauciatam, non aliter reparare, nisi per Christum, & eius merita.

76 Ex quibus tandem inferitur ratio, quare gratias agere debeamus Deo pro actibus bonis ab ipso nobis donatis, sive naturalibus, sive supernaturalibus: omnes enim sunt dona Dei, quamvis actus supernaturales sint dona Dei longè excellentiora naturalibus, longèque excedunt in ratione gratiæ, & indebiti; sunt enim dona, vel disponentia ad amicitiam Dei, vel consequentia ad illam, & dona propria ipsius Dei. Debemus etiam gratias agere Deo pro illis; quia per actus

bonos, etiam naturales vitatur peccatum, vincitur tentatio, & quia Deus multoties dat, ut actus bonos naturales faciat homo ex imperio fidei, & charitatis, qualiter ad salutem conducunt, imò infirmitates, poenalitares, & labores, ex quibus homo media gratia divina excitatur ad bonum, sunt beneficia Dei nobis collata per Christum. Ex quibus satis constat, quæ ratione Deum debeamus orare pro actibus bonis, etiam naturalibus, quamvis ad eorum elicientiam non requiratur gratia salutaris; & qualiter sint beneficia Dei, pro quibus agere Deo debeamus gratias. Ex quibus etiam Theologi, qui ultra sufficientiam, ulteriorem gratiam non requirunt, pro qua Deum oremus, & pro qua gratias agere debeamus, sic moventur à P. Vazquez, quæst. 189. cap. 12. Caveant igitur Scholastici nostri, nedum pro arbitrio nostro pugnant contra Lutherum, rationem, & doctrinam Patrum contra Pelagium enervent.



### §. ultimus.

*Quid dicendum sit de gratia specialis intra ordinem naturæ?*

77 QUAMVIS Ad elicientiam actus boni sistentis intra ordinem naturæ non requiratur gratia Theologica salutaris, quæ iuxta dicta semper est supernaturalis; restat dubium, an requiratur gratia specialis intra ordinem naturæ: & supponimus ex dictis, sufficientiam ad aliquod bonum opus, specialem gratiam non esse, sicut non est specialis gratia liberum arbitrium, quod est sufficientia ad bonum. Deinde supponimus, quod quoties homo incidit in peccatum per omissionem actus, habet sufficientiam ad actum bonum, quo vitaretur peccatum; ac proinde sicut ex providentia generali, & conditione humanæ naturæ, multoties homini permittit peccatum, ex vi eiusdem providentiæ ipsi

conferatur sufficientia ad actum bonum. Similiter, quoties homini instat preceptum bene operandi, conferatur potentia ad bene operandum: cumque iuxta providentiam generalem multoties homo obligatur ad bene operandum, iuxta eandem providentiam ipsi conferatur potentia ad bonam operationem.

78 Hæc autem potentia est duplex, alia phisica, alia moralis: potentia phisica est potentia absoluta ad actum, cui si valde difficilis reddatur actus ratione impedimentorum, vel quia cum cogitatione alliciente segnitèr ad bonum rationis, coniungitur alia vividius proponens obiectum delectabile, qua valde inclinatur voluntas ad illud, retrahitur à bono honesto, dicitur potentia phisica solum: si autem hæc potentia sit facilis ad actum bonum, & ad illum propensa, dicitur potentia moralis, quæ necessaria non est, ut homini imputetur omisio actus boni, ut postea dicemus; atque adeò licet semper, ac instat preceptum adsit potentia phisica ad actum bonum; non tamen semper adest potentia moralis.

Caterum, licet ex vi generalis providentiæ non semper adsit hæc potentia moralis; existimo non excedere providentiam illam, & debitum naturæ, quod aliquando adsit in ordine ad actum bonum huiusmodi potentia, licet non in omnibus individuis naturæ humanæ, saltem in aliquibus, & in aliqua occasione; sunt enim plures actus faciles, in quos inclinatur natura, & in quorum elicientia nullam, aut ferè sentit nullam difficultatem: sunt etiam ex vi generalis providentiæ, plures homines bene complexionati, & bonæ indolis, in quibus est con-naturale, aliquando habere potentiam expeditam, facilem, & promptam ad actus bonos faciles, sicut ad honorandos parentes, & dandam parvam elemosynam indigenti.

79 Deinde supponendum est, quod homini etiam expedito, & facili ad bene operandum, potest Deus sine iniuria negare gratiam efficacem ad opus bonum eliciendum; & consequenter quod Deus illam conferat, est gratia facta tali homini. Quod patet; quia multoties homo expeditus, & facilis in actu primo ad bonum, non operatur bonum, cui proculdubio Deus, sine iniuria negat gratiam efficacem.

80 Supponendum est ultimum, quod licet gratia hæc efficax conferatur ex generali providentia, & ex vi illius naturæ debeat; nunquam tamen sic est debita, sicut debetur causæ naturali concursus ad suam operationem; etenim causa naturalis est determinata ad unum, cui sine miraculo non potest à Deo concursus negari: at homo quantumvis in actu primo sufficiens, & expeditus ad bonum est indigens ultra motionem ab obiecto, quod interius à Deo moveatur; quod miris modis fit, qua ratione specialior cura, & providentia est in Deo erga creaturam rationalem, quam erga irrationalia: ratione ergo indifferentiæ, licet debeat natura gratia efficax, & forte sine miraculo, non possit ipsi negari in omni individuo, & in omni occasione; tamen nunquam conceditur individuo, quin possit negari, si ne eo quod contraveniatur debito naturæ nullaque datur occasio, in qua sic debeat, quod non possit sine miraculo negari.

81 Asserendum ergo est primum, quod quoties homo bene operatur intra ordinem naturæ, fit illi gratia specialis præ alio, non bene operante, & quæ poterat ipsi negari, integra manente providentia generali, & illaeso debito naturæ, & individui: & probatur; nam esto natura debeat in aliquo individuo gratia efficax ad aliquando bene operandum; non tamen debetur illi in hoc individuo determinatè, nec in hac occasione; poterat enim satisfieri debito naturæ, si alteri individuo concederetur, quamvis huic negaretur, vel si huic in altera occasione concedatur; ergo huic individuo, cui in hac occasione conferatur, fit specialis gratia. Consequentia probatur: nam illi fit specialis gratia, cui conferatur beneficium, cui negari poterat, sine læsione alicuius iuris; ergo si gratia efficax ad aliquando bene operandum, potest huiusmodi individuo negari sine læsione alicuius debiti, si illi conferatur, fit specialis gratia. Quod autem fiat specialis gratia præ alio, cui non conferatur, etiam constat: quia illi, cui conferatur beneficium indebitum præ alio, cui æqualitèr concedi poterat, fit specialis gratia præ alio, cui non conceditur.

82 Asserendum est secundo, hominem lapsum posse elicere aliquod bonum opus morale, absque speciali gratia facta



facta naturæ; seu absque speciali gratia excedente debitum naturæ, vel generalem providentiam ipsi debitam. Hæc conclusio probatur; quia ex vi conditionis humanæ naturæ, & providentiæ generalis, debetur naturæ, quod in aliquo individuo aliquando bene operetur; ergo gratia efficax ad aliquando bene operandum non est supra debitum naturæ, sed iuxta eius exigentiam. Antecedens probatur; nam ex vi conditionis naturæ humanæ, & providentiæ generalis habet natura humana in pluribus, & fere omnibus individuis expeditam, & facilem potentiam in vna, vel altera occasione in ordine ad aliquos actus bonos faciles, valde proportionatos naturæ, & quorum elicientiæ appetitus frequenter parum, aut nihil repugnat: sed naturæ in tot individuis expeditæ, & facili ad bonum; debetur aliquando bene operari in aliquo saltem individuo; ergo naturæ debetur, quod in aliquo individuo aliquando bene operetur. Minor probatur: nam licet indifferenti ad bonum, & malum non semper sit debitum bene operari; tamen naturæ, quæ in pluribus individuis, & pluries reperitur indifferens ad bonum, & malum, debitum videtur, quod non semper illi permittatur malum; sed quod sic provideatur à Deo, ut aliquando ad bene operandum determinetur.

83 Et confirmatur; quia licet homo sit indifferens ad bonum, & malum, quatenus potens, & sufficiens est eligere, quod maluerit; tamen est determinatus per inclinationem ad bonum, in quod solum inclinat, non in malum: sed naturæ in pluribus individuis expeditæ ad bonum, & malum; inclinata tamen determinata solum in bonum, debitum est aliquando ad illud determinari; ergo. Quibus addendum est, quod cum indifferentia ad bonum, & malum constituatur per potentiam ad bonum, quæ est à Deo, & per potentiam ad malum, seu potentiam peccandi, quæ à Deo non est; inconveniens videtur, & contra connaturalem providentiam, quod potentia ad bonum nunquam reducat ad actum, & quod semper indifferentia illa exerceatur per peccatum.

Confirmatur secundo: sicut naturæ ex vi providentiæ generalis debetur, quod in pluribus individuis vna, vel altera occasione sit facilis ad bonum, ita ipsi debe-

tur, quod in aliquibus individuis in vna, vel altera occasione, non solum sit facilis ad bonum, sed valde propensa, & inclinata in illud ex vi cogitationis vehementis ad illud; ergo ex vi eiusdem providentiæ ipsi debetur in aliquo individuo gratia efficax ad bonum. Consequentia probatur; quia sicut homini graviter tentato sit specialis gratia in victoria tentationis, quia ex vi tentationis valde propendit in bonum delectabile; pariter e contra vehementer propenso in bonum rationis debitum est, & valde connaturale, quod saltem aliquando determinetur ad bonum. Antecedens autem probatur; quia non est quare debeat naturæ in pluribus individuis esse facilis ad bonum, & non debeat, quod in aliquibus, licet non ita frequenter, sit valde propensa ad bonum facile; ergo si primum conceditur, concedendum est secundum.

84 Doctrina hæc probatur ab aliquibus ex D. Thoma 2. contra Gentes, cap. 28. ubi sic habet: *Alio modo dicitur aliquid debitum alicui secundum se; hoc enim ex necessitate alicui debitum est, quod ad eius perfectionem requiritur; sicut homini debitum est habere manus, vel virtutem, quia sine his perfectus esse non potest;* ergo iuxta D. Thomam actus virtutis debetur humanæ naturæ. Sed hoc nimis probare videtur: probat enim deberi humanæ naturæ, non solum aliquem actum virtutis, sed omnes, sine quibus homo perfectus esse non potest; atque adeo quod auxilium efficax ad omnes specialis gratia non sit. Est ergo intelligendus D. Thomas de virtute physica, non de virtute morali, aut actu virtuoso: si autem de hac intelligatur interpretandus est de debito physico orto ex physica inclinatione ad virtutem; imperfecta tamen, & implicata pluribus impedimentis, quibus attentis, sine speciali gratia haberi non potest terminus inclinationis, non obstante debito physico.

85 Melius colligitur ex D. Thoma in presenti art. 1. & in 2. dist. 28. quest. 1. art. 1. ubi docet, quod ad aliquod bonum proportionatum non indiget homo nisi auxilio Dei exacto ex conceptu creaturæ, & dependentiæ in operando ab ipso; quod est auxilium debitum ex vi generalis providentiæ. Docet insuper indigere auxilio, hoc est, voluntate divina dandi actum, ut supra ponderavimus: at hoc

hoc exigitur ex conceptu creaturæ; ergo auxilium à D. Thoma desideratum, solum est auxilium generale debitum ex vi generalis providentiæ. Docet insuper in hoc art. 2. quod sicut homo infirmus, licet non possit ad omnia opera hominis sani; potest tamen ad aliquod facile, & ad illud habet expeditionem: pariter homo lapsus, quamvis non possit ad omne opus hominis sani, & integri; potest tamen ad aliquod facile: ex quo docere videtur, quod sicut homo infirmus sic est potens ad aliquod opus facile, quod possit illud efficere solo auxilio generali; pariter homo lapsus.

86 Contra hanc doctrinam arguitur primo ex D. Thoma 2. 2. q. 136. art. 3. ad 2. *Ad secundum dicendum, quod bonum politicæ virtutis commensuratum est nature humane, & idè absque auxilio gratiæ gratum facientis potest voluptas humana in illud tendere; sed non absque auxilio gratiæ Dei, &c.* ubi clarè docet D. Thomas sine auxilio gratiæ Dei non posse hominem in bonum sibi proportionatum: at per auxilium gratiæ Dei non intelligitur auxilium generale; quod nunquam appellatur auxilium gratiæ Dei; ergo requirit D. Thomas auxilium speciale. Secundum testimonium desumitur ex quæst. 14. de Veritate, art. 14. in fine corporis, illis verbis: *Vnde si gratiam Dei velimus dicere, non aliquod donum habituale, sed ipsam misericordiam Dei, per quam motum mentis operatur, & exteriora ordinat ad hominum salutem; sic nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei.* Sed communiter loquentes utuntur nomine gratiæ pro aliquo dono iustificante. Tertium desumitur ex 2. dist. 28. art. 1. ad 1. & ad 5. ubi sic habet: *Ad quintum dicendum, quod bonum opus dicitur dupliciter: vel opus, quod est à virtute procedens, ea informatum, & hoc opus bonum naturalem perfectionem rationis excedit: Tunc sic; at omnis actus bonus est actus virtutis; ergo omnis actus bonus excedit perfectionem rationis; atque adeo, sine speciali gratia elici non potest.*

87 Sed hæc facile solvuntur: Ad primum dicendum, quod per gratiam Dei solum significat D. Thomas concursum generalem ad bonum, qui gratia dicitur, quia à Deo liberaliter donatur, & supposita sufficientia multoties negatur; quæ gratia efficax, ut supra vidimus, ne-

gabatur à Pelagio, illamque nobis PP. tradiderunt; in qua neganda defecisset Pelagium docet D. Thomas in 2. dist. 28. citata art. 2. Vel dicendum ibi esse sermonem de opere eximio virtutis, & valde difficili, quale est sustinere plura mala pro bono virtutis naturalis: loquitur enim D. Thomas de Gentilibus, qui plura mala passi sunt propter bonum patriæ, aut ne aliquid inhonestum facerent; ad quod necessariam esse specialem gratiam intra ordinem naturæ non negamus.

Aliqui tertiam addunt explanationem, scilicet, loqui D. Thomam de opere virtuoso, quod virtute fit, seu ex virtute procedit, & ab illa informatur; quod excedit facultatem rationis, ut docet D. Thomas in ultimo testimonio, & ad quod necessaria est specialis gratia: ceterum quamvis verum sit, quod ad actum virtuosum virtute informatum necessaria sit gratia specialis; tamen D. Thomas non loquebatur de illo; sed de actu bono patientiæ, qui à pluribus Gentilibus elicitus est, in quibus virtutes non erant, saltem quoad statum virtutis; & consequenter non erat actus à virtute procedens, & illa informatus; atque adeo si D. Thomas gratiam specialem requirit, non solum illam exigit ad actum virtuosum; sed etiam ad actum, qui à virtute non fit. Vbi iterum notandum est D. Thomam actum bonum moralem appellare actum politicæ virtutis; quia licet bonus sit, ut potè ad quem requiritur gratia; ex se tamen ad vitam æternam non conducit.

88 Ad secundum responderetur loqui D. Thomam de concursu generali, qui gratia Dei dicitur ratione sæpè dicta; & constat, quia ibi distinguit inter bonum proportionatum naturæ, & bonum supernaturale: primum potest homo per liberum arbitrium; quod probat ex Augustino, & subdit: *Quamvis autem huiusmodi bona possit homo facere sine gratia gratum faciente, non potest ea facere sine Deo: cum nulla res possit in naturalem operationem exire, nisi virtute divina, quia causa secunda non agit, nisi per virtutem cause primæ, ut dicitur in libro de Causis, &c.* Quod constat etiam ex solutione argumentorum, quæ intendebant probare necessitatem gratiæ ad omne opus bonum, quæ sic habet: *Alia vero, quæ sunt in contrarium, patet solutio, quia vel pro-*  
cedunt



*cedunt de bono meritorio, vel ostendunt, quod sine operatione.*

89 Nec obstat, quod gratiam hanc appellet D. Thomas misericordiam: Non, inquam obstat; quia gratia intra ordinem naturæ, & generaliter appellatur etiam misericordia, iuxta illud Psalmi 24. *Omnes viæ Domini misericordia, & veritas;* quod & docetur à D. Thoma 1. p. q. 21. art. 4. Sed dices, quod D. Thomas q. 23. sequenti art. 1. ad 3. docet, quod omnis collatio boni supra debitum eius, quod confertur, ad misericordiam pertinet; ergo ut sit misericordia, necessarium est, quod sit gratia supra debitum, & consequenter gratia specialis. Respondetur, quod licet ibi doceat bonum collatum supra debitum esse misericordiam, quantumvis miseria non præcesserit, quale est bonum prædestinationis respectu Angelorum, in quibus non præcessit peccatum; non tamen negavit esse misericordiam, etiam si supra debitum non sit, ut constat ex quæst. 21. citata: præcipue, quia ibi D. Thomas vocat donum supra debitum, quod naturaliter sine læsione iuris negari potest: gratia autem generalis, sic liberaliter confertur à Deo, quod potest ab ipso negari, ut multoties negatur; atque adeo misericorditer confertur.

91 Ad ultimum respondetur reddendo integra verba D. Thomæ contra nos adducta: *Ad quintum dicendum, quod bonum opus dicitur dupliciter: vel opus, quod est à virtute procedens ea informatum; & hoc opus bonum naturalem perfectionem rationis excedit, siue sit virtus acquisita, siue infusa: Unde talis actus non elicitur à potentia, nisi per habitum virtutis perfectæ; est autem aliud bonum opus, etiam virtutem antecedens, quod virtutem acquisitam causat, & ad infusam disponit, ut patet in eo, qui iuste operatur, non sicut iniustus, qui indelectabiliter; & talis operatio naturalem perfectionem rationis non excedit; quia tota rectitudo huius operis est secundum regulam rationis, in qua sunt principia iuris, quibus opus bonum regulatur; nisi forte secundum quod quælibet operatio excedit potentiam, sicut complementum eius: Vbi D. Thomas concedit actum bonum præcedentem virtutem, qui non excedit facultatem rationis; atque adeo ex eo quod actus à virtute procedens excedat facultatem rationis, & requirat gratiam, non sequitur non posse hominem sine gratia spe-*

ciali elicere actum bonum præcedentem virtutem; ut expresse docetur à D. Thoma etiam in solutione ad primum, illis verbis: *Dona autem gratuita proprie dicuntur, quæ naturalibus superaddita sunt, siue quibus homo multa bona facere potest, quamvis non meritoria; nihil tamen boni potest facere sine gratia Dei, secundum quod intelligitur gratia ipse Deus gratis dans, eo quod ipse est principium omnis doni, non tantum in hominibus; sed etiam in alijs creaturis: Vbi ad bona aliqua solum exigit gratiam generalem requisitam ex dependentia creaturæ, quæ nihil boni potest habere nisi à Deo: ubi in vitroque ordine, naturali, & supernaturali explicat illud: Sine me nihil potestis facere; & illud: Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis: ex quo nos desumpsimus explicationem adductam §. antecedenti.*

92 Sed quamvis hæc manifesta sint in D. Thoma, contra ita obijcies primo: nam in primo testimonio loquitur D. Thomas de actu difficili patientiæ, ut fatemur: sed ad actum difficilem patientiæ non sufficit gratia generalis; sed requiritur specialis, ut etiam fatemur; ergo D. Thomas requirens gratiam Dei ad illius elicentiam gratiam specialem exigit, quæ reverà requisita est; & consequenter explicandus est de gratia speciali intra ordinem naturæ, non de gratia generali, ut nos fecimus in prima solutione.

Secundo contra doctrinam in secundo testimonio adductam obijcies: nam actus à virtute elicited, & illa informatus sit delectabiliter, ut docet D. Thomas; actus autem præcedens virtutem, licet sit eiusdem rationis, indelectabiliter sit, & consequenter maiorem habet difficultatem homo ad elicendum actum bonum præcedentem virtutem, quam ad actum ex illa elicited, & illa informatum; ergo potiori titulo indiget homo gratia speciali ad elicendum actum præcedentem, quam ad actum ex virtute elicited: ex difficultate enim ad actum gratia generalis sit indebita, & specialis; & consequenter si concedimus gratiam necessariam specialem ad actum ex virtute elicited, pariter ad actum præcedentem virtutem; & consequenter ad omnem actum bonum.

Tertio difficultatem ingerunt verba illa D. Thomae in solutione ad quintum: *Est autem aliud bonum opus, etiam virtutem antecedens, quod virtutem acquisitam causat, & ad infusam disponit*: ubi de actu bono naturali, qui causat virtutem acquisitam affirmat ad infusam disponere: verum ergo est, omnem actum bonum naturalem ad salutem conducere, quod supra negabamus contra Uazquez: imò cum ad talem actum, non requirat D. Thomas nisi gratiam generalem, ut diximus; videtur dicendum, quod ad actum salutarem non est necessaria gratia à concursu generali distincta: quod admitti non potest.

93 Ad primum concessa majori, & minori, neganda est consequentia: Nam D. Thomas, ibi solum docet esse requisitum auxilium gratiae Dei naturale, & non requirit gratiam supernaturalem; quod patet ex verbis illis sequentibus: *Sed bonum gratiae, & supernaturale*; unde *in illud non potest tendere homo per virtutem suae naturae*; unde non est similis ratio: An autem hoc auxilium naturale, quod necessarium putavit, ut Gentiles actum illum patientiae exercerent, esset speciale intra ordinem naturae? Ibi nec negavit, nec concessit: Quando autem in solutione diximus loqui de auxilio generali, loquuti sumus de auxilio generali non contrapositive ad speciale; sed de generali abstrahenti; quod ad solutionem sufficiebat: ut enim argumentum, quod contra nos fiebat, non convinceret, satis erat D. Thomam, non esse loquutum de gratia speciali determinate intra ordinem naturae; sed solum de gratia generali abstrahenti.

94 Ad secundum respondetur D. Thomam ibi solum docere actum bonum à virtute informatum excedere facultatem naturalem rationis secundum se sumptam: non tamen dixit hominem virtuosum indigere gratia ad illum eliciendum; quia actus virtutis in homine virtuosum, quamvis facultatem naturalem rationis secundum se sumptam excedat, absolute tamen non excedit vim activam in actu primo, quae conflatur ex facultate naturali, & virtute facilitante; atque adeo cum homo virtuosus, expeditior, & facilius sit in actu primo, quam non virtuosus, minus videtur indigere gratia speciali ad actum, quam non virtuosus. Actum autem

virtuosum, seu virtuosè elicitum excedere facultatem rationis, eo est; quia facultas naturalis rationis, non est potens ratione sui ad defectabiliter, & faciliter eliciendum actum bonum, nisi ratione virtutis acquisita, seu infusa, iuxta qualiter actus: itaque in actu virtuosum, & est substantia actus, & est modus facilitatis, vel delectabilitatis, quo fit ab homine virtuosum: substantia actus non excedit facultatem rationis; modus autem excedit, quia virtus superaddita est tota ratio facilitatis, & delectabilitatis.

95 Vel dici potest, excedere facultatem rationis, & hominem etiam virtuosum indigere gratia ad illum eliciendum, quamvis promptior, & facilius sit; quia licet ex suppositione virtutis non minus debeat ipsi auxilium efficax, quam homini non virtuosum; illa tamen suppositio, nimirum virtus, seu facilitas ex virtute, specialis gratia est; virtus enim acquisita non habetur, nisi ex pluribus actibus, quorum collectio, sine gratia speciali esse non potest: id autem, quod absolute non debetur, sed solum ex suppositione gratiae specialis, specialis gratia est: auxilium ergo ad delectabiliter eliciendum actum bonum, non debetur absolute homini virtuosum; sed solum ex suppositione virtutis, quae specialis gratia est: Et utraque solutio componitur asserendo in homine virtuosum elicere aliquem actum bonum, non esse specialem gratiam ex suppositione virtutis; quod in prima solutione docuimus: esse tamen specialem gratiam absolute, quia absolute non debetur auxilium ad actum virtuosum virtute informatum; cum quo rectè componitur excedere, facultatem rationis, ut docet D. Thomas, & iam explicuimus.

96 Ad ultimum posset explicari D. Thomam de dispositione negativa, non positiva: hoc est actum bonum naturalem removeri prohibens, vitando, seu impediendo peccatum, quod positive elogat hominem à salute; & hoc modo non est inconveniens actum bonum naturalem disponere ad virtutem infusam, scilicet removendo prohibens: esset autem inconveniens, si disponderet positive, scilicet, impetrando, vel merendo etiam de congruo virtutem infusam, vel approximando ad illam per aliqualem exigentiam ipsius; hoc autem non docuit D. Thomas, qui sepe impugnat Pelagium in his articulis;



collis: ad actum autem non positivè, sed negativè disponentem ad virtutem infusam, inconveniens non est non requiri gratiam specialem.

97 Sed melius, & magis ad mentem D. Thomæ negandum est, docuisse de actu bono naturali causare virtutem acquisitam, & ad infusam disponentem: cum enim ibi distinguat virtutem acquisitam, & infusam, & actus utriusque, docens esse actum à virtute acquisita elicatum, & illa informatum, & etiam esse actum virtutis infusæ ab illa elicatum, & informatum; pariter distinguit actus præcedentes virtutem, tam acquisitam, quam infusam, de quibus asserit causare virtutem acquisitam, & ad infusam disponentem: cum enim actus virtutis acquisitæ, seu naturalis præcedens virtutem acquisitam causet illam, actus autem virtutis infusæ, sive supernaturalis actus, præcedens virtutem infusam non causet illam, licet ad illam disponat; ut utrumque significaret, dixit, quod actus præcedens virtutem, causet virtutem acquisitam, & ad infusam disponit; quia nimirum si est naturalis, causat virtutem acquisitam; si autem supernaturalis, disponit ad virtutem infusam.

98 Sed dices: de actu præcedente virtutem, de quo asseruerat causare virtutem acquisitam, & ad infusam disponentem, docet immediate, quod talis operatio naturalem perfectionem rationis non excedit: at huiusmodi actus non excedens facultatem rationis solum est actus bonus naturalis; nam supernaturalis, quamvis præcedat virtutem infusam, excedit facultatem rationis; ergo de actu solum naturali docet causare virtutem acquisitam, & ad infusam disponentem.

Respondetur negando D. Thomam asseruisse de actu præcedente virtutem, causante acquisitam, & disponente ad infusam determinate; asseruisse, inquam, non excedere facultatem rationis: sed cum docuisset actum præcedentem virtutem, alium causare virtutem acquisitam, alium ad infusam disponentem, docet actum bonum præcedentem non excedere ex se facultatem rationis; atque adeo posse dari actum bonum non excedentem facultatem rationis, & ad quem sufficiat liberum arbitrium; quod intendebat D. Thomas, & sufficiens erat ad solutionem argumenti, quod intendebat

*Mag. Bolivar, t. 2.*

probare ad nullum actum bonum posse liberum arbitrium sine gratia, quod probatur ex eo quod omnis actus bonus excedit facultatem rationis: ex eo autem quod D. Thomas asserat aliquem actum bonum præcedentem virtutem non excedere facultatem rationis, seu actum præcedentem ex se non excedere, solvit argumentum, & ex quo non inferitur non dari aliquem actum præcedentem virtutem, qui excedat facultatem rationis; sed solum dari aliquem, qui non excedat.

Differentia ergo constituta à D. Thoma inter actum præcedentem virtutem, & à virtute elicatum, ea est; quod omnis actus à virtute elicatus, & ea informatus excedit facultatem naturalem rationis; quod verificatur etiam de actu naturali, qui excedit quoad modum, ut iam explicuimus; non autem omnis actus præcedens virtutem excedit facultatem rationis, nimirum naturalis: ex quo rectè inferitur, ad aliquem actum bonum sufficere liberum arbitrium; cuius oppositum intendebat argumentum.

99 Secundo arguitur: homo est indifferens ad has, & illas cogitationes; ergo non est illi debitum, quod res universi sic dispositæ sint, quod potius oriantur cogitationes congruæ, quam incongruæ; & consequenter, quod sic res sint dispositæ à Deo, ut oriantur efficaces, seu congruæ cogitationes, specialis gratia est. Et confirmatur; quia Deus potuit res universi sic disponere, ut nullæ cogitationes congruæ orirentur; ergo sic res disponere ut oriantur, specialis gratia est, quæ saltem consistit in Dei extrinseca protectione indebita naturæ. Confirmatur secundo: debito naturæ sit satis per hoc, quod res sic disponantur, quod oriantur cogitationes sufficientes ad bonum; ipsa enim solum petit constitui libera in actu primo: quod præstat per cogitationes sufficientes incongruas; ergo sic res à Deo esse dispositas, ut oriantur cogitationes congruæ, est supra debitum naturæ, & consequenter gratia specialis.

Concesso antecedenti, distinguendum est consequens; non est debitum, quod semper oriantur cogitationes congruæ, concedo consequentiam; quod aliquando oriantur, nego consequentiam: quia indiff.

Q

indiff.



Indifferentia naturæ ad cogitationes congruas, & incongruas solum probat, quod non semper debeantur congruæ; non tamen tollit, quod aliquando, & in aliquo individuo debeantur, sed potius petit oppositum; providentia enim connaturalis naturæ sic indifferentis in pluribus individuis, & in pluribus occasionibus ea est; ut aliquando excitentur cogitationes congruæ; & aliquando incongruæ: & ut supra afferebamus, esset monitruosum, quod naturæ indifferenti ad bonum, & malum, & inclinatur determinatè ad bonum in tot individuis, & occasionibus, nunquam conferretur cogitatio congrua ad bonum. Ad primam confirmationem distinguendum est antecedens, potuit de potentia absoluta, concedo antecedens; attendita providentia connaturali erga naturam humanam, nego antecedens; & neganda est consequentia; solum enim inferitur potuisse Deum donum cogitationis congruæ negare: ex quo nullatenus inferitur esse specialem gratiam, non contentam in dono creationis, aut in generali providentia naturæ humanæ connaturali. Ad secundam negandum est antecedens: naturæ enim non solum debetur sufficientia ad bonum, & malum; sed quod in aliquo individuo ipsi conferatur cogitatio congrua, & oppositum esset monitruosum.

100 Sed dices: homo per peccatum meruit privari omni cogitatione congrua; ergo quod sic ordo universi dispositus sit, quod aliquando excitetur cogitatio congrua, specialis gratia est. Antecedens probatur; nam meruit annihilari; ergo potiori titulo meruit privari omni cogitatione congrua. Hoc antecedens constat; quia homo per peccatum factus est indignus, ut à Deo conservetur, qui acquisivit ius ad illum puniendum reducendo ipsum in nihilum; meruit ergo anihilationem. Et confirmatur: homo per peccatum factus est dignus, quod à Deo sic puniatur, quod licet illum conservet; res tamen sic disponat, ut nunquam excitetur cogitatio congrua ad bonum; ergo quod sic non puniat, specialis gratia est: qua ratione est specialis gratia, quod Deus hominem peccatorem dignum, ut statim post peccatum mittatur in infernum, non sic illum puniat. Confirmatur secundo: esto debeatur naturæ in aliquo individuo cogitatio con-

grua ad bonum ex suppositione conservationis naturæ; si tamen hæc conservatio est specialis gratia, cogitatio congrua, solum debita ex suppositione conservationis, specialis gratia est: sed conservatio naturæ post peccatum specialis gratia est; ergo cogitatio congrua solum debita ex suppositione conservationis specialis gratia est. Maior, & minor sunt probandæ; & maior constat; nam id quod absolute indebitum est, & solum debetur ex suppositione omnino gratiosa, absolute specialis gratia est, & indebitum. Minor etiam probatur ut supra; nam fuit specialis gratia, & omnino indebita, quod Deus hominem peccantem non annihilaret; conservatio ergo specialis gratia fuit.

Respondetur distinguendo antecedens, meruit quoad sufficientiam, concedo antecedens; quoad efficaciam, nego antecedens; & neganda est consequentia; quia sicut meruit annihilari, & tamen conservatio naturæ specialis gratia non est; pariter etiam si meruerit carere congrua cogitatione, potest cogitatio congrua specialis gratia non esse: Et instatur evidenter argumentum in cogitatione sufficienti, in cogitatione congrua ad actum indifferentem, & in cognitione speculativa alicuius veritatis, quorum neutrum specialis gratia est: & tamen his omnibus meruit privari per peccatum.

101 Hæc solutio, quæ à doctissimis traditur, nisi amplius explicetur, non videtur sufficiens: etenim argumentum intendit probare omnia recensita ad specialem gratiam pertinere, & convinci videtur argumento facto: non enim ex eo, quod solum meruit homo quoad sufficientiam his carere, non verò efficaciam inferri potest non esse specialem gratiam; nam non meruisse hominem quoad efficaciam his carere, solum denotat Deum noluisse his donis hominem privare, quamvis per peccatum factus sit indignus illis, & quamvis Deus habuerit ius ad hominem puniendum privando illum huiusmodi donis: at hoc ipsum specialis gratia est, & misericordia divina, quæ in Scriptura, & Patribus maxime commendatur; nimirum, quod Deus graviter offensus à creatura, quam condidit, non obstante eius indignitate, hæc, & alia dona illi misericorditer conferat.

Dicen-



102 Dicendum ergo est, hominem per peccatum factum esse indignum omni beneficio divino: & licet in natura etiam post peccatum maneat aliqualis inclinatio, licet diminuta ad aliqua ex his bonis; tamen per peccatum factus est indignus, ut Deus inclinationi naturæ satisfaciatur; atque adeo fatendum est conservatione, liberum arbitrium, sufficientiam ad bonum, & cogitatione congruam, esse indebita homini peccatori, cui potius debebatur earentia illorum; utpote, quia ratione peccati exigebat carere non solum bonis indebitis; sed bonis etiā aliis debitis. Collatio ergo horum bonorum est supra debitum hominis omnibus attentis, & specialis gratia: quod in nostra conclusione non negamus; sed solum asserimus, quod non attendita indignitate peccati, iuxta generalem providentiam debita est conservatio naturæ in pluribus individuis sibi succedentibus, & hac supposita, & non habito respectu ad indignitatem peccati, sed solum attendita exigentia naturæ, sine speciali gratia potest homo elicere aliquod bonum opus, & quod cogitatio congrua ad illud eliciendum non est supra exigentiam naturæ secundum se. Supposito ergo quod Deus nolit privatione horum bonorum punire peccatorem; naturam semel creatam conservare per successionem individuorum, illisque conferre liberum arbitrium, cogitationem sufficientem, & aliquando congruam, non est specialis gratia: & ratio horum est; quia supposito, quod ad illa conferenda non obstat indignitas, & demeritum peccati, sicut ex misericordia, & gratia Dei non obest; omnia hæc debentur naturæ modo explicato; sicque intelligenda est solutio tradita, scilicet, hominem per peccatum meruisse quoad sufficientiam his bonis carere; non verò quoad efficaciam: quod quidem gratia specialis est Dei; quia semel supposita, & attendita præcisè exigentia naturæ, omnia hæc conferuntur ex generali providentia.

103 Tertio arguitur, & instatur contra dicta: indifferenti non debetur determinatio ad unam partem suæ indifferentiæ; ergo naturæ indifferenti ad bonum, & malum, non debetur determinatio ad bonum, seu congrua cogitatio ad illud. Antecedens probatur; nam indifferentis, non magis petit unum extremum suæ indifferentiæ, quam aliud;

aliis indifferentis non esset; ergo non magis debetur determinatio ad unum extremum, quam ad aliud. Secundò: quia si deberetur determinatio ad unum, potius quam ad alterum, non posset sine iniuria negari: at multoties negatur cogitatio sine iniuria; ergo idem, quod prius. Tertio: ex duobus æqualiter indifferentibus ad bonum, & malum, si unus bene operetur, & alter non; non bene operanti, cui non confertur cogitatio congrua, non fit iniuria; ergo bene operanti, cui conceditur fit gratia. Antecedens est certum, & consequentia probatur; quia non magis debetur uni, quam alteri determinatio ad bonum, seu congrua cogitatio: sed cui sine iniuria negatur, non debetur; ergo nec bene operanti, cui conceditur; & consequenter illi supra debitum confertur, atque adeo specialis gratia est.

104 Respondetur distinguendo antecedens: indifferenti indifferentia libertatis, determinato tamen per inclinationem ad unum, potius quam ad aliud, nego antecedens; si sit indifferentis æqualiter indifferentia libertatis, & inclinationis, admitto antecedens, & nego consequentiam: nam licet homo sit indifferentis indifferentia libertatis ad bonum, & malum; est tamen per inclinationem determinatus ad bonum, ut supra dicebamus. Vel dicendum, quod indifferenti ut tali, si sapius sit indifferentis, debetur, quod non semper ad unum extremum determinetur; sed quod aliquando ad unum, aliquando ad alterum: unde homini pluries æqualiter indifferenti ad bonum, & malum, debetur quod non semper perimitur malum; sed quod aliquando determinetur ad bonum. Ad secundam probationem distinguendum est antecedens: si esset semper debita, & in omni individuo, concedo antecedens; si non sit debita pro semper, nec in omni individuo, sed aliquando, & in aliquo individuo, nego antecedens, & neganda est consequentia: itaque naturæ non semper, & in omni individuo debetur cogitatio congrua ad bonum; sed aliquando, & in aliquo individuo: unde multoties sine iniuria negatur.

105 Ad tertiam concessa antecedenti, distinguendum est consequens: si gratia supra debitum naturæ in aliquo individuo, & in aliqua occasione, nego

consequentiam; supra debitum illius individui præ alio, concedo consequentiam: ex quo non inferitur esse absolutè specialem gratiam non contentam in dono creationis, sicut bonum ingenium, bona indoles, & similia; licet enim cui bonum ingenium negatur, non fiat iniuria, & individuo, cui conceditur, fiat specialis gratia præ alio: hæc tamen gratia continetur in dono creationis; quia licet naturæ non debeatur bonum ingenium in omnibus individuis, nec alicui determinatè; debetur tamen alicui vagè; & propterea ad generalem providentiam spectat, quod aliqui homines præstent ingenio; nec esset omninò integrum donum creationis, si inter tot homines nullus haberet excellens ingenium: quo sensu, si nulli concederetur cogitatio congrua ad bonum, non esset integrum donum creationis; quamvis salvaretur quoad substantiam, & essentiam illius.

106 Sed dices: si deberetur naturæ in aliquo saltem individuo cogitatio congrua, non posset Deus etiam de potentia absoluta negare congruam cogitationem omni individuo, & in omni occasione, sed Deus potest negare omni individuo, & in omni occasione cogitationem congruam; ergo nõ debetur naturæ in aliquo individuo. Minor videtur certa: nam Deus, utpotè Supremus Dominus, potest naturam omni beneficio ab ipso conferendo privare. Maior autem probatur; si Deus negaret cogitationem congruam debitam, ipsi tribueretur peccatum consequutum infallibilitèr ex tali negatione: quia enim Angelo in primo instanti debetur cogitatio congrua, seu auxilium efficax ad vitandum peccatum, si Deus illud Angelo negaret in primo instanti, ipsi tribueretur peccatum, ut communiter docent Thomistæ: sed impossibile est, quod Deo tribuatur peccatum; ergo impossibile esset omninò, quod Deus negaret cogitationem congruam, si esset debita naturæ in aliquo individuo.

107 Respondetur distinguendo maiorem, si deberetur debito supponente in omni individuo, & omni occasione indifferentiam, & sufficientiam ad peccatum, & vitandum peccatum, nego maiorem; debito non supponente hanc indifferentiam, omitto maiorem; & concessa minori, neganda est

consequentia: & ad probationem maioris distinguenda est maior, si esset debita debito non supponente indifferentiam, concedo maiorem; debito supponente indifferentiam, nego maiorem; & distinguenda est minor eodem modo. Ad probationem autem subiunctam dicendum est, Angelo in primo instanti debitum esse auxilium ad vitandum peccatum, quod quidem debitum, & vitatio, non supponit in illo potentiam ad peccandum pro illo instanti: cuius oppositum in nostro casu contingit.

Et ut hoc explicemus, supponendum est quod quoties homo, vel Angelus est indifferens ad bonum, & malum, potens in actu primo eligere quod maluerit, potest etiam Deus omninò liberè velle, & facere, quod eliciat actum bonum, aut velle permittere peccatum: est enim implicatorium, quod creatura sit potens eligere quod maluerit, & quod Deus non possit facere, vel permittere, quod eligat vnum præ alio: quod manifestum est ex eo, quod si creatura potest elicere actum bonum, est possibile, quod eliciat illum: sed quidquid est possibile, potest Deus facere; ergo potest facere, quod creatura eliciat actum bonum. Similiter si creatura potens est peccare, possibile est ipsam peccare: sed Deus potest permittere creaturæ quodlibet peccatum ipsi possibile; ergo potest ipsi permittere peccatum: alias daretur aliquod possibile subterfugiens omnipotentiam Dei; quod absurdissimum est. Insuper creatura haberet magis in sua potestate proprium actum, quam Deus: cum ipsa posset eligere quem vellet, & vnum præ alio; Deus autem non posset facere ipsam eligere vnum præ alio.

Hinc fit, quod si Angelus in primo instanti esset potens peccare, posset Deus illi permittere peccatum, & negare auxilium efficax ad illud vitandum; & quamvis ipse Angelus haberet inclinationem, & aliqualem exigentiam auxilij efficacis, Deus ut Supremus Dominus talis exigentiæ, seu inclinationis, posset illud negari absque eo quod ipsi tribueretur peccatum: de facto tamen si Angelus peccaret in primo instanti, Deo tribueretur peccatum; non quia ipsi posset peccare permetteret peccatum negando auxilium efficax ad illud vitandum; sed quia ipsa potentia peccandi esset a Deo



Deo, cui proinde tribueretur peccatum: in nostro autem casu debitum, quod in natura concedimus ad auxilium efficax, supponit in ipsa indifferentiam ad peccandum; & hoc debitum pertinet ad suavem Dei providentiam, ad quam spectare videtur, quod natura in tot occasionibus, & individuis sufficienti ad bonum, det illi aliquando auxilium efficax: cum autem hoc debitum subdatur omnipotentie Dei, & supponat indifferentiam in natura ad peccandum; potest Deus de potentia absoluta negare illi auxilium efficax ad vitandum peccatum.

108 Quarto arguitur: homo ex vi iustificationis, & donorum illam consequentium, accipit potentiam expeditam ad aliquando bene supernaturaliter operandum: & tamen auxilium efficax ad bene operandum supernaturaliter semper est specialis gratia; ergo ex eo, quod ex vi doni creationis accipiat homo potentiam expeditam ad aliquando bene operandum naturaliter, non sequitur, quod auxilium efficax, non sit specialis gratia. Et confirmatur: homo in statu innocentie habuit potentiam expeditam, & facilem in actu primo ad perseverandum, vel saltem ad bene operandum per longum tempus sine admixtione peccati: & tamen auxilium efficax ad perseverandum, seu ad bene operandum per longum tempus esset specialis gratia, qualis foret Adamum perseverasse absque peccato, & per longum tempus bene operatum fuisse; ergo ex eo quod homo habeat potentiam expeditam in actu primo ad aliquando bene operandum, non inferitur auxilium efficax, non esse specialem gratiam. Confirmatur secundo: homo iustus ex vi auxiliorum, quae ipsi debentur, & conferuntur ex vi iustificationis, habet potentiam expeditam ad adimplendam totam legem naturae, & etiam gratiae collectivae: & tamen auxilium ad adimplendam totam legem est specialis gratia; ergo potentia expedita in actu primo ad actum, non arguit auxilium efficax ad illum non esse specialem gratiam.

109 Tandem confirmatur: ex vi providentiae generalis supernaturalis, accipit homo potentiam expeditam ad consequendam salutem: & tamen auxilia efficacia, quibus homo pervenit ad salutem, non debentur naturae etiam elevatae ad finem supernaturalem in aliquo individuo; ergo ex eo, quod ex vi creationis accipiat homo potentiam expeditam ad bene operan-

dum, non inferitur deberi naturae in aliquo individuo auxilium efficax ad aliquando bene operandum. Maior constat; quia si ex vi generalis providentiae, non acciperet homo potentiam expeditam ad consequendam salutem, illam non consequi, non esset eius culpa, nec homini imputaretur. Minor autem probatur: tum, quia auxilia efficacia ad consequendum salutem connectuntur cum perseverantia, & praedestinatione: sed nec perseverantia, nec praedestinatio debetur naturae ex vi providentiae generalis supernaturalis in aliquo individuo; ergo nec auxilia efficacia ad consequendam salutem. Tum; quia si auxilia efficacia ad consequendam salutem deberentur naturae elevatae, saltem in aliquo individuo, non esset specialis gratia intra ordinem supernaturalem: sed hoc est falsum; alias perseverantia, & praedestinatio non essent specialis gratia, intra ordinem supernaturalem; ergo.

110 Respondetur admissa maiori, distinguendo minorem: auxilium efficax ad aliquando bene supernaturaliter operandum est specialis gratia absolute, concedo minorem; reduplicato statu iustificationis, & comparative ad illum, nego minorem; & neganda est consequentia. Vel aliter: est specialis gratia intra ordinem supernaturalem, nego minorem; specialis absolute, concedo minorem; & neganda est consequentia. Ad primam confirmationem distinguo maiorem: habuit expeditam potentiam ad perseverandum, & bene operandum per longum tempus, per se primo, nego maiorem; ad bene operandum aliquando, per se primo, & secundo ad perseverandum, & bene operandum per longum tempus, concedo maiorem; & concessa minori, neganda est consequentia: nec nos intulimus ex potentia expedita praecise, quod auxilium efficax non sit specialis gratia; sed ex illa comparative ad id, quod primo, & per se respicit, quod est bene operari; si enim nunquam bene operaretur, esset frustranea eius inclinatio; secus autem etiam si non perseveraret, & etiam si non operetur continuatim per longum tempus, dum tamen aliquando bene operetur. Sic Illustrissimus Godoy.

111 Sed difficilis redditur solutio ex eo, quod inclinatio primo, & per se est ad beatitudinem, quae non adipiscitur,

tur, nisi perseverando, & per longum tempus bene continuatè operando; atque adeo nisi perseveret, & continuatè bene operetur, privabitur homo primario termino inclinationis, nimirum beatitudine; & consequenter, nè privetur homo primario termino inclinationis, & frustretur inclinatio, debitum erit auxilium efficax ad perseverandum; si semel conceditur expedita potentia: sed de hoc, infra redibit sermo. Pro nunc argumento respondetur explicando solutionem traditam: nos ergo non intulimus ex expedita potentia ad actum, debitum esse auxilium efficax ad illud, nisi addendo, quod in pluribus individuis, & in pluribus occasionibus natura humana ex vi doni creationis habet expeditam potentiam, & facilem ad bonum cum inclinatione ad illud; ex quo intulimus deberi aliquando auxilium efficax, & oppositum esse monstruosum; in statu autem innocentiae ex eodem principio inferimus, esse specialem gratiam auxilium ad perseverandum per longum tempus continuum, nimirum, quia homini in pluribus occasionibus indifferenti ad bonum, & malum, est specialis gratia, quod semper determinetur ad bonum; cum connaturale videatur sic indifferenti non semper ad unum extremum determinari: sicque intelligimus doctrinam Sapientissimi Magistri.

112 Ad secundam confirmationem, eodem modo respondet Illustrissimus Magister; nimirum in homine iusto potentiam expeditam non esse primo, & per se ad totam collectionem; sed secundario ad illam, & primario ad bonum supernaturale ut sic: quod explicandum est, ut supra, nimirum, in homine iusto esse potentiam expeditam ad totam collectionem; ceterum homini in tot occasionibus indifferenti ad bonum, & malum, non deberi semper determinari ad bonum: videtur enim homini sic indifferenti connaturale, aliquando permitti malum; ac proinde semper determinari ad bonum est gratia specialis: & eadem ratione, ut diximus, indifferenti in tot occasionibus ad bonum, & malum debetur, quod non semper permittatur malum; sed quod aliquando determinetur ad bonum, & propterea auxilium ad aliquando bene supernaturaliter operandum non est specialis gratia in linea iustificationis; sed in ipsa iustificatione contenta, illamque integrans.

113 Hæc diximus, admittendo in homine iustificato, esse potentiam expeditam ad totam collectionem; hoc est admittendo potentiam physicam, & moralem, iuxta sensum Illustris. Godoy: postea tamen dicturi sumus in homine iustificato, non esse potentiam moraliter expeditam ad totam collectionem, seu ad bene operandum per longum tempus: nec ut homini imputetur peccatum; necessaria est huiusmodi potentia, sed sufficit potentia physica, sicut sufficit in gravi tentatione, ad quam vincendam, solum est potentia physica, non moralis; & tamen homini graviter tentato imputatur tentationi succumbere.

In homine autem iustificato non esse potentiam expeditam moraliter ad totam collectionem, seu ad bene operandum supernaturaliter, aut naturaliter, per longum tempus, probandum est infra ex rebellionem appetitus, ex qua probavit D. Thomas impotentiam ad totam collectionem: & quidem si homo iustus est impotens moraliter ad vincendam gravem tentationem; potiori titulo censendus est moraliter impotens ad totam legem; præcipue, quia in tota lege victoria gravis tentationis includitur: ex potentia autem physica non expedita moraliter non inferitur à nobis debitum esse auxilium efficax; sed ex potentia moraliter expedita: & eodem modo respondendum est ad tertiam confirmationem.

114 Pro complemento doctrinæ notandum duximus, vobis nos fuisse in hac disputatione nomine *cogitationis congruæ*, ut morem Recentiorum gereremus, qui eisdem terminis, atque Vazquez utuntur, contra quem principaliter hæc disputatio procedit: Vazquez ergo auxilium efficax appellat cogitationem congruam, & inefficax incongruam, & non omnino incongruam; cum apud PP. hæc nomina aliquando inveniuntur: In nostris autem principiis, sic explicanda sunt, & intelligenda hæc nomina, ut æquivocatio vitetur: cogitatio ergo, non est congrua ex se, aliàs conduceretur cum actu; & cum se teneat ex parte actus primi, non facile cum illa salvaretur libertas: præcipue, quia cogitatio incongrua cum det sufficientiam ad actum potest coniungi cum illo; licet de facto, quia incongrua est, coniuncta sit cum ommissione actus: est ergo omnis cogitatio requisita ad actum liberum indiffe-



115 Tandem notare placet, quod P. Oviedo, tract. 7. contro. 3. puncto 1. precipue num. 33. probare intendit Pelagium concessisse gratiam, quam requirit Vazquez ad actum bonum naturalem, quem salutarem appellat; quia, scilicet, Pelagius concessit cogitationem congruam, hoc est, coniunctam cum actu: quod probat ex Prospero, epistola ad Rufinum, & contra Collatorem, cap. 4. & 30. ex Orosio in suo Dialogo circa medium, & nos supra latè probavimus: concedit, etiam Deum aliter potuisse disponere res, ita ut non orirentur cogitationes congruæ, quæ de facto oriuntur: insuper agnoscit maius beneficium, quam si aliter disponderentur res: hoc tamen beneficium non excedere donum creationis, & concessum esse à Pelagio: ex quo infert, & benè, ad actum salutarem aliam gratiam esse necessariam iuxta PP. præter illam, quam requirit P. Vazquez, quâ concedebat Pelagius: ex quo discursu Recentiorum deduci videtur, ad actum bonum naturalem aliam gratiam esse necessariam distinctam ab illa, quam Recentiores concedunt, & non negabat Pelagius; ipsi enim solum concedunt cogitationem congruam, congruitate desumpta ab actu, quam Pelagius non negabat iuxta ipsos: etenim iuxta Recentiores, PP. ad actum bonum naturalem requirebant gratiam, quam negabat Pelagius, & nos supra probavimus: fateri ergo re-

[illegible]

*Utrum homo possit diligere Deum amore naturali sine speciali gratia?*

S. I.

**S**UPPONENDUM Est in hac difficultate, dari amorem naturalem Dei respicientem Deum vt authorem naturæ distinctum ab amore supernaturali Dei, vt authoris gratiæ, & beatitudinis: sicut enim dantur actus boni naturales virtutum acquisitarum, qui erga media versantur, distincti ab actibus supernaturalibus virtutum, qui etiam erga media versantur; pariter erga finem vltimum, potest dari actus amoris naturalis Dei authoris naturæ, & actus supernaturalis erga eundem Deum Authorem supernaturalem: & licet aliqui ex Antiquis docuerint actus istos distinguere solum quoad modum, quod aliquando videtur insinuare D. Thomas; iam communis Theologorum sententia docet distinguere quoad substantiam, dilectionemque charitatis esse entitative supernaturalem, & D. Thomam solum vel le actus versari circa idem obiectum materiale; propter quod aliquandò insinuat, nō distinguere quoad substantiam, sed quoad modum.

Deinde supponendum est ad amo-  
rem charitatis supernaturalis necessariam  
esse specialem gratiam: cum enim sit su-  
pernaturalis quoad substantiam, vel sal-  
tem

tim quoad modum; ad eius elicentiam homo est impotens viribus proprijs, indigetque gratia supernaturali: quod docetur à Tridentino sessione 6. canone 3.

2. Amor autem naturalis, de quo disputatio nostra procedit, est duplex; alius efficax, alius inefficax: inefficax est simplex complacentia in bonitate divina secundum se, seu amor conditi-  
natus, qui & velleitas appellari solet; ex vi huius actus, non amatur Deus super omnia; sed potest componi cum peccato mortali. Amor autem efficax est duplex, alter efficax efficacia completa, quo diligitur Deus super omnia, & qui subordinat Deo omnia, impotens componi cum peccato mortali: alter efficax efficacia incompleta, subordinans Deo omnia subordinabilia pro tunc; non autem omnia absolute ordinabilia. Amor efficax efficacia completa etiam est duplex: alter de se sufficiens ad imperandam totam legem; pravo tamen tempore durans; propter quod amor iste vocatur ab aliquibus efficax affective, non effective: alius autem sic est efficax, ut non solum sit sufficiens ad imperandam totam legem, & impossibile cum peccato mortali; sed est diu perseverans, & diu imperans, & exequens adimplerionem totius legis.

Deinde supponendum est, ad amorem Dei inefficacem, qui est simplex complacentia in ipso, seu velleitas, non requiri specialem gratiam; nam ad huiusmodi actum est homo sufficiens in actu primo, tam phisice, quam moraliter: cum enim actus iste non includat, nec imperet observantiam totius legis, & in illum valde propendat natura; non est ratio, quare ad eius elicentiam specialis gratia requiratur, sicut non requiritur ad alios actus bonos faciles: an autem ad actum efficacem efficacia incompleta requiratur specialis gratia? Caietanus in presenti negative respondet: & quidem si efficacia solum sit ad ordinandum, & imperandum pauca, & facilia; dicendum videtur, non requiri specialem gratiam: quid autem dicendum sit, si eius efficacia, licet non extendatur ad omnia ordinabilia in Deum, extendatur tamen ad plura, ex infra dicendis constabit.

3. Prima sententia docet posse hominem in statu integritatis, in statu naturæ puræ, & in statu lapsus, diligere Deum authorem naturæ super omnia abs-

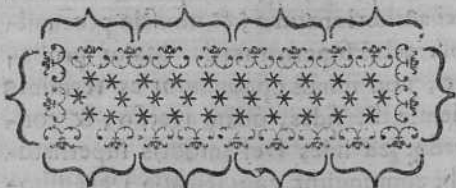
que speciali gratia. Hanc defendit Scotus in 1. dist. 17. q. 2. & in 2. dist. 28. q. 1. qui ut referunt Recentiores, addit, præceptum illud: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, &c.* posse adimpleri in statu lapsus per liberum arbitrium, quamvis non sine gratia; non quidem quæ præcedat talem dilectionem; sed quæ ad illam tanquam ad dispositionem sequatur: Scotum sequuntur Gabriel in 3. dist. 22. art. 3. Almainus quæst. 1. dub. 2. propositione 1. & tract. 2. Moralium, cap. 9. Petrus de Aliaco, & alij: hi tamen authores, quantum ad id, quod asserunt dilectionem Dei viribus naturæ elicitam esse dispositionem ad gratiam, sustineri nullomodo possunt: Eandem sententiam docet Durandus in 3. dist. 29. q. 8. n. 13. qui distinguit dilectionem Dei naturalem à supernaturali, & primam affirmat cadere sub præcepto naturali; quod impleri potest etiam ab homine lapsus ex solis naturalibus: non tamen docet dilectionem sic elicitam ad gratiam disponere: eandem sententiam tenet Molina in concordia, quæst. 14. art. 13. & disp. 14. membro 3.

Secunda sententia distinguit inter statum puræ naturæ, & lapsæ, asseritque in pura natura, non indigere gratia speciali; secus autem in statu lapsus: quam defendit Martinez in presenti, dub. 1. Alvarez lib. 5. responsionum, cap. 5. & 6. Montefinos disp. 27. quæst. 6. & alij, qui consequenter supponunt in natura integra, non esse necessariam specialem gratiam, in natura, inquam, integra integritate naturali, sine elevatione ad finem supernaturalem.

Tertia sententia in utroque statu naturæ puræ, & lapsæ requirit specialem gratiam ad elicendum huiusmodi actum, ut videre est apud Illust. Godoy in presenti quæ est communior inter Recentiores: quavis autem Authores huius sententiæ conveniunt in assignanda gratia necessaria in pura natura ad elicentiam huiusmodi dilectionis, asserentes in tali statu non requiri, nisi gratiam auxiliantem naturalem: in assignanda tamen gratia requisita in statu lapsus divisi sunt: alij asserunt sufficere gratiam entitative naturalem, sicut in pura natura; ita Suarez, & alij: alij requirunt gratiam auxiliantem entitative supernaturalem, cum M. Alvarez ubi supra: alij cum Illust. Godoy docent non requiri gratiam auxiliantem supernaturalem, quæ sit principium elicentis talem actum; nihilomi-



mus hominem lapsum existentem in peccato mortali indigere auxilio supernaturali, & gratia habituali ut principio expedienti hominem lapsum existentem in gratia non indigere, nisi auxilio naturali, tanquam principio elicienti.



## §. II.

*Statuitur prima conclusio.*

4 **N**ULLA DILECTIO Dei aliquo modo conducing ad gratiam, seu iustificationem elici potest ab homine viribus naturæ: nullaque dilectio efficax in effectu, & diu durans potest elici ab homine sine gratia supernaturali in statu elevationis: in natura autem pura, licet non posset elici sine speciali gratia; non tamen esset necessaria gratia supernaturalis. Prima pars est omnino certa, & constat ex dictis: nullus enim actus bonus moralis conducing ad salutem potest elici sine gratia supernaturali; videturque definitum in Tridentino ubi supra. Secunda pars probatur: nam dilectio efficax in statu elevationis, non potest diu perseverare sine observantia omnium præceptorum, tam naturalium, quam supernaturalium; fractio enim cuiuscumque præcepti sub mortali obligantis dilectioni opponitur: sed ad observandam totam legem naturalem, & supernaturalem gratia supernaturalis requiritur; ergo dilectio perseverare non potest absque gratia supernaturali: quod etiam verum est in statu innocentiae, in quo ad adimplendam legem supernaturalem, gratia supernaturalis requiritur.

15 Tertia pars conclusionis etiam facile probatur; & quoad primam partem, scilicet, in statu naturæ puræ, non esse necessariam gratiam supernaturalem; probatur; quia in statu illo, nec dilectio esset supernaturalis, nec adimpletio legis, quam diximus necessariam ad perseverantiam dilectionis; ergo ad dilectionem diu per-

sever autem, non requiritur gratia supernaturalis. Antecedens probatur: tum quia in statu illo nihil esset supernaturale: tum etiam; quia præcepta essent de actibus naturalibus in natura phisice contentis; & consequenter, tam amor Dei, quam adimpletio aliorum præceptorum esset naturalis: ad amorem autem, & adimpletionem præceptorum naturalem, non requiritur principium aliquod supernaturale. Quoad secundam etiam partem, etiam facile probatur; nam dilectio Dei super omnia, non potest perseverare, nisi coniuncta cum adimplerione totius legis; quæ fractio lethalis cuiuscumque præcepti cum dilectione opponitur, ut diximus: sed ad adimplerionem totius legis esset necessaria in statu puræ naturæ gratia specialis; ergo ad dilectionem diu perseverantem. Minor hæc probatur ex pugna appetitus ad rationem, quæ in statu illo esset; ex qua redderetur valde difficilis observantia legis per longum tempus, in quo plures tentationes necessario occurrerent: & esto leves essent, illas per longum tempus semper vincere difficilimum est: Præterquam quod in longo tempore graves tentationes non occurrere esset specialissima gratia; indigeret ergo homo ad dilectionem Dei perseverantem in statu illo, speciali gratia.

6 Contra primam partem conclusionis arguitur ex D. Thoma in 4. dist. 17. q. 2. art. 1. quæstiuncula 1. ad 6. ubi sic habet: *Ad sextum dicendum, quod contritio est à solo Deo quantum ad formam, quæ informatur; sed quantum ad substantiam actus est ex libero arbitrio, & à Deo, qui operatur in omnibus operibus naturæ, & voluntatis: ubi D. Thomas assignat pro principio contritionis, solum liberum arbitrium, & Deum omnia opera naturæ, & voluntatis operantem: at loquitur de contritione disponente ad iustificationem; ergo ad actum disponentem ad gratiam, seu supernaturalem, sufficit liberum arbitrium.*

7 Molina ubi supra membro 1. interpretatur D. Thomam de contritione naturali: sed immerito; quia D. Thomas loquitur de contritione disponente ad gratiam, & quæ sufficit, saltem intra Sacramentum ad recuperandam iustitiam: Et quidem si D. Thomas loqueretur de contritione naturali; cum Molina fateatur se sequi sententiam D. Thomæ, qui de hac contritione docet disponere ad gratiam

tene-

tenetur asserere contritionem naturalem elicitam ex solo libero arbitrio ad gratiam disponere: quod tutum non est.

Respondetur ergo in contritione formata de qua loquebatur D. Thomas, esse formam, qua formatur, & ipsum actum contritionis formatum: forma est charitas habitualis, & gratia, quæ à solo Deo producit; actus autem contritionis est à libero arbitrio, & à Deo causante, & donante omnes motus naturæ, & voluntatis: non tamen dixit D. Thomas esse à libero arbitrio nudo; elevatio enim illius, sive per auxilium, sive per charitatem non tollit, quo minus actus vere, & proprie sit à libero arbitrio, quamvis tota ratio agendi sit forma elevans; atque adeo ex eo quod doceat D. Thomas contritionem esse à libero arbitrio, non inferitur esse ab illo ratione sui; sed potest esse ab illo ratione gratiæ elevantis: Quod satis insinuat D. Thomas docens contritionem esse formatam per formam à solo Deo productam, quæ supernaturalis est, utpote gratia habitualis, & charitas, quæ non informat actum ab ipsa non elicitum, vel ab auxilio supernaturali, aut non imperatum per actum supernaturalem. Præcipue, quia argumentum, quod ibi solvit D. Thomas, desumebatur ex eo, quod contritio datur nobis à Deo; ex quo inferri videbatur, non esse dolorem assumptum, ut dicitur in definitione contritionis: ad quod solvendum sufficiebat utrumque componere, & esse dolorem assumptum, & à Deo datum: primum salvatur per hoc, quod sit à libero arbitrio, sive ratione sui, sive ratione gratiæ: ad secundum sufficit, quod Deus faciat, concursu suo libere ab ipso præstito liberum arbitrium talem actum elicere.

8 Secundo arguitur contra secundam partem conclusionis: dilectio Dei authoris naturæ non requirit ad sui perseverantiam; observantiam legis supernaturalis, etiam in statu elevationis; ergo ad huius dilectionis perseverantiam, non requiritur gratia supernaturalis in statu elevationis. Antecedens probatur: dilectio Dei authoris naturæ componitur cum fractione præcepti supernaturalis, seu cum omissione actus supernaturalis præcepti; ergo ad sui perseverantiam non requirit observantiam legis supernaturalis. Consequentia constat: & antecedens probatur; aversio à Deo autore superna-

turali componitur cum conversione ad ipsum, ut autorem naturæ: sed per omissionem actus supernaturalis præcepti, solum avertitur homo à Deo autore supernaturali; & per amorem Dei authoris naturæ solum convertitur ad ipsum, ut autorem naturæ; ergo componuntur amor Dei authoris naturæ, & ommissio peccaminosa actus supernaturalis. Maior probatur, non minus opponuntur ex terminis scientia, & fides, quam aversio, & conversio: sed fides Dei authoris supernaturalis componitur cum scientia Dei authoris naturæ, ergo similiter componuntur conversio ad Deum autorem naturæ, & aversio à Deo autore supernaturali.

9 Deinde probatur assumptum: si dilectio Dei authoris naturæ non componeretur cum fractione legis supernaturalis, posset huiusmodi dilectio imperare adimplerionem legis supernaturalis, & illius observantiam virtualiter contineret; at hoc impossibile est; ergo componitur cum fractione legis supernaturalis. Minor constat: nam actus potens observantiam legis supernaturalis imperare, & illam virtualiter continens, non potest non esse supernaturalis; in natura enim non datur vis ad talem observantiam imperandam, quæ per actum supernaturalem fit; nec huiusmodi adimpletio, utpote supernaturalis, potest virtualiter in natura contineri: sed actus iste dilectionis, de quo loquimur, est naturalis; ergo non potest imperare observantiam legis supernaturalis.

Maior autem probatur; quia actus impossibilis cum omissione alterius potest illum imperare, utpote illum inferens. Tum etiam: quia idem dilectio supernaturalis potest imperare totam legem naturalem, quam supernaturalem; quia huiusmodi dilectio non componitur cum fractione legis; si ergo dilectio Dei authoris naturæ non componitur cum fractione legis naturalis, aut supernaturalis, potest observantiam utriusque imperare. Tum etiā; quia eo ipso, quod dilectio Dei authoris naturæ non componatur cum fractione legis supernaturalis, talis dilectio connectitur cum observantia legis supernaturalis, illamque infert: sed non magis repugnat naturæ, vis ad imperandum legem supernaturalem, & continentia virtualis illius, quam connexio cum illa; supernaturalia enim æque sunt supra conti-



mentiam naturæ, atque supra eius exigentiam, aut connexionem; ergo si huiusmodi connexioni concedimus connexionem cum observantia legis supernaturalis, debemus etiam concedere continentiam; vel potius sicut negamus continentiam, debemus negare connexionem, & asserere dilectionem istam posse componi cum fractione legis supernaturalis; & consequenter debemus asserere quod ad eius perseverantiam non est necessaria observantia legis supernaturalis; atque adeo nec gratia supernaturalis.

10 Tercio probatur assumptum: nam ad id, quod pendet solum ex libero arbitrio, non est necessaria gratia supernaturalis, imò nec gratia specialis: sed in statu innocentie observare legem naturæ per longum tempus; imò etiam legem ipsam supernaturalem usque ad perseverantiam, supposita sufficientia, quam habebat homo in statu innocentie ad utramque legem observandam per virtutes, & dona ad statum illum pertinentia, dependet ex solo usu liberi arbitrij; ergo nec est necessaria gratia supernaturalis, nec specialis.

11 Quarto probatur assumptum: infidelis negative, qui non habet notitiam Dei authoris supernaturalis, potest diligere Deum authorem naturæ super omnia, & in dilectionem perseverare absque gratia supernaturali; ergo hæc non requiritur ad perseverantiam dilectionis, etiam in statu elevationis. Antecedens pro prima parte, scilicet, posse diligere Deum authorem naturæ super omnia sine gratia supernaturali, probatur: nam homo iste tenetur diligere Deum authorem naturæ super omnia, etiam si invincibiliter, ut supponimus, ignoret Deum authorem supernaturalem; præceptum enim de diligendo Deum authorem naturæ est naturale obligans hominem cognoscentem Deum authorem naturæ; ergo homo iste infidelis negative habet sufficientiam ex viribus naturalibus ad diligendum Deum authorem naturæ; non enim datur præceptum obligans sine viribus sufficientibus ad eius adimplerionem. Tunc sic: sed ad actum adimplerivum præcepti, ad cuius adimplerionem homo habet sufficientiam ex viribus naturalibus, non est necessaria gratia supernaturalis; sed sufficit gratia actualis eiusdem ordinis cum viribus, & sufficientia esto gratia hæc sit specialis intra ordinem illum; ergo sine gratia supernaturali potest ho-

mo ille diligere Deum authorem naturæ super omnia, esto non possit sine gratia speciali intra ordinem naturæ. Secundo probatur, & explicatur: homo iste, utpotè naturaliter obligatus ad diligendum Deum authorem naturæ super omnia habet naturaliter, & absque gratia vires sufficientes ad diligendum Deum authorem naturæ super omnia: sed ut vires istæ reducantur ad actum secundum, sufficit, quod prædeterminetur à Deo prædeterminatione naturali; ergo idem quod prius. Tercio probatur, & explicatur: quia actus iste dilectionis est naturalis; ergo ad sui existentiam solum desiderat vires naturales in homine, & prædeterminationem naturalem.

12 Pro secunda parte probatur antecedens primo: nam ad perseverantiam dilectionis sufficit perseverantia illorum principiorum, ex quibus infallibiliter inferitur: sed ad perseverantiam illorum principiorum non est necessaria gratia supernaturalis; ergo nec ad perseverantiam dilectionis. Probatur minor: nam principia sunt prædeterminatio, & sufficientia naturalis: sed ad horum conservationem non est necessaria gratia supernaturalis; ergo. Secundo probatur eadem secunda pars: nam ut homo iste non frangat legem supernaturalem, non est necessaria gratia supernaturalis; sed sufficit perseverare in ignorantia invincibili Dei authoris supernaturalis; quæ non est gratia supernaturalis; hac enim ignorantia perseverante, impotens est ad adimplendam legem supernaturalem: ex impotentia autem non rectè inferitur non violatum legem; ergo ut homo iste non deficiat à dilectione per fractionem legis supernaturalis non est necessaria gratia supernaturalis. Tercio: homo iste perseverabit in dilectione, si adimpleat præcepta naturalia; cum enim ad adimplendum legem supernaturalem impotens sit, huiusmodi adimpletio non est necessaria ad perseverandum in dilectione Dei authoris naturæ: sed ad adimplenda præcepta naturalia non est necessaria gratia supernaturalis; utpotè ad impletur per actus naturales; ergo ad perseverandum in dilectione non indiget gratia supernaturali.

13 Ad argumentum respondetur negando antecedens: ad probationem negandum est iterum antecedens: aliqui ad salvandum conclusionem nostram ne-

cessa-



cessarium putant dilectionem Dei auctoris naturæ, non componi ex natura rei cum fractione præcepti supernaturalis, nec cum peccato mortali; etiam habituali; quod docuit Illustrissimus Godoy in præsentī: Nos autem hoc non indigemus; quamvis enim solum destruat dilectio naturalis quoad perseverantiam moralem per fractionem præcepti legis naturalis; salvatur ad huiusmodi perseverantiam necessariam esse gratiam supernaturalem, quamvis non ex natura rei, ex lege saltem divina; namque impossibile est ex lege Dei, per longum tempus Deum conferre gratiam efficacem ad huiusmodi observantiam totius legis naturæ, nisi homini iusto: cumque ad iustificationem, & perseverantiam in illa sit necessaria gratia actualis supernaturalis; tum ad eliciendos actus præviæ ad iustificationem requisitos; tum ad observantiam legis supernaturalis, quæ homini iustificato non potest non obligare; consequens sit, quod ad perseverantiam dilectionis necessaria sit gratia actualis supernaturalis.

Itaque argumentum nostrum hoc est: ut homo perseveret in dilectione naturali Dei, necessarium est non frangere legem naturæ: sed ut per longum tempus homo non frangat legem naturæ, necessaria est gratia supernaturalis; ergo etiam ut homo perseveret in dilectione naturali Dei. Hæc minor sic probatur: homo existens in peccato mortali non potest per longum tempus observare legem naturæ; saltem ex lege Dei: sed ut homo resurgat à peccato, iustificetur, & in iustificatione perseveret, necessaria est gratia supernaturalis; ergo. Quod argumentum subsistit, & efficax est, etiam si omisio peccaminosa actus supernaturalis præcepti possit componi cum dilectione Dei naturali, physice, aut moraliter existenti: quod postea examinandum nobis est.

14 Iuxta quam doctrinam ad secundam probationem negandum est etiam antecedens: nam dilectio Dei perseverans, eatenus opponitur cum fractione præcepti supernaturalis, quatenus cum hac non componitur ex lege divina observantia totius legis naturæ per longum tempus; atque adeo non inferitur dilectio-

nem hanc posse imperare observantiam legis supernaturalis, nec cum illa ex natura rei connecti; sed solum inferitur Deum ex lege sua non conferre gratiam ad observantiam legis naturæ, cui prius non contulerit donum iustificationis, & perseverantiam in illo.

15 Ad tertiam probationem concessa maiori, neganda est minor: in statu enim innocentie ultra sufficientiarum, quam habuit Adamus ad utramque legem implendam, necessaria est gratia superaddita specialis: ad observandam legem naturæ gratia superaddita naturalis; ad observandam autem legem supernaturalem gratia supernaturalis superaddita donis dantibus sufficientiam; quæ gratia deficiente infallibiliter existeret peccatum, deficeret gratia habitualis; & status innocentie, quo amisso non posset Adamus perseverare in dilectione naturali Dei, sicut nec observare totam legem naturæ per longum tempus.

16 Huius oppositum docere videtur Molina in concordia ubi supra quæst. 14. art. 13. disp. 14. præcipue membro 3. ubi loquens de adimplerione totius legis in statu innocentie sic habet: *Porro eiusmodi impletio ex duobus simul pendet capitibus, nempe, ex eo, quod libero arbitrio eius, quod statuerit, vires adsint sufficientes, & quod pro sua innata libertate ita cooperetur, ut opere impleat, quod statuit: quia ergo in primis Parentibus in innocentie statu per habitualia dona iusticie originalis, & Virtutum Theologalium, quæ acceperunt, erant vires sufficientes absque alio peculiari auxilio ad diu servanda mandata omnia per comparisonem ad utrumque finem: sanè quemadmodum perseverantia in bono à solo eorum libero arbitrio, positis tamen illis donis fuit dependens; ita quod Dei dilectionem redderet efficacem (hoc est, perseverantem, seu efficacem efficacia effectiva iuxta eius sensum) per comparisonem ad utrumque finem, ab eodem solo libero arbitrio similiter dependebat.*

Hæc tamen doctrina, quæ ex principiis Scientiæ Mediæ legitime inferitur, iuxta à nobis dicta sustineri non potest: si enim perseverare, & observare utramque legem suppositis donis, quæ acceperat Adamus in statu innocentie, dependebat ex solo libero arbitrio, non poterat Adamus



mus in statu illo sperare à Deo perseverantiam, & observantiam utriusque legis: quod enim solum dependet ex libero arbitrio hominis, sperari ab alio non potest. Insuper non potest sperari à Deo, quod ab ipso donari non potest: sed quod à solo libero arbitrio hominis dependet, à Deo donari non potest; ergo nec ab ipso sperari. Minor probatur: quod ex Dei arbitrio non dependet, ab ipso donari non potest: sed quod ex solo libero arbitrio creato dependet, non dependet ex arbitrio Dei; ergo quod dependet ex solo arbitrio creato Adami, à Deo donari non potest: & cum perseverantia, & adimpletio utriusque legis, suppositis donis status innocentiae, dependeat iuxta hunc autorem ex solo arbitrio creato; fit manifestum, quod non poterat Adamus in statu illo sperare à Deo observantiam legis, & perseverantiam: & eadem ratione, non nisi irritorie illa peteret à Deo; non enim nisi irritorie ab aliquo petitur, quod ipse donare non potest: quod autem à solo libero arbitrio dependet, ab alio donari non potest, ut vidimus, nec ab alio sperari, nec alium orare pro illo obtinendo: quæ omnia absurdissima sunt.

18 Ad quartam probationem negandum est antecedens: & in primis infidelem negative indigere gratia supernaturali ad diligendum autorem naturæ etiam non diu perseverantem, docetur ab Illustis. Godoy in præsentis: sentit ergo SS. & Illustris. M. dilectionem Dei auctoris naturæ super omnia entitative naturalem esse impossibilem cum peccato mortali etiam habituali: docet insuper hanc dilectionem Dei, quantumvis impossibilem ex natura rei cum peccato habituali, illud expellere non posse; putavit enim, & merito, inconueniens esse asserere per actum naturalem expelli posse peccatum: & cum alias infidelis negativè sit in mortali peccato habituali, vel personali, commissio saltem in primo instanti usus rationis per omissionem conversionis ad Deum, ad quæ in illo instanti tenebatur iuxta sententiam D. Thom. vel saltem originali, quod infideli negative remissum non est; consequens fit, quod ad hoc ut infidelis negativè diligat Deum autorem naturæ super omnia necessarium sit, quod exeat à peccato habituali, quod fieri non potest, nisi per gratiam habitualement; quia dilectio Dei naturalis, ut diximus, quamvis impossibili-

lis cum peccato, illud expellere non potest: sed ad existentiam gratia habitualis, per quam debet iustificari, & remitti peccatum, necessarium est elicere prævis ad illam plures actus supernaturales; consequenter ut homo iste eliciat actum dilectionis naturalis, indiget gratia supernaturali habituali, & gratia actuali supernaturali disponente ad gratia habitualis introductionem; & sic exutus ab statu infidelitatis negativæ, poterit elicere dilectionem Dei naturalem sine nova gratia supernaturali; licet non sine nova gratia speciali intra ordinem naturæ.

19 Sed hæc doctrina infra à nobis examinanda est, qua modo non indigemus: sed negavimus antecedens, quod falsum est pro secunda parte; quia quamvis infidelis negativè possit sine gratia supernaturali diligere Deum autorem naturæ super omnia; non tamen potest diu in dilectione perseverare sine gratia supernaturali, ratione supra dicta: ad hoc enim necessarium est, quod observet legem naturæ per longum tempus; quod tamen nulli conceditur sine prævia gratia iustificationis: hæc autem necessarium requirit in adulto actus supernaturales illam præcedentes, qui sine gratia supernaturali elici non possunt.

Ad probationem autem in contra, nimirum, dilectionis perseverantiam solum dependere à principiis, ex quibus infallibiliter infertur; concedimus verum esse de principiis perseverantibus; dicimus autem perseverare non posse sine adimplerione totius legis per longum tempus; nec hæc perseverantia dari potest absque gratia iustificationis, quæ plura involvit auxilia supernaturalia. Ad secundam probationem concedimus, quod ad hoc, ut homo iste non frangat legem supernaturalem; sufficeret perseverare in ignorantia invincibili illius: cum hoc tamen non componitur observare diu legem naturæ, ut diximus; quia huiusmodi observantiam Deus nulli concedit, nisi cui prius donaverit gratiam iustificationis.

\*\*\*



## §. III.

Statuitur secunda conclusio.

20 **H**OMO in statu naturæ puræ ad diligendum Deum auctorem naturæ super omnia dilectione brevi tempore durante, non indigeret speciali gratia dante posse: indigeret tamen gratia speciali dante actum secundum, seu ipsam dilectionem Dei. Prima pars, quæ negari videtur ab Illustrissimi Godoy, probatur: in pura natura sine speciali gratia teneretur homo diligere Deum auctorem naturæ super omnia; ergo sine speciali gratia haberet sufficientiam ad huiusmodi dilectionem. Antecedens videtur certum: nam præceptum diligendi Deum auctorem naturæ est naturale, sequitur ad naturalem inclinationem hominis, quæ in dilectionem Dei naturaliter inclinat. Consequentia autem probatur: nam præceptum supponit, seu involvit sufficientiam ad illius adimplentionem; ergo si præceptum est naturale, & propterea datur, sola existente natura, cum omnibus sibi debitis, etiâ sine speciali gratia; sine illa datur etiâ sufficientia ad præcepti adimplentionem.

21 Dices ex Illustris. Godoy: posse hominem in pura natura Deum super omnia diligere; non tamen ex proprijs, sed per gratiam specialem, quâ Deus per specialem providentiâ homini præpararet: nec status naturæ puræ specialem gratiam excludit; sed solum gratiam supernaturalem, vel naturalem communicandam per modum habitus, & formæ permanentis. Sed contra est argumentum factum: nam Deus obligaret hominem præcepto naturali ad sui dilectionem: sed si sufficientia ad illius adimplentionem non esset naturalis, illum non obligaret præcepto naturali; alias obligaret ad impossibile: Deus autem impossibilia non iubet, ut est omnino certum, & docetur à Tridentino sess. 6. Canone 8. ergo sicut præceptum datur, utpote naturale, sine speciali gratia, absque illa debet concedi sufficientia.

22 Dices secundo: Deum ex suppositione præcepti teneri conferre homini gratiam specialem dantem sufficientiam; potuisse tamen non obligare hominem tali præcepto. Sed contra est: præ-

ceptum est necessarium supposita hominis conditione, & inclinatione innata naturæ in fine ultimum naturæ: at collectio specialis gratiæ non est Deo necessaria adhuc ex suppositione creationis, & inclinationis naturæ; ergo etiâ sine illa obligaretur homo ad diligendum Deum; & consequenter sine illa haberet sufficientiâ. Minor probatur primo: nam ad legem naturæ spectat id, ad quod homo inclinatur ex sua natura, & ex vi suæ conditionis, ut docet D. Thomas. 1. 2. quæst. 94. art. 3. sed homo habet innatam inclinationem ad finem ultimum, & ad dilectionem Dei auctoris naturæ; ergo lege, seu præcepto naturali tenetur, supposita eius productione ad dilectionem Dei, inquam supposita eius productione naturaliter inclinat. Secundo: nam omnis homo habens liberum arbitrium, & usum rationis; naturaliter cognoscit Deum esse colendum, & super omnia diligendum, ad idque teneri quamlibet creaturam rationalem; quapropter Philosophi iuste reprehenduntur ab Apostolo, quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt; ergo præceptum de diligendo Deum est naturale, & naturaliter sequitur ad inclinationem naturæ. Tertio: homo cognoscens per fidem Deum auctorem supernaturalem, tenetur ex suppositione huius cognitionis, & fidei, diligere Deum auctorem supernaturalem; ergo homo rationalis compos, habensque cognitionem Dei auctoris naturæ, tenetur ex vi huius cognitionis ad Deum super omnia diligendum: cumque huiusmodi cognitio sit naturalis, etiam præceptum est naturale; atque adeo vires sufficientes ad illius adimplentionem naturales sunt.

23 Dices iterum: præceptum quidem esse naturale, & consequenter necessario ad inclinationem naturæ; non tamen obligare inexcusabiliter, nisi Deus per gratiam specialem conferat vires sufficientes ad illius adimplentionem, quas natura ex vi conditionis naturalis non habet. Sed contra est: quia licet aliquando detur præceptum, quod defectu sufficientiæ non obliget inexcusabiliter, seu cuius omisio adimplentionis, non imputetur ad culpam defectu sufficientiæ ad implentionem; tamen implicat præceptum, quod necessario existat ante sufficientiam ad eius adimplentionem; aut de cuius ratione sit existere antequam obliget; vel saltem implicat præceptum, quod non afferat se-



cum connaturaliter vim ad obligandum in actu secundo sine nova speciali providentia; ergo præceptum, quod existit ex vi conditionis humanæ naturæ, & quod existit necessario ante specialem gratiam, sicut ipsa natura, non necessario spectat ad obligandum specialem gratiam dantem sufficientiam ad illius adimplerionem; sed vel supponit sufficientiam, vel illam connaturaliter exigit aспециали providentia.

24 Deinde probanda est conclusio ex eo, quod licet rebellio appetitus retardet inclinationem voluntatis ad diligendum Deum, reddatque difficile dilectionem Dei super omnia, non tamen illam reddit impossibilem, sicut non reddit impossibiles alios actus, quamvis ex vi fominis sine valde difficiles: Quod sic suadetur; voluntas erga obiectum sibi sufficienter propositum potest potentia antecedenti versari actibus in eius virtute contentis: at Deus naturaliter, & sine speciali gratia proponitur ut dignus summo amore, & voluntas in sua virtute continet dilectionem naturalem Dei; ergo est potens in actu primo, & potentia antecedenti Deum diligere atque speciali gratia dante sufficientiam. Et confirmatur: nam integritas naturæ, qua appetitus subijcitur rationi, non dat voluntati continentiam dilectionis, nec est necessaria huiusmodi integritas, aut alia specialis gratia ad hoc, ut intellectus proponat Deum super omnia diligibilem; sed omnia hæc habentur, seu debentur ex vi conditionis naturæ: at ut voluntas in actu primo sit potens diligere Deum sufficit continentia dilectionis, & quod Deus proponatur super omnia diligibilis; ergo est potens in actu primo diligere Deum absque speciali gratia dante potentiam.

25 Confirmatur secundo: in statu puræ naturæ omisio dilectionis Dei esset libera absque speciali gratia; sed omisio dilectionis non potest esse libera sine sufficientia ad dilectionem; ergo hæc sufficientia habetur absque speciali gratia. Consequentia est legitima: Minor certa; & probatur maior; sine speciali gratia datur continentia dilectionis in virtute voluntatis, & iudicium indifferens proponens Deum super omnia diligendum: sed hæc sufficiunt, ut omisio sit libera; ergo esset libera in statu illo sine speciali gratia. Minor probatur: nam iuxta communem, & veram sententiam Thomistarum, nec ipse Deus potest necessitate voluntatem supposito iudicio indifferenti, &

supposita in voluntate virtute continentem actu, & eius omissionem; ergo ut omisio sit libera, sufficit iudicium indifferens proponens Deum super omnia diligibilem, & virtus in voluntate continens dilectionem, & eius omissionem. Ex quibus clare inferitur, quod in statu naturæ puræ, his solis existentibus, omisio dilectionis esse libera: & cum hæc dentur absque speciali gratia, daretur sine illa omisio libera; & consequenter sufficientia ad dilectionem.

26 Confirmatur, & explicatur tertio: posito iudicio indifferenti in intellectu, & virtute contentiva dilectionis in voluntate, sine alio superaddito dante virtutem potest Dens prædeterminare voluntatem ad dilectionem; ergo in voluntate posito iudicio indifferenti, sine alio superaddito datur sufficientia in actu primo ad dilectionem. Consequentia constat; nam implicat Deum prædeterminare causam aliquam ad actum, seu effectum, ad quem non sit potens in actu primo; quia propter non potest prædeterminare lapidem ad sentiendum, nec brutum ad intelligendum. Antecedens autem probatur primo; nam dilectio solum petit essentialiter ex parte voluntatis virtutem contentivam illius, & ex parte intellectus iudicium proponens obiectum; quia voluntas non potest ferri in incognitum: sed eo ipso, quod dilectio non petat aliud essentialiter ex parte principij ad sui existentiam, potest Deus tale principium prædeterminare ad dilectionem; ergo illis positus potest Deus, voluntatem ad dilectionem prædeterminare. Secundo probatur antecedens: nam Deus posito iudicio determinato proponente Deum, ut necessario diligendum super omnia, potest prædeterminare voluntatem ad dilectionem necessariam; ergo posito iudicio indifferenti potest illam prædeterminare ad dilectionem liberam: sicut enim voluntas constituitur potens in actu primo ad dilectionem necessariam per iudicium determinatum, constituitur etiam potest in actu primo ad dilectionem liberam per iudicium indifferens; ergo si voluntas præventa iudicio determinato potest prædeterminari à Deo ad dilectionem necessariam, potest pariter præventa iudicio indifferenti prædeterminari ad dilectionem liberam.

27 Advertendum tamen est quod ut suavius eliciatur actus dilectionis, & qualibet alia operatio alias difficilis, varijs, & miris modis disponit Deus volun-

tatem pijs affectionibus, & cogitationibus, quibus aliquo modo frangitur, & minuitur difficultas ad eliciendum actum: iudico tamen non esse necessarium, ut voluntas sit potens in actu primo, nisi iudicium indifferens; nec aliud esse necessarium ex parte actus primi, ut eliciatur actus: Deus enim potest voluntatem potentem phisice ad actum immediate prædeterminare ad illū eliciendum; nihil enim potest phisice voluntas, ad quod non possit Deus illam immediate prædeterminare: Et ratio est in promptu; nam si voluntas est potens phisice elicere actum posito iudicio indifferenti, etiam si desit pia alia voluntatis affectio, possibile est actum coniungi cum potentia illa, etiā deficiente pia affectione: sed quidquid possibile est, potest à Deo fieri; ergo Deus potest facere, quod coniugatur actus cum potentia illa phisica, etiam si absit pia affectio. Et videtur hoc conforme his, quæ experimur: multoties enim in elicientia actus sentit homo maximam difficultatem ex vi propensionis: quam habet in actu primo ad oppositum; quæ tamen vincitur, & superatur eliciendo actum contra illam propensionem: aliquando vero licet homo sentiat propensionem ad oppositum ante elicientiam actus per subitas cogitationes, & pijs affectiones miris modis emollitur voluntas, auferturq; propensio illa ad oppositum, actusq; sine illa difficultate elicitur.

28 Contra hæc tamen dices: etsi homo per fidem cognoscat Deum authorem supernaturalem, indiget gratia speciali dante posse ad diligendum Deum authorem supernaturalem; ergo falso asseruimus, quod homo habens fidem Dei authoris supernaturalis, habet sibi connaturaliter præceptū diligendi Deum authorem supernaturalem: vel si supposita fide, & præcepto fidei naturaliter annexo de diligendo Deum authorem supernaturalem, indiget homo ad talē dilectionem gratia speciali dante posse; similiter etiam si præceptum de diligendo Deū authorem naturæ sit naturale, & annexum cognitioni Dei stabit quod ultra cognitionem Dei, & præceptum, sit necessaria specialis gratia dans posse ad illius dilectionem. Antecedens probatur; nam ultra fidem indiget homo ad diligendum Deum authorem supernaturalem, vel charitate, vel saltem auxilio fluido illius vices supplente, & dante posse ad dilectionem supernaturalem: sed utrumque, scilicet charitas, & auxilium est specialis gratia

etiam supposita fide; ergo ultra illam indiget homo gratia speciali dante posse ad diligendum Deū authorem supernaturalem.

29 Secundo instatur: si ad diligendum Deum authorem naturæ non est necessaria gratia dans posse, nulla requiritur specialis gratia ad illum diligendum; ergo vel non requiritur specialis gratia dans ipsam dilectionem, ut diximus in secunda parte conclusionis, vel requiritur specialis gratia dans posse. Antecedens probatur: nam ad dilectionem ultra posse solam requiritur, iuxta nuper dicta, phisica prædeterminatio: sed hæc non est specialis gratia; ergo si non est gratia specialis dans posse, nulla requiritur specialis gratia. Minor videtur certa: nam phisica prædeterminatio pertinet ad concursum generalem quo Deus facit omnes causas secundas operari, sicut etiam concursus simultaneus.

Tertio instatur in sententia valde probabiliter asserente non dari puram omissionem liberā; iuxta quam etiam si homo per virtutem contentivam dilectionis, & iudiciū indifferens intellectus esset potens in statu naturæ puræ ad diligendum Deum, pura omisio dilectionis esset necessaria; ergo falso diximus omissionem fore liberam in casu, quo homo haberet iudiciū indifferens proponens Deum super omnia diligibilem. Insuper falso asseruimus Deum non posse necessitare voluntatē, si supponatur iudiciū indifferens proponens obiectum, & virtus contentiva actus: cū Deus possit non conferre auxilium efficax ad aliquem actum; in quo casu necessitaretur voluntas ad omissionem; tunc enim esset pura omisio, & consequenter necessaria iuxta sententiam adductam.

30 Ad primum concessio antecedenti, neganda est consequentia: quamvis enim supposita fide indigeat homo gratia speciali in voluntate dante posse ad dilectionem supernaturalem; hæc tamē supposita fide, & præcepto fidei annexo, connaturaliter datur, quæ non est determinate charitas; sed vel charitas, vel auxilium fluidū: gratia ergo hæc licet sit specialis, utpote supernaturalis, confertur iuxta communem providentiā supernaturalem, quoties homo ex vi cognitionis Dei authoris supernaturalis tenetur ad illū diligendū ceterū, quia præceptum hoc, licet semper obliget, non tamen pro semper; non est necessarium, quod semper adsit hæc gratia, seu auxiliū dans posse; sed sufficit, si adsit, quando instat



instat præceptum, seu quando ex vi cognitionis fidei proponitur Deus super omnia diligendus: Est tamen notanda differentia inter ordinem naturæ, & gratiæ, scilicet, quod virtus ad cognoscendum authorē naturæ, nimirum intellectus connectitur necessariò cum voluntate, in qua est virtus contentiva dilectionis naturalis, atque adeò posita cognitione ex parte intellectus aliud non desideratur ad posse diligere Deum: in ordine autem gratiæ virtus ad cognoscendum Deum authorem supernaturalem, quæ est fides, non connectitur cum virtute contentiva dilectionis, quæ non est voluntas, sed auxilium supernaturale, vel charitas, sine quibus existere potest fides: cæterum quia supposita fide, & cognitione Dei authoris supernaturalis, est naturale præceptum diligendi authorem supernaturalem, quoties instat tale præceptum, datur in voluntate virtus supernaturalis, ratione cuius continet voluntas dilectionem supernaturalem, nisi fortè sua culpa homo tale auxilium non recipiat, vel si quando instat præceptum, ad alia voluntariè, & culpabiliter distrahatur.

31 Ad secundum negandum est antecedens, & ad eius probationem neganda est minor; quia phisica prædeterminationio potest esse gratia specialis; & de prædeterminatione ad actum supernaturalem negari non potest: de prædeterminatione autem ad actum naturalem dicendum est, nunquam esse gratiam supernaturalem; aliquando esse specialem gratiam intra ordinem naturæ: sicut Authores oppositæ sententiæ tenentur dicere de sufficientia ad actum naturalem, scilicet, nunquam esse gratiam supernaturalem; aliquando tamen esse specialem gratiam intra ordinem naturæ: quod de sufficientia ad dilectionem naturalem affirmant: tunc autem phisica prædeterminatio est specialis gratia, quædo licet supponatur ex parte actus primi potentia phisica ad actum; non tamen moralis expeditio: consistit autem in expeditio moralis, non in impotentia absoluta, sed in difficultate, ut reducat ad actum; quam reperiri in actu dilectionis ex probatione secundæ partis conclusionis constabit.

32 Ad ultimum responderetur primo, nobis sufficere argumentum nostrum convincere in sententia admittente puram omissionem, quam acumine, & eruditio-

ne solita docet Illustris. Godoy sup. q. 712. Secundo responderetur sententia illa admissa, concedendo omissionem puram, si daretur in casu illo fore necessariam: non tamè posse dari, nisi per miraculū; tunc enim ex vi iudicii indifferentis ad actū, & eius omissionem esset voluntas determinata vagè ad unum è duobus, scilicet, ad actū, & omissionem illius, non puram, sed occasionatā ex actu: unde Deus nō posset sine miraculo negare prædeterminationem, vel ad actum dilectionis, vel ad actum occasionantem omissionem; sicut causā determinatē, & naturali, v. g. igni applicato, non potest absque miraculo negare prædeterminationem ad comburendum: nobis autem sufficit, quod in casu posito, si daretur ommissio naturalitèr, & sine miraculo, ut potest dari, esset libera.

33 Sed restat resolvenda ultima difficultas: si enim quamvis per miraculum, daretur in casu illo pura ommissio; dicendū videtur posse Deū de potētia absoluta necessitare voluntatē præventā iudicio indifferenti: quod communiter negatur à Thomistis. Sed facilè responderetur, semper esse firmum, & verū, posito iudicio indifferenti non posse Deum necessitare voluntatem ad aliquod exercitium suæ indifferentiæ: data autem in casu illo pura omissione, nō necessitaretur voluntas ad aliquod exercitium; nam pura ommissio in sententia illa nō est exercitium voluntatis, nec extremum indifferentiæ illius: Deus ergo potest voluntati præventæ iudicio indifferenti auferre, seu impedire omne exercitium; non tamen potest facere, quod se exerceat in actu secundo per exercitium necessarium; quia ergo exercitia voluntatis solum sunt actus, & ommissio ex actu occasionata, quorū neutrum potest esse necessarium supposito iudicio indifferenti; ideo verū est, non posse Deum de potētia absoluta necessitare voluntatē supposito indifferenti: sicut voluntas supposito iudicio determinato, nō potest de potētia absoluta habere exercitium liberum; potest tamen Deus omni exercitio illam privare.

34 Secunda pars nostræ conclusionis, scilicet indigere hominē in statu naturæ puræ gratia speciali dante ipsam actualem dilectionē; probatur ex D. Tho. art. 3. huius quæst. ubi docet in statu naturæ integræ nō indigere dono gratiæ superaddito donis naturalibus ad diligendū Deum super omnia, & plusquā se ipsū: in statu autē

corruptionis indigere auxilio gratiæ Dei naturam sanantis, & reddit rationem; quia propter corruptionem naturæ homo sequitur bonum privatum; sed in statu naturæ puræ etiam sequeretur bonum privatum; ergo indigeret auxilio gratiæ Dei. Minor probatur: eo in statu corruptionis homo sequitur bonum privatum, quia eius appetitus inclinatur in bonum sensibile sine subiectione ad rationem: sed in statu naturæ puræ etiam inclinaretur in bonum sensibile, sine subiectione ad rationem; utpote in illo statu esset rebellio appetitus, ut vidimus; ergo etiam sequeretur bonum privatum.

35 Dupliciter explicari solet D. Thomas: primo, asserendo in statu corruptionis indigere hominem gratia speciali, quia simul cum rebellionem appetitus est aversus à Deo per peccatum; ex quo habuit ortum rebellio appetitus: in statu autem naturæ puræ, licet esset rebellio appetitus; non tamen orta ex peccato, nec esset aversio à Deo, quia ibi non supponitur peccatum.

Sed neutra solutio satisfacit: non prima, quia D. Thomas solum assignat pro ratione, quod homo in statu naturæ corruptæ sequitur bonum privatum; non vero aversionem à Deo. Tum etiam: quia easdem esse vires ad bene operandum in statu naturæ corruptæ, & puræ est communior sententia Theologorum; sicut ergo in natura corrupta indiget homo speciali gratia, pariter in natura pura, & e contra: Quod præcipue verum est de corruptione inducta per peccatum originale, cuius aversio, utpote non contracta per peccatum personale propria voluntate commissum, quamvis constituat hominem indignum donis Dei; non tamen minuit vires, & expeditionem in actu primo ad bene operandum, nec cum illa est impossibilis dilectio Dei super omnia, sicut nec cum aliquo peccato habituali, etiam personali, ut postea videbimus. Tum etiam: nam in statu corruptionis adhuc ablata aversione per gratiam habitualement indiget homo speciali gratia ad diligendum Deum autorem naturæ, quia adhuc ablata aversione sequitur homo bonum privatum ex vi rebellionis appetitus, quæ remanet; ergo etiam si hæc aversio non esset in pura natura; quia tamen homo in statu illo sequeretur bonum privatum, indigeret gratia speciali ad diligendum Deum.

36 Dices: D. Thomas docet hominem in statu corruptionis indigere ad dilectionem Dei authoris naturæ gratia sanante, quia sequitur bonum privatum: sed gratia sanans est gratia habitualis; ergo vel in statu naturæ non sequeretur bonum privatum, vel indigeret gratia habituali, quæ confortaret debilitatem naturæ ipsi innatam, quamvis in illo statu non diceretur gratia sanans, quia debilitas illius statûs non processisset ex infirmitate peccati: Hoc autem dici non potest; nam in statu illo esset rebellio appetitus, ut supponimus, & consequenter sequeretur homo bonum privatum intra dictas; nec in illo statu esset gratia habitualis, quæ maxime supernaturalis est, possetque homo sine illa diligere Deum autorem naturæ.

Respondetur negando minorem, vel illam distinguendo: gratia habitualis sola est gratia sanans, nego minorem; gratia habitualis, vel auxilia, quibus Deus contra rebellionem appetitus facit voluntatem bene operari, concedo minorem; & neganda est consequentia: solum enim sequitur hominem indigere in statu illo auxilio gratiæ Dei confortantis debilitatem naturæ, quod in hoc statu est auxilium gratiæ sanantis, ut loquitur D. Thomas in fine corporis. Secundo respondeatur, concedendo per gratiam sanantem intellexisse D. Thomam gratiam habitualement, quæ necessaria est in hoc statu, ad hoc, ut homo per longum tempus observet legem naturæ, sine qua non potest non sequi aliquando bonum privatum: ad dilectionem autem non perseverantem solum requiritur auxilium gratiæ sanantis; quod ab habituali gratia distinguitur. Nec sequitur in statu naturæ puræ indigere gratia habituali ad observantiam legis per longum tempus: quamvis enim in statu elevationis Deus non conferat auxilia efficacia ad observantiam legis naturæ per longum tempus, cui prius non contulerit gratiam habitualement; tamen in natura pura, in qua nihil esset supernaturale, posset illa conferre sine gratia habituali, quæ ex natura rei non requiritur ad observantiam legis naturæ; & consequenter, posset facere sine gratia habituali, quod homo nunquam sequeretur bonum privatum per contraventionem ad legem naturæ.

37 Secundo probatur conclusio ratione communi: dilectio Dei super om-



omnia in quoquoque ordine includit adimpletionem omnium præceptorum illius ordinis; proptereaque dilectio Dei naturalis super omnia est plenitudo legis naturalis, & perfecta observantia illius: at homo in statu naturæ puræ indiget speciali gratia ad adimpletionem totius legis; ergo si militer ad diligendum Deum auctorem naturæ super omnia.

38 Dices: argumentum convincere de dilectione Dei diu perseverante, & quæ non perseverat sine adimpletione totius legis; non verò de dilectione non perseverante per longum tempus, quæ pro brevi tempore existere potest sine eo quod adimpleatur lex per longum tempus. Sed contra est; nam quælibet dilectio Dei includit virtualiter observantiam totius legis per longum tempus, potestque illam imperare: & ratio est; quia per dilectionem efficacem Dei vult homo efficaciter servare legem non solum pro hoc, vel illo tempore, sed semper; vultque efficaciter nunquam contravenire legi naturali, etiam quacumque superveniente tentatione; quod si dilectio hæc non vult efficaciter saltem virtualiter, non est dilectio Dei efficax, de qua procedit conclusio; ergo quantumvis parvo tempore daret, ad sui elicentiam indiget speciali gratia.

39 Confirmatur: homo non potest velle efficaciter, quod sibi possibile non est: sed sine speciali gratia non est possibile homini in statu naturæ adimpletio totius legis per longum tempus; nec victoria gravis tentationis; ergo sine speciali gratia non est illi possibile dilectio efficax naturalis. Consequentia probatur; quia per dilectionem efficacem vult efficaciter observantiam legis per longum tempus, vult efficaciter victoriam gravis tentationis, quæ homini sine gratia impossibilia sunt; ergo si homo non potest velle efficaciter, quod sibi non est possibile, non potest sine gratia speciali habere dilectionem efficacem Dei, quæ est virtualis volitio adimpletionis legis, & victoriæ gravis tentationis. Maior probatur primo ex D. Thoma 3. p. quæst. 87. art. 1. illis verbis: *Ad primum ergo dicendum, quod homo in gratia non constitutus potest vitare omnia peccata mortalia, & singula; potest etiam vitare singula peccata venialia; sed non omnia, ut patet ex his, que in secunda parte dis-*

*ta sunt: & idem penitentia de peccatis mortalibus requirit, quod homo proponat abstinere ab omnibus, & singulis peccatis mortalibus; sed ad penitentiam peccatorum venialium requiritur, quod homo proponat abstinere à singulis; non tamen ab omnibus, quia hoc infirmitas huius vitæ non patitur.* Ex quibus sic probatur maior: quia homo in gratia constitutus potest vitare omnia peccata mortalia communibus auxilijs gratiæ, potest, & tenetur, ut verè pœniteat, habere propositum efficax vitandi omnia peccata mortalia: & quia non potest vitare omnia venialia collectivè; non potest, & consequenter non tenetur ad pœnitendum de venialibus habere propositum efficax vitandi omnia venialia collectivè; ergo sentit D. Thomas non posse hominem efficaciter velle id, quod sibi impossibile est.

40 Secundo probatur eadem maior, scilicet, quod homo impotens est ad volendum efficaciter id, quod sibi impossibile est: est, inquam, impotens eadem impotentia, quæ sibi impossibile est; si fuerit phisicè impossibile, erit impotens ad illud efficaciter volendum impotentia phisica; si autem solum fuerit impossibile moraliter, erit impotens impotentia morali: & cum adimpletio legis sit impossibilis moraliter homini in statu puræ naturæ, erit impotens moraliter in illo statu ad dilectionem Dei, quæ est saltem virtualiter volitio efficax adimplendi totam legem, & nunquam illam violandi per peccatum mortale: hæc ergo ratio, quia homo ex naturalibus non potest pervenire ad visionem beatam, nec appetitum innato, nec elicitum potest efficaciter velle beatitudinem supernaturalem. Ratio ergo horum est, quia licet non excoirivè, tamen dilectio efficax involvit difficultatem, seu impossibilitatem obiecti, quam ex vi efficaciz superat, & sibi subijcit: at homo sine speciali gratia illam vincere non potest; ergo nec elicere actum, qui habeat vim, & efficaciam ad superandam, & vincendam difficultatem, seu impossibilitatem obiecti: quod si volitio, etiam si involvat obiectivè difficultatem, non habeat vim in actu primo expeditam ad illam superandam in executione, non est volitio efficax.

41 Ex quibus solutæ manent difficultates, quæ huic rationi possunt obesse: & prima, quæ in solutione, quam

Impugnamus: continetur, nimirum dilectionem non perseverantem, non includere observantiam legis per longum tempus, solvitur negando assumptum, vel distinguendo antecedens: non includit in actu secundo, & in executione observantiam legis per longum tempus; concedendum est antecedens; non includit obiectivè cum vi, & efficacia: subiectivè in actu primo ad observantiam legis per longum tempus; negandum est antecedens: vis autem, & expeditio in actu primo ad observantiam legis per longum tempus, non potest non esse specialis gratia, cui specialis gratia est observantia totius legis, ratione difficultatis, & in expeditionis: sicut homini graviter tentato, non solum est specialis gratia victoria gravis tentationis, quæ præstatur à gratia efficaci per actum adimpletivum præcepti instantis, sed etià illustratio intellectus, & pia affectio voluntatis, quibus minuitur, vel auferitur gravitas tentationis, & redditur voluntas expedita in actu primo ad victoriam: quia ergo dilectio efficax est expeditio in actu primo ex vi efficacia ad adimplendam totam legem; non solum adimpletio, sed etiam ipsa dilectio est specialis gratia.

42 Secunda difficultas, hæc proponi potest: stat quod Deus proponatur ab intellectu, ut dignus summa dilectione, absque eo, quod sit motus aliquis in appetitu eius dilectioni oppositus, aut repugnans, & absq; eo quod ex parte cognitionis proponatur difficultates, quæ in observantia legis continuata per longum tempus eveniunt: ergo tunc poterit homo elicere dilectionem efficacem: cum ex parte voluntatis sit continentia physica illius, & ex parte intellectus sufficiens cognitio bonitatis allicientis ad eius amorem, & ex parte obiecti nulla apprehendatur difficultas ad amplectendum obiectum toto connatu possibili, & ex parte subiecti, seu appetitus, nihil sit retardans talem dilectionem.

43 Confirmatur, & explicatur difficultas: in casu posito est non solum potentia physica ad dilectionem; sed potentia moraliter expedita; ergo in casu illo, qui multoties occurrere potest, poterit homo elicere dilectionem absque speciali gratia. Consequentia probatur; quia supposita potentia, non solum physica, sed moraliter expedita ad actum, non est specialis gratia applicatio, seu physica prædeterminatio ad actum. Antecedens au-

tem probatur; in casu illo est potentia physica, & nihil est reddens difficilem actum; ergo est potentia moraliter expedita. Consequentia est bona; nam potentia physica carens difficultate, seu impedimenti reddentibus difficilem actum, est potentia moraliter expedita; potentia enim physica redditur, seu dicitur in expedita ratione difficultatis, & impedimenti reddentibus difficilem actum: quapropter in statu naturæ integræ potentia physica ad dilectionem erat simul moraliter expedita, quia carebat difficultatibus, & impedimenti reddentibus difficilem actum; & consequenter, si in casu posito est potentia physica ad actum absque difficultate, & impedimenti reddentibus difficilem actum est potentia moraliter expedita ad illum. Antecedens autem probatur; nam difficultas solum oriri potest ex actu appetitus contrarii ad oppositum; vel ex eo quod invenitur maxima difficultas in adimplitione totius legis per longum tempus: sed nihil horum reddit difficilem hic, & nunc dilectionem; ergo nihil est reddens difficilem dilectionem in casu posito.

Maiores videtur certa, & minor probatur, & pro prima parte sic; quia supponimus in casu illo, nullum esse motum appetitus contrarium in oppositum dilectionis; ergo ex parte appetitus, nihil est reddens difficilem dilectionem: hæc enim non redditur difficilis per entitatem appetitus in actu primo; sed per actum eius tendentem in obiectum oppositum dilectioni: casus autem ille multoties connaturaliter contingere potest, & in eo nulla reperitur difficultas; multoties enim homo etiam gentilis connaturaliter attentus, & intensus contemplationi Dei cognoscit Deum esse dignum summa dilectione, quin appetitus eius habeat actum aliquem ab eius cōtemplatione avertem, aut divertentem. Pro secunda parte etiam constat: nam difficultas, quæ reperitur in adimplitione totius legis continuata per longum tempus, solum potest reddere difficilem dilectionem Dei in hoc instanti, vel ut exercita, & existens in hoc instanti; vel ut apprehensa: sed neutro modo reddit difficilem dilectionem hic, & nunc; ergo. Maiores videtur certa, & minor probatur pro prima parte; nam in hoc instanti non exercetur, aut datur difficultas in adimplitione totius legis per longum



longum tempus; cum in hoc instanti non detur adimpletio legis per longum tempus. Pro secunda etiam constat: quia supponimus difficultates istas non apprehendi; sed solum bonitas divina omni amore digna.

44 Secundo confirmatur: maior est inclinatio ad diligendum Deum, quam ad honorandos parentes; ergo sicut ad actum pietatis erga parentes, quando non obstat motus appetitus conantis in oppositum, non requiritur specialis gratia, pariter nec ad diligendum Deum, quando appetitus non conatur in actu secundo ad oppositum. Antecedens probatur: quia maior est appetitus ad finem connaturalem, quam ad media; ergo magis inclinatur homo ad dilectionem Dei, qui est finis, quam ad honorandos parentes. Tandem explicatur, & rejicitur solutio, quæ adhiberi posset: actus honorandi parentes sub conditione, quod perseveret in præsentia gravis tentationis allicientis hominem ad oppositum, sufficeret ad vincendam illam gravem tentationem: & tamen si eliciatur quando non instat tentatio, non indiget speciali gratia; ergo etiam si dilectio sufficiens sit ad vincendas difficultates, quæ occurrunt in adimplerione legis per longum tempus sub conditione quod perseveret; si tamen eliciatur, quando difficultates illæ non urgent, non indiget speciali gratia.

45 Ad hanc difficultatem concedendum est, posse contingere, quod nullus sit actus in appetitu oppositus dilectioni, & simul quod proponatur Deus diligendus, ut summo amore dignus, & quod nullæ difficultates expressè obijciantur, aut proponantur voluntati; & tamen quod indigeat speciali gratia ad dilectionem: quia licet non expressè, implicite tamen obijciuntur omnes difficultates, quæ certo saltim moraliter occurrunt in adimplerione totius legis per longum tempus; Deus enim sic proponitur dignus amore, ut ab eius voluntate in re gravi homo debeat non recedere aliquando quacumque de causa, etiam ob conservationem vitæ, aut esse, & dilectio sic tendere debet in Deum, ut sit efficax, quod habeat vim ad quacumque difficultatem vincendam semper, & in omni occasione; aliàs solum erit simplex complacentia, vel efficax efficacia incompleta,

nimirum si sic tendat in Deum, & illi adhareat, quod solum referat in ipsum illa, quæ de facto occurrunt expressè, vel illa, quæ de facto ut referibilia in Deum apprehenduntur; ad quam dilectionem non erit necessaria specialis gratia, sicut non est necessaria ad adimplerionem totius legis per breve tempus.

Nec obstat, quod voluntas phisicè contineat dilectionem efficacem, & quod Deus proponatur ut efficaciter diligendus; quia hoc solum convincit voluntatem posse obligari ad dilectionem Dei, ut in prima parte conclusionis dicebamus; non tamen sufficit ad hoc, ut non indigeat speciali gratia dante dilectionem, non enim debetur voluntati expeditio ad vincendas difficultates, quæ in obiecto dilectionis implicite continentur; atque adeo nec dilectio, vi cuius expeditur voluntas ad illas vincendas.

46 Ad primam confirmationem negandum est antecedens: ad eius probationem negandum est iterum antecedens: & ad eius probationem dicendum, reddere difficilem actum dilectionis difficultates implicite apprehensas, & id ratione cuius est certum moraliter difficultates occurrentes in longo tempore: hoc autem est ipse appetitus, non secundum se, sed ut destitutus gratia subiciente ipsum rationi; iste enim hic, & nunc constituit voluntatem inexpeditam ad adimplendam totam legem per longum tempus, nisi vi, & efficacia amoris expediatur voluntas ad superandum appetitum; insuper constituit futuras certo moraliter difficultates in adimplerione legis: hac ergo ratione homini in casu posito est indebita gratia efficax ad dilectionem; quia nimirum hic, & nunc in ipso reperitur difficultas; tum ex parte cognitionis, quæ illas implicite apprehendit; tum ex parte appetitus carentis subiectione ad rationem, vi cuius est certum moraliter plures exituras esse difficultates, quas per dilectionem statuit voluntas efficaciter vincere: & sicut homo non potest velle efficaciter volare, quia ex vi suæ constitutionis, & ab intrinseco hic, & nunc caret potentia ad volandum; pariter est difficilis ad dilectionem, quia ex vi suæ constitutionis sine gratia subiciente appetitum rationi difficilis est ad adimplendum totam legem, quam reddit difficilem hic, & nunc appetitus carentis subiectione ad rationem, quæ inexpeditio

vin-



vincitur, & superatur per dilectionem efficacem habentem vim, & dantem expeditionem ad operandum contra exigentiam appetitus.

47 Ad secundam confirmationem responderetur concedendo, esse maiorem, & præcipuam inclinationem ad diligendum Deum, quam ad honorandos parentes: non tamen est ita expedita; quia rebellio appetitus, magis repugnat dilectioni Dei super omnia, quam pietati erga parentes: quod oritur ex eo quod dilectio efficax finis includit obiectivè difficultates omnium mediorum, quæ in honorando parentes non reperiuntur, sicut nec reperiuntur in dilectione inefficaci Dei, aut simplici complacentia in eius bonitate: Ad ultimam confirmationem responderetur concessio antecedenti, negando consequentiam: discrimen autem est, quod actus honorandi parentes, si perseveret in præsentia gravis tentationis, sufficit ad illam vincendam per modum formæ impossibilis cum exercitio voluntatis, quo succumberet tentationi; non verò per modum formæ expeditis voluntatem ad illam vincendam: dilectio autem expedit in actu primo voluntatem ad vincendas omnes tentationes occurrentes in adimplerione legis, habetque vim imperandi actus adimplerivos legis. Ex quo nascitur, quod licet perseverantia actus honorandi parentes in præsentia gravis tentationis sit specialis gratia; ipse tamen, absente gravi tentatione specialis gratia non est; quia non expedit potentiam ad vincendam gravem tentationem.

Quod iterum sic explicari potest; actus honorandi parentes talis est naturæ, quod attentata exigentia, & natura rerum multoties elicitur sine aliqua difficultate; imò cum maxima facilitate, inclinatione, & propensione, & absque eo, quod in oppositum urgeat tentatio; licet non sit contra exigentiam rerum, quod aliquando, quamvis minus frequenter, tentatio urgeat; atque adeò, quod aliquando eliciatur absque speciali gratia est ipsi con-naturale: at actus dilectionis, cum semper involvat obiectivè difficultates occurrentes in observantia legis, ad quas vincendas supponit inexpeditam voluntatem ratione appetitus non subiecti ad rationem, indiget speciali gratia, adhuc quando non urget motus appetitus in oppositum; quia, scilicet, semper est diffi-

cilis observantia totius legis ex vi appetitus carentis subiectione ad rationem, & semper superatur hæc difficultas ex vi dilectionis.

48 Sed dices: etiam in statu naturæ integræ actus dilectionis talis est naturæ, quod habeat vim, & expeditionem ad adimplerionem totius legis, etiam si in statu illo in adimplerione totius legis plures occurrerent difficultates; ergo etiam in illo statu esset necessaria specialis gratia. Antecedens probatur: nam in statu illo dilectio efficax etiam esset propositum efficax adimplendi totam legem semper, & in omni occasione, etiam si plures occurrerent difficultates in illius adimplerione. Responderetur concessio antecedenti, negando consequentiam: & ratio sumitur ex dictis; nam in statu naturæ integræ esset expedita voluntas ad adimplendam totam legem ex vi subiectionis appetitus ad rationem; & consequenter esset expedita ad vincendum quodcumque obstaculum, quod in eius adimplerione occurrat: quod quidem haberet voluntas ratione doni integritatis, qua gratia supposita nihil esset reddens difficilem dilectionem.

49 Tertia difficultas desumitur ex D. Thoma 2. 2. q. 137. art. 4. ubi distinguens duplicem perseverantiam, aliā habitualement, quæ est virtus perseverantiæ; aliam actualem, quæ est actus perseverandi durans usque ad mortem, docet ad actum perseverandi non solum requiri gratiam habitualement, sed auxilium Dei conservantis hominem in bono, cuius reddens rationem sic habet: *Quia cum liberum arbitrium de se sit vertibile, & hoc eo non tollatur per habitualement gratiam præsentis vite, non subest potestati liberi arbitrij, etiam per gratiam reparati, ut se immobiliter in bono statuatur; licet sit in potestate eius, quod hoc eligat: plerumque enim cadit in nostra potestate electio; sed non exequutio.* Ex quibus verbis hæc insurgit difficultas: cum impotentia ad exequutionem componitur iuxta D. Thomam potentia ad electionem; ergo stat potentia ad eligendum efficaciter adimplerionem totius legis, cum impotentia ad adimplerionem; & consequenter stabit potentia ad dilectionem efficacem, quæ est volitio efficax adimplendi totam legem cum impotentia ad legis adimplerionem: malè ergo intulimus ex impotentia ad adimplendam totam legem



gem sine gratia speciali, impotentiam ad dilectionem : imò D. Thomas expressè videtur docere esse in nostra potestate eligere, & velle perseverantiam adimplendi totam legem, & non esse in nostra potestate perseverantiam.

50 Respondetur distinguendo antecedens : stat potentia antecedens ad electionem cum impotentia consequenti ad executionem, concedo antecedens; potentia ad electionem cum impotentia antecedenti ad executionem, nego antecedens, & consequentiam : itaque homo iustus ex auxilijs communibus gratiæ potest velle, seu eligere efficaciter perseverantiam, & ex eisdem auxilijs communibus gratiæ potest potentia antecedenti perseverare ; nam eisdem viribus, quibus potest antecedenter eligere, seu velle efficaciter perseverantiam, potest etiam antecedenter perseverare : cum quo rectè componitur, quod actualiter perseverare requirat aliud auxiliū, seu alia auxilia efficacia ad perseverandum, quorū collatio specialis gratia est : cum ergo D. Thom. docet, quod in potestate hominis iusti est eligere perseverantiam, non tamen executio eiusdem electionis, nimirum, ipsa perseverantia, loquitur de impotentia consequenti ; quatenus homo iustus eligens perseverantiam, & potens in actu primo perseverare indiget speciali gratia ad perseverandum, sine qua impotens est ad perseverandum : ac si diceret D. Thomas ; homo iustus ex communibus auxilijs gratiæ habet potentiam ad eligendum perseverantiam, ad cuius executionem indiget speciali gratia ; atque aded nisi addatur speciale auxilium, est impotens consequenter ad perseverandum.

51 Sed in hac doctrina, quæ à Doctissimis Magistris traditur, aliqua videntur difficultates ; & primò contra illam sic obijcitur : in eodem sensu, quo D. Thomas docet esse cum potestate hominis iusti electionem, docet non esse in eius potestate executionem ; ergo in eodem sensu, quo concedit homini iusto potentiam ad eligendum perseverantiam, negat potentiam ad perseverandum : & consequenter cum concedat homini iusto potentiam antecedentem ad eligendum perseverantiam, negat eidem potentiam antecedentem ad perseverandum. Deinde D. Thomas docet, quod plerumque non est executio sub illa potestate,

sub qua est electio, ut constat ex illis verbis : *Plerumque enim cadit in nostra potestate electio, sed non executio* ; ergo eandem potestatem, quam concedit ad electionem, negat ad executionem : cum ergo ad electionem concedat potestatem antecedentem iuxta doctrinam solutionis, negat etiam ad executionem potentiam antecedentem.

52 Secundo obijcitur : eandem potentiam negat homini iusto ad perseverandum, quam negat libero arbitrio reparato per gratiam ad hoc, ut se statuatur immobiliter in bono : sed potestas, quam negat libero arbitrio, ut se in bono immobiliter statuatur, est potestas antecedens ; ergo illa, quam negat ad perseverandum. Maior patet ex contextu ; & quia idem est perseverare, atque se immobiliter in bono statuere ; ergo eadem est impotentia ad perseverandum, ac ad statuendum se immobiliter in bono. Minor autem probatur primo : de eo, ad quod liberum est potens potentia antecedenti, quamvis indigeat speciali gratia dante executionem, non dicitur, quod non subest potestati liberi arbitrij : sed D. Thomas docet, quod non subest potestati liberi arbitrij, etiam reparati per gratiam, quod se statuatur immobiliter in bono ; ergo negat libero arbitrio reparato per gratiam potentiam antecedentem ad statuendum se immobiliter in bono. Maior hæc probatur ; id, cuius omissio imputatur libero arbitrio, subest potestati liberi arbitrij : sed omissio illius, ad quod liberum arbitrium habet potentiam antecedentem, imputatur libero arbitrio ; ergo id, ad quod liberum arbitrium habet potentiam antecedentem, subest libero arbitrio ; & consequenter ad id, quod non subest libero arbitrio, non est potentia antecedens. Secundo probatur minor : nulla est potentia in libero arbitrio ad statuendum se immobiliter in bono ; nam in eius potestate solum sunt actus liberi, quibus homo non statuitur immobiliter in bono.

53 Tercio obijcitur : quia homo iustus est etiam impotens ad diligendum Deum, non solum authorem supernaturalem, sed etiam Deum authorem naturæ ; sicut in statu naturæ puræ est impotens ad diligendum Deum authorem naturæ : est insuper impotens antecedenter ad perseverandum, iuxta principia horum authorum ; ergo falsò dicitur, quod homo

homo iustus est potens antecedenter ad diligendum Deum, & ad perseverandum. Antecedens probatur: nam in statu naturæ puræ est impotens propter rebellionem appetitus: at hæc rebellio manet in homine iustificato; ergo est impotens antecedenter ad diligendum Deum auctorem naturæ super omnia, sicut in statu naturæ puræ: & idem dicendum est in ordine ad dilectionem Dei auctorem supernaturalem; scilicet, esse antecedenter impotentem propter rebellionem appetitus: quæ in dilectione supernaturali fortius militat; quia eius efficacia extenditur ad adimplerionem legis naturalis, & supernaturalis.

54 Nec sufficit dicere, quod homo iustificatus ex vi iustificationis, & auxiliorum, quæ iustificationi debentur, etiam remanet antecedenter impotens ad diligendum Deum super omnia propter rebellionem appetitus, quæ remanet; quod argumentum factum convincit: Deus tamen ex speciali providentia, homini iustificato confert auxilia, quibus de facto est potens antecedenter ad diligendum Deum. Non, inquam, sufficit; quia sine fundamento asseritur auxilia, quibus de facto homo iustus est potens antecedenter ad diligendum Deum, non deberi ex vi iustificationis, cui annexum est præceptum de diligendo Deum auctorem supernaturalem; & consequenter etiam sunt annexa auxilia dantia sufficientiam ad talem dilectionem, iuxta dicta. Deinde, homo etiam iustus iuxta hos Auctores, est impotens antecedenter ad vincendam gravem tentationem sine speciali gratia indebita, & superaddita auxilijs communibus gratiæ, quæ providetur à Deo homini iustificato ex lege communi, sive hæc auxilia debita sint iustificationi, sive indebita; ergo etiam suppositis auxilijs, quæ Deus ex lege communi confert homini iustificato, est impotens antecedenter ad diligendum Deum auctorem supernaturalem. Antecedens docetur ab his auctoribus: consequentia autem probatur ex eorum principijs; nam qui est impotens antecedenter ad vincendam gravem tentationem, est impotens etiam antecedenter ad eligendum efficaciter talem victoriam: sed dilectio efficax est saltem virtualiter electio, seu propositum efficax vincendi gravem tentationem; ergo homo iustus impotens antecedenter ex communibus auxilijs gratiæ ad vincendam gravem ten-

rationem, est impotens etiam antecedenter ad dilectionem. Maior docetur ab his Auctoribus. Minor est eorum doctrina, & vera: dilectio enim efficax est propositum observandi totam legem in omni occasione, & circumstantia; & consequenter est propositum efficax vincendi gravem tentationem;

55 Hæc, & alia, quæ omittimus, difficultatem ingerunt in principijs horum Auctorum, quæ ipsi pro ingenij dexteritate facile solverent, quæ in nostris principijs expeditiorem habent solutionem: iuxta quæ, licet requiramus gratiam specialem ad diligendum Deum auctorem naturæ; non tamen dantem posse simpliciter; sine illa enim homo sic est potens diligere Deum, ut obligetur ad dilectionem, & ipsi imputetur dilectionis omissio: & licet asseramus, quod sine gratia est moraliter impotens, hæc impotentia solum est difficultas in adimplerione, quæ obligationem non tollit, nec sufficit, ut omissio dilectionis non imputetur; sicut in gravi tentatione contingit, ad quam vincendam homo est impotens sine gratia speciali, quæ impotentia solum est difficultas, quæ obligationem vincendi non aufert, nec excusat hominem succumbentem, quæ victoria nunquam datur sine gratia speciali, & hac deficiente, imputatur homini tentationi succumbere.

56 Dicimus ergo hominem iustum habere potentiam antecedentem ad diligendum Deum, & eligendum perseverantiam, quamvis propter difficultatem huius actus indigeat gratia speciali vincente difficultatem, & dante dilectionem, & electionem: exequutio autem perseverantiæ non est in hominis potestate; quia licet actus liberi, quibus adimplentur præcepta, & vitantur peccata, sint in hominis potestate antecedenti; hæc tamen potestas est imperfecta indigens auxilijs gratuitis Dei, ut perseverantiæ executioni mandetur, quæ auxilia non sunt in potestate creaturæ: quia ergo exequutio perseverantiæ involvit, tam auxilia gratuita, quam actus liberos hominis, & auxilia non sunt in hominis potestate; ideo exequutio perseverantiæ, non subest potestati liberi arbitrij, licet ipsa perseverantia sumpta pro actibus liberis in eius sit potestate; electio ergo efficax terminatur ad actus liberos, quibus adimplentur præcep-



ra, & vitantur peccata, & hij actus in hominis sunt potestate antecedenti: executionio autem quia involvit nō solum actus, sed auxilia efficacia, quibus executioni mandatur perseverantia, & hæc in potestate creaturæ non sunt, atque adeo executionio perseverantiæ in eius potestate non est: & ut brevius dicamus; homo eligit efficaciter, quod ipse liberè facturus est, & quod facere potest: executionio autem perseverantiæ dicit non solum actus liberos, quos ipse facturus est, sed adæquatam executionem illorum, quæ non solum est à creatura, sed principaliter à Deo medijs suis auxilijs; & quia licet actus liberi sint in potestate creaturæ, non tamen prout executioni mandantur, ideo executionio in potestate creaturæ non est: nec homo eligit efficaciter executionem adæquatè sumptā, quia hæc non est in eius potestate; sed solum eligit actus liberos, quibus perseverat, prout ab ipso homine sunt.

Insuper: perseverantia ultra actus liberos, quibus homo non constituitur immobilis in bono, addit protectionem extrinsecam Dei, qui decernit conferre auxilia efficacia, quoties obliget præceptum, ad illud adimplendum, quæ extrinseca protectione, est omnino infallibile hominem nunquam peccatum, non obstante arbitrij vertibilitate, quæ in patria omnino aufertur: hoc autem non habet homo ex vi actuum liberorum; quibuscumque enim actibus positis, potest cum illis componi carentia perseverantiæ: & hac ratione docuit D. Thomas, quod non subest libero arbitrio, etiam per gratiam reparato, se statuere immobiliter in bono; nec in hominis est potestate perseverantia pro statu illo, nec illam potest efficaciter eligere; sed solum perseverantiam sumptam pro actibus liberis.

57 Sed dices: etiam homo est potens ad electionem perseverantiæ potentia imperfecta, indigens auxilio Dei, quod in potestate hominis non est: sed quia ad perseverantiam indiget homo auxilio Dei, quod in eius potestate non est; dicimus hominem esse impotentem antecederet ad perseverantiam; ergo etiam debet esse impotens ad electionem: cuius oppositum docet D. Thomas; nimirum, electionem esse in hominis potestate; non verò executionem, seu perseverantiam.

Responderetur, quod ad actum li-

*Mar. Bolivar, t. 2.*

berum absolutè homo dicitur, & est potens, licet indigeat auxilio Dei ad illius elicientiam, quod in eius potestate non est; ut enim absolutè dicatur potens, sufficit, quod sit potens potentia sui ordinis: & quia electio perseverantiæ sumptæ pro actibus liberis, in sensu explicato, est actus liber; homo est potens ad electionem: executionio autem perseverantiæ, non solum dicit actus liberos secundum se, sed actus liberos ut exequentos hic, & nunc, & prout sic dicunt dependentiam, non solum à libero arbitrio, sed principaliter à Deo faciente per suum auxilium, quod homo liberè operetur; & quia prout sic, non sunt in potestate liberi arbitrij, ideo executionio non est in potestate liberi arbitrij: involvit etiam, seu connotat perseverantia protectionem extrinsecam, quæ in hominis potestate non est. Argumentum autem convincit, quod electio prout à Deo non est in potestate liberi arbitrij, seu quod electio ut exequentia à Deo, non subest libero arbitrio, quod libenter concedimus; non autem quod absolutè non sit in potestate liberi arbitrij; & eodem modo dicendum est de perseverantia, ut iam explicuimus: & propterea Concilium Tridentinum docuit, quod Deus impossibilia non iubet; sed iubendo monet, & facere quod possis, & petere quod non potes; nimirum, quia in executione cuiuscumque actus liberi est aliquid, quod possumus, nimirum actus absolutè sumptus, & aliquid, quod non possumus, nimirum, quod Deus donet nobis ipsum actum, medio suo auxilio efficaci.



## §. Ultimus.

*Aliqua inferuntur ex dictis.*

58 **I**NFERTUR Primo, hominem in statu naturæ lapsæ indigere gratia speciali dante potentiam consequentem,

§

&

& ipsam actualem dilectionem; non vero indigere gratia dante potentiam antecedentem: Et de homine lapsa existente in peccato mortali, prima pars, videlicet indigere gratia speciali dante potentiam consequentem, seu ipsam dilectionem, constat, quia in homine existenti in peccato mortali datur eadem debilitas, atque in natura pura, eademque rebellio appetitus, & impotentia ad adimplendam totam legem naturæ; ergo eadem ratione, qua in natura pura indigeret ad dilectionem, gratia speciali dante dilectionem, pariter in natura lapsa: imò maior est debilitas, & impotentia in homine existenti in peccato mortali propter aversionem habitualement à Deo, & conversionem ad creaturam per propriam voluntatem contractam: & licet quoad vires esset æqualitas, & his attentis, eadem esset necessaria gratia in utroque statu; maius tamen fieret beneficium homini existenti in peccato mortali propter positivam indignitatem recipiendi gratiam à Deo, cuius existit inimicus.

59 Secunda pars, nimirum non indigere gratia dante potentiam antecedentem probatur: nam homo etiam existens in peccato mortali, ex vi conditionis tenetur Deum diligere super omnia; ergo ex vi eiusdem conditionis habet potentiam antecedentem ad illum diligendum; non enim stat præceptum obligans absque potentia ad eius adimplerionem. Antecedens probatur: nam peccatum non aufert obligationem, quæ ex vi conditionis convenit homini. Tum etiam; nam voluntas obligatur ad diligendum Deum, si ex parte intellectus proponatur, ut summè diligibilis: at etiam si homo existat in peccato mortali, & sit infidelis, cognoscit Deum esse dignum summo amore; cognoscit, inquam conaturaliter, & sine speciali gratia; ergo sine illa obligatur, & potest. Maior probatur: tum quia ut supra arguebamus, voluntas cum iudicio indifferenti proponente Deum dignum summo amore, est potens eum diligere; cum actus intellectus sufficienter illum, ut diligendum proponat, & ex parte voluntatis sit virtus contentiva dilectionis, & dominium ad illam eliciendam. Tum etiam; quia homini isti imputatur non diligere Deum; ergo obligatur, & est potens. Antecedens probatur ut supra; quia iuxta Pau-

lum, Gentibus imputatur, quod cum Deum cognovissent dignum summo amore, & honore, non sicut Deum glorificaverunt. Tum etiam; quia supposito iudicio indifferenti, & voluntate continenti actum, omisio illius, non potest non esse libera, iuxta dicta: at non potest esse libera, nisi voluntas sit potens ad actum; ergo.

Nec huic potentie obstat indigentia gratiæ, quam esse necessariam in prima parte corollarij asserimus; sicut non obest indigentia phisicæ prædeterminationis ad actum facilem honorandi parentes ad hoc, ut homo habeat potentiam in actu primo sufficientem ad talem actum, etiam quando abest phisica prædeterminatio: solumque erit differentia in eo, quod phisica prædeterminatio ad honorandum parentes, cum supponat potentiam non solum sufficientem, sed facilem, non est gratia specialis; secus phisica prædeterminatio ad diligendum Deum; quia licet supponat absolute sufficientiam, non tamen facilem.

De homine autem lapsa habente gratiam habitualement, etiam probatur indigere gratia speciali dante actualem dilectionem: quia gratia habitualis non aufert rebellionem appetitus; atque adeo adhuc illa supposita, manet naturalis dilectio difficilis, & indigens ad sui elicentiam gratia speciali: quod autem non requiratur gratia specialis dans posse, ex argumentis factis convincitur.

60 Hæc vera sunt, si homo elevatus ad finem supernaturalem potest elicere dilectionem merè naturalem; sunt enim qui negent, asserentes dilectionem Dei super omnia in statu elevationis, non posse non esse supernaturalem: sed immerito; nam homo in statu innocentie erat elevatus ad finem supernaturalem: & tamen iuxta D. Thomam poterat diligere Deum super omnia autorem naturæ viribus naturalibus, & consequenter poterat diligere Deum super omnia dilectione purè naturali. Similiter homo elevatus ad finem supernaturalem potest elicere actus aliarum virtutum moralium merè naturales; ergo etiam dilectionem super omnia merè naturalem. Deinde: potest homo elicere dilectionem Dei adæquantem, & non excedentem dictamen naturale; ergo potest diligere Deum super omnia dilectione merè naturali.



61 Secundo infertur, in neutro statu esse necessariam gratiam supernaturalem dantem potentiam antecedentem, aut consequentem. Et de statu naturæ puræ constat: quia in statu illo nulla est possibilis gratia supernaturalis; quolibet enim gratia supernaturalis extraheret naturam ab statu illo; & cum in illo statu sit possibilis dilectio ad illam eliciendam, non est necessaria gratia supernaturalis: Et de utroque statu probatur; quia dilectio supponitur, & est merè naturalis; ergo nequit requirere ad sui elicentiam gratiam supernaturalem.

62 Sed dices: etiam status naturæ puræ excludit gratiam specialem naturalem; cum status ille solum dicat illa, quæ debentur naturæ, atque adeo gratia specialis naturalis extrahit naturam ab statu puritatis, & impossibilis est cum illo: & tamen in statu illo indiget gratia speciali; ergo ex eo quod gratia supernaturalis extrahat naturam ab illo statu, non sequitur naturam in illo statu non indigere gratia supernaturali ad dilectionem.

Responderetur argumentum nostrum convincere de statu naturæ puræ, puritate excludente gratiam supernaturalem, quam saltem excludere statum illum ab omnibus docetur; non verò loquimur de statu naturæ puræ puritate excludente omnem gratiam specialem, etiam naturalem: si autem sic sumatur natura pura, ut excludat gratiam specialem naturalem; dicendum est, prout sic posse potentia antecedenti diligere Deum; non tamen posse coniungere cum statu illo dilectionem: nam per ipsam dilectionem, & gratiam efficacem ad illam, extrahitur natura ab illo statu. Nec est inconueniens, quod sistens præcisè in illa puritate habeat potentiam antecedentem, & non consequentem: sicut non est inconueniens, quod potentia antecedens non sit gratia specialis, & potentia consequens, quæ confertur à gratia efficiaci sit specialis gratia: & eadem ratione non est inconueniens, quod natura pura constituta in actu primo cum omnibus sibi debitis, puritate excludente ulteriorem gratiam, etiam generalem, non possit cum illa puritate coniungere dilectionem; esset enim illam coniungere cum carentia ulterioris gratiæ, & cum carentia donationis libe-

ralis Dei, quod impossibile est.

Status ergo naturæ puræ excludit gratiam supernaturalem, quia excludit omnem actum non contentum saltem physicè in potentia naturali: ad actum autem contentum in potentia naturali, nulla gratia supernaturalis est necessaria; non autem ita excludit gratiam specialem naturalem; quia cum actus naturalis physicè contentus in potentia naturali possit esse difficilis, potest esse indebitus naturæ, in qua physicè continetur; atque adeo actus naturalis possibilis antecederet ex vi naturæ puræ, ut cum tali potentia in actu secundo coniungatur, indiget speciali gratia intra ordinem naturæ. Si autem, ut diximus, puritas naturæ excludat specialem gratiam, etiam naturalem; dicendum est dari plures actus possibiles naturæ puræ, quorum existentia coniungi non potest cum puritate naturæ.

63 Infertur tertio: hominem lapsum existentem in peccato mortali, non indigere auxilio supernaturali, aut gratia habituali tanquam principio expediente ad elicentiam dilectionis naturalis Dei super omnia. Diximus non requiri gratiam supernaturalem dantem potentiam antecedentem, aut consequentem: modo inferimus non requiri talem gratiam tanquam principium expediens, contra alios Sapientissimos Magistros, qui docentes non requiri gratiam supernaturalem tanquam principium eliciens, docent requiri gratiam auxiliantem supernaturalem, & habitualement, tanquam principium expediens, ducti ex eo, quod dilectio Dei super omnia, etiam naturalis, non est composibilis de potentia absoluta cum peccato mortali: & cum dilectio naturalis nequeat excludere peccatum habituale necessarium est, quod illud præsupponat exclusum; quod non fit, saltem iuxta præsentem providentiam, sine gratia habituali; nec hæc confertur homini adulto sine actu supernaturali disponente ad infusionem illius: actus autem supernaturalis esse non potest sine auxilio supernaturali; & consequenter ut homo existens in peccato mortali eliciat dilectionem naturalem prius debet mundari à peccato per gratiam habitualement, quam non potest habere sine prævio auxilio supernaturali necessario ad actum supernaturalem disponentem ad illam.

Oppositum autem ex dictis colligitur, & probatur: nam dilectio naturalis potest componi cum peccato mortali habituali; ergo existens in peccato mortali, non indiget gratia habituali ad elicientiam dilectionis. Antecedens late probatum est à nobis tractatu de iustificatione, ubi asseruimus, nec ipsam dilectionem esse impossibilem ratione sui cum peccato habituali; si autem aliquam habet oppositionem cum illo, est solum per modum dispositionis ad gratiam habitualement, quæ cum peccato opponitur, & illud excludit: dilectio autem naturalis, nec hoc modo pugnat cum peccato; cum non sit dispositio ad gratiam habitualement. Ratio autem est: quia dilectio naturalis, non præstat effectum impossibilem cum peccato habituali; esse enim hominem ex vi peccati, quod commisit, & in sui termino permanet, inimicum Dei, & dignum, ut ab ipso pœna æterna puniatur, non est impossibile cum eo, quod homo diligat Deum super omnia; hæc enim dilectio, præcipue naturalis, non constituit amicū Dei, nec iustificat: quod erat necessariū, ut tribueret effectū cū peccato impossibilem.

65 Deinde; si dilectio tribueret effectum impossibilem cum peccato, posset illud excludere à subiecto, nec ad illius elicientiam esset necessaria gratia habitualis; omnis enim forma tribuens effectum impossibilem cum alia, potest per sui introductionem aliam expellere, si non sit talis naturæ, quod essentialiter præsupponat illam exclusam: sed dilectio Dei naturalis, non præsupponit essentialiter exclusum peccatum; ergo si tribuit effectum impossibilem cum illo, poterit illud excludere. Maior videtur certa: quia non alia ratione gratia habitualis excludit peccatum, nisi quia tribuit effectum impossibilem cum illo, & non supponit illud expulsū; quod non præstaret, si illud supponeret exclusum: sicut omisio actus amoris tribuit effectum impossibilem cum prædeterminatione ad amorem: & tamen non potest expellere prædeterminationem, quia supponit essentialiter illam exclusam. Ex quibus constat, esse conversum actualiter ad Deum authorem naturæ, & aversum ab illo per peccatum habituale præcipue originale, non opponi ex natura rei, peccatum enim habituale est terminus relictus ex peccato actuali, qui remanet, etiamsi retractetur per actum oppositum

voluntatis: remanet, inquam, dum non liberaliter remittitur, vel per gratiam habitualē, vel per extrinsecam condonationē.

66 Contra hæc arguitur: si non est necessaria gratia habitualis ad dilectionem Dei naturalem super omnia, sequitur plures ex peccatoribus, imò ex infidelibus dilexisse Deum authorem naturæ super omnia: quod tamen falsum videtur; nam si infidelis diligeret Deum authorem naturæ super omnia, Deus ut author naturæ diligeret ipsum dilectione amabili naturali; essetque amicus illius amicitia naturali; quod de homine existenti in peccato mortali, qualis est infidelis, dici non potest; nisi fortè dicatur hominem sic Deum diligentem accipere à Deo gratiam habitualē, & iustificari; quod est in aliud absurdum incidere, nimirum, dilectionem naturalem esse dispositionē ad iustificationem. Antecedens autem probatur: quia homo infidelis iuxta nostra principia tenetur diligere Deum authorem naturæ super omnia; & consequenter potest ipsum diligere, sicut potest elicere alios actus difficiles, & vincere gravē tentationem; ut potè infideli imputatur tentationi gravi succumbere; ergo sicut aliquibus Gentilibus donavit Deus gratiam efficacem ad alios actus difficiles, quod elicerunt, & advincēdas graves tentationes, dicendum est donasse aliquando gratiam efficacem ad dilectionem Dei.

67 Propter hanc rationem P. Suarez lib. 1. de necessitate gratiæ, cap. 35. iudicat probabile requiri gratiam habitualement ad dilectionem naturalem Dei, non ex natura rei, sed ex lege divina: eo modo quo est necessaria gratia habitualis ad observandam legem naturæ per longum tempus, nō ex natura rei, sed ex lege divina; quamvis illud iudicet omnino incertū, hæc ratio: quia quod Deus non conferat auxilia sufficientia ad actum dilectionis, nisi prius disponatur homo ad veram iustitiam, pendet ex sola divina voluntate, quæ ex scriptura, nec ex effectibus colligitur, nec ex coniectura aliqua: non tamē videtur levis coniectura, paritas desumpta ex adimplerione legis naturæ; si enim adimpletio legis naturæ per longū tēpus, etiamsi non perveniat ad perseverantiā finalem, non cōfertur à Deo, nisi amicis; ac proinde nisi prius conferat gratiā habitualē; cum dilectio Dei authoris naturæ super omnia sit maximū bonum intra ordinē naturæ; non debet mirū videri si Deus non conferat illud, nisi amicis: sicut



sicut dicendum videtur de pueris existentibus in peccato originali, & pervenientibus ad usum rationis, quorum aliqui credendi sunt adimplere præceptum dilectionis Dei naturalis, quod in primo instanti instat iuxta doctrinam D. Thomæ: illis tamen, quibus donat adimplere hoc præceptum, prius donat gratiam habituales, & fidem, non consequenter ad actum naturalem dilectionis; sed antecedenter ad illum: facit ergo Deus, quod se ad gratiam disponat per actus supernaturales antecedentes dilectionem, ut sic salvetur non posse esse peccatum veniale cum solo originali.

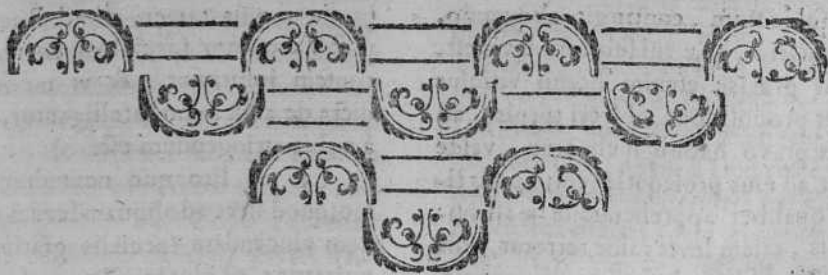
68 Modus iste dicendi mihi probabilis est, differtque à modo, quem supra impugnavimus in eo, quod Authores illius asseriebant esse necessariam gratiam habituales ex natura rei; Authores autem huiusmodi solum ex lege divina. Displicet tamen argumentum, quo à Patre Suarez probatur huiusmodi incertitudo, scilicet, quia quod Deus infidelibus, & peccatoribus non conferat auxilia sufficientia ad dilectionem naturalem antegratiam habituales; necessarium putavit ad hoc, quod ante gratiam habituales non diligant Deum: quod falsum est; cum Deus possit conferre auxilium sufficiens, & negare efficax, sine quo dilectio non erit: Fateor tamen consequenter procedere ad sua principia; si enim collato auxilio sufficienti solum dependet ex usu liberi arbitrij, quod existat actus, non potest Deus facere quod non existat, nisi negando auxilium sufficiens.

69 Melius responderetur admit-tendo aliquando Deum concessisse Gentilibus auxilium efficax ad eiusmodi dilectionem; licet paucis, & per breve tempus, sicut aliquando illud concessit ad alios actus difficiles, & ad vincendam gravem tentationem: Ex quo non infer-

tur, Gentiles sic diligentes Deum diligere ab ipso amicitia naturali, etiam imperfecta; quia dilectio naturalis Dei solum potest esse dispositio prærequisita ad redamationem, non verò cum illa connexa: Et quidem nec amor naturalis Dei, nec cognitio naturalis eiusdem sortiri possunt nomen amicitie, aut beatitudinis, etiam naturalis, & imperfecte nisi connotata carentia peccati, quod excludi non potest per actus illos naturales.

70 Ultimo arguitur: ex dictis infertur, pueros in Limbo existentes diligere Deum authorem naturæ super omnia, vel peccare mortaliter: quorum utrumque falsum videtur. Antecedens probatur: nam possunt, & tenentur diligere Deum super omnia, iuxta dicta; ergo vel diligunt, vel mortaliter peccant. Respondetur, admittendo diligere Deum super omnia dilectione naturali: quod videtur insinuare D. Thomas in 2. dist. 35. q. 2. art. 2. ad 5. Ipsum docet ex D. Thomæ M. Soto, lib. 1. de Natura, & gratia, cap. 14. & M. Medina in præsentis art. 3. Et colligitur ex dictis; ibi enim nulla adsunt impedimenta ad dilectionem, sicut nec ad adimplerionem totius legis naturæ, quam implent; nec in statu illo committunt peccatum, quod in hac vita propria voluntate non commisserunt. An autem ex hoc sequatur, esse beatos beatitudine naturali alterius est loci: Pro nunc sufficiat, quod beatitudo etiam naturalis connotat essentialiter carentiam peccati, quo in illo statu non carent; atque adeo non sunt beati beatitudine naturali. Et hæc de isto dubio applicanda litteræ Magistri in 2. dist. 28. §. 1. ad illa verba: *Ut scilicet sit donum Dei scientia, quæ sine charitate inflat, & non sit donum Dei ipsa charitas, &c.*

\*\*\*



DIS.

# DISPUTATIO TERTIA, DE NECESITATE GRATIÆ ad legis adimpletionem.

## DUBIUM PRIMUM.

*UTRUM IN NATURA LAPSA SIT NECESSARIA  
specialis gratia ad victoriam levis tentationis?*

### Paragraphus Primus.

*Aliqua supponuntur.*

**T**ENTATIO dicitur quælibet inclinatio, seu alliciētia ex parte actus primi ad malum, sive ratione appetitus conantis obiectum rationi dissonum, sive ex parte cognitionis proponentis obiectum turpe, ut conveniens, vel ratione utilitatis, vel ratione delectabilitatis. Tentatio autem alia dicitur gravis, alia levis: gravis est illa, quæ vehementer inclinat, seu allicit ad malum; quod contingit, vel quia bonum apparet, ut valde conveniens proponitur per cognitionem representantem eius convenientiam nimis vividē; vel quia malum, quod vitari non potest absque peccato, ut valde terribile proponitur, eius vitatio ut magnum bonum, & valde conveniens apprehenditur, cum sit solum bonum apparet. Levis autem tentatio est illa, quæ non nimis retrahit à bono, nec allicit ad malum: & quia tentatio dicitur respectivè ad subiectum, contingit aliquando, quod tentatio, quæ uni subiecto levis est, alteri sit gravis; etenim homo vitiosus qualibet propositione obiecti turpis, ad quod ex pravo habitu inclinatur, valde allicitur ad eius prosecutionem; homo timidus qualibet apprehensione mali imminētis, etiam levis valde terretur, quia malum etiam leve ipsi magnum apparet,

& malum magnum valde remotum, & distans, ipsi proximè imminens apparet, & sic de alijs.

2 In præsentī solum est sermo de levi tentatione, de qua ferè eadem est difficultas, atque de actu bono morali facili: præcipuè, quia quoties voluntas est in actu primo potens ad bonum, & malum, aliqualis adest tentatio saltem levis; cum ad indifferentiam voluntatis ad bonum, & malum, necessarium sit quod malum representetur, ut aliquo modo conveniens, vel quod appareat bonum; quæ cogitatio aliquo modo invitat ad eius prosecutionem; atque adeo semper ac est indifferentia ad bonum, & malum, datur aliqualis tentatio: unde cum supra ostensum sit posse voluntatem indifferentem ad bonum, & malum elicere aliquem actum bonum facilem sine speciali gratia; clarè exindè deducitur posse etiam vincere aliquam levem tentationem sine speciali gratia: quia ramen aliqui Recentiores post Vazquium specialem de hoc questionem instituunt, & ut melius supra dicta de actu bono intelligantur, breviter à nobis attingendum est.

3 Pro quo notandum est primo; quod licet ad aliquam levem tentationem vincendam specialis gratia non requiratur; ad plures, & continuatè per longum



longum tempus vincendas specialis gratia requiritur, ut ex infra dicendis constabit: quamvis enim gratia efficax ad aliquam vincendam ex communi providentia debeat; non tamen debetur gratia efficax ad plures, & per longum tempus vincendas; est enim supra debitum, quod indifferenti in pluribus occasionibus ad bonum, & malum, nunquam proponatur malum: & non solum est indebitum, quod in omnibus individuis, & semper bene operetur; sed etiam est ipsi indebitum, quod eius individuum indifferens in pluribus occasionibus semper bene operetur.

4 Secundo advertendum est, hominem tentatum multipliciter posse non succumbere tentationi, seu vitare peccatum, ad quod committendum tentatione provocatur: Primò, eliciendo actum oppositum conducentem ad vitam, seu salutarem; ut quando quis tentatus ad furandum, vult non furari ex motivo supernaturali: Secundo potest vincere tentationem, seu illi non succumbere per actum peccaminosum, quo vitatur peccatum illud, ad quod tentatio invitabat, ut cum quis tentatus ad furtum vult non furari ex motivo vanitatis; quo sane modo nonnunquam contingit vinci tentationem à peccatoribus; ut docet Augustinus lib. 21. de Civitate Dei cap. 16. illis verbis: *Nomnunquam sunt apertissima vitia, quæ alijs vitijs vincuntur occultis, quæ putantur esse virtutes, in quibus regnat superbia, & quedam sibi placendi aptitudo ruinosa.* Tercio, potest vinci tentatio per actum indifferentem, aut puram omissionem indifferentem; ut cum quis tentatus ad furandum omittit actum furti ex vi actus indifferentis, eundi in agrum, v. g. vel cum purè omittit actum furandi.

5 Primo modo, nulla potest vinci tentatio absque speciali gratia: est enim omnino certum ex Scriptura, Concilijs, & Patribus, ad actum salutarem, & conducentem ad vitam æternam esse necessariam specialem gratiam, & esse requisitam gratiam entitative supernaturalem, est communis sententia inter Theologos, qui frequenter docent nullum actum merè naturalem, & intra ordinem naturæ sistentem esse salutarem, seu conducentem positivè ad salutem, & vitam æternam. Secundo modo, potest vinci quælibet tentatio absque speciali gratia;

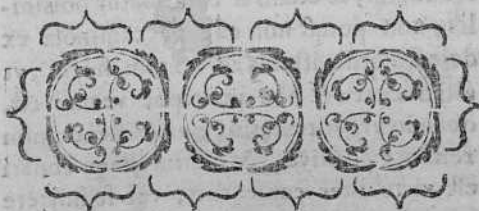
cum possit homo elicere actum peccaminosum, quo vitatur peccatum, ad quod committendum invitabat tentatio, absque gratia speciali; ad peccandum enim nulla requiritur gratia: licet quando peccatum, ad quod invitabat tentatio, est gravius, seu mortale, & peccatum, quo vitatur, levius, seu veniale, possit relucere aliqua specialis gratia, non in permittendo peccatum, quantumvis leve. Sed in eo, quod non permittitur maius peccatum, quod committeret succumbens tentationi, quæ gratia ad extrinsecam Dei spectat providentiam.

6 Tercio modo, non potest homo non succumbere tentationi, seu illam vincere in veriori sententia: tum, quia actus indifferens in individuo non datur iuxta Augustinum, & Thomam; nec omisio pura libera est possibilis, ut plures volunt; & etiam si concedatur possibilis, non potest non esse peccaminosa ex defectu ordinationis ad bonum finem, ut alij docent: & hoc præcipue verum est, quando urget tentatio, quæ existente, non resistere positivè, & contra illam conari est virtualitèr consentire, vel se injicere in periculum consentiendi; tenetur enim homo tunc colligere animum ad resistendum. Sed quidquid de hoc sit, ad huiusmodi victoriam non est necessaria specialis gratia: cum nec actus indifferens, per quem vincitur tentatio, nec omisio pura specialem gratiam desideret; quamvis semper requiratur divina voluntas, per quam omnia bona causantur, & omnia mala repelluntur, ut docet D. Thomas in 2. dist. 28. art. 2. qua ratione est beneficiū, sic per actum indifferentem, vel puram omissionem vincere tentationem, & aliquando speciale; quia non permittit peccatum ad quod provocabat tentatio, sed illud vitare per actum indifferentem, vel puram omissionem beneficium est, & gratia per Christum, & aliquando specialis.

7 In quo inconsequenter processisse Vazquium, aliqui Recentiores existimant, qui cum sæpè doceat ex Augustino, & alijs Patribus esse gratiam per Christum, quod Deus removeat occasiones peccandi, quam à Deo rectè postulamus, etiam ut conferendam per Christum, & pro qua gratias agere tenemur: tamen disp. 109. cap. 2. actum indifferentem, non requirere gratiam per Christum, nec

nec etiam extrinsecam, nec debere à Deo liberari per Christum: in quo aliqua videtur contradictio; cum per actum indifferenter etiam vitetur peccatum, sicut vitatur removendo occasionem peccandi. Sed quidquid de hoc sit, verum est, quod illud, quo vitatur peccatum, quamvis aliquando non requirat gratiam specialem intrinsecam, requirit saltem gratiam extrinsecam; & aliquando specialem.

Unde difficultas nostra in eo debet consistere, an possit vinci levis tentatio per actum bonum naturalem, non conducentem ad salutem sine speciali gratia: sit exemplo in homine leviter tentato ad non subveniendum extremè indigenti; an scilicet, possit homo iste vincere tentationem per actum misericordiae habentem motivum honestum nulla mala circumstantia vitiatum.



## §. II.

*Referuntur sententiae.*

8 **I**N Hac ergo difficultate P. Vazquez disp. 109. per plura capita docet nullam posse vinci tentationem, quantumvis levem, sine speciali gratia: & quidem consequenter iuxta sua principia, iuxta quæ nullus potest elici actus bonus, sine gratia speciali: quod si omnis actus bonus, salutis esset, & conducens ad vitam æternam, hoc necessario affirmandum esset, ut iam vidimus ex Scriptura, Concilijs, & PP. ceterum cum iam stabilitum sit, plura opera bona à Gentilibus elicitæ nihil illis ad salutem prodesse, & quod nullus actus naturalis intra ordinem naturæ sistens possit ad salutem positivè conducere, utpotè salus, seu vita æterna sit in ordine altiori, ad quem natura solum habet potentiam obedientialem, ex hoc capite non tenemur asserere requiri specialem gratiam.

Est tamen advertendum, quod ut notarunt Recentiores, licet sententia P.

Vazquez videatur gratiam, & eius necessitatem extollere, & indigentiam naturæ, utpotè, quæ non potest sine speciali gratia minimam vincere tentationem, nec minimum bonum opus elicere; ex alio capite oppositum ex eius sententia deducitur; nam gratia, quam desiderat, est entitativè naturalis, quæ ab ipso dicitur gratia, quia Deus potest illam, etiam supposita sufficientia negare; propterea quæ illam debemus à Deo postulare, & pro ipsa accepta gratias agere, quod totum à nobis conceditur: addit autem ipse hanc esse gratiam salutarem, & conducentem ad vitam æternam, quamvis sit merè naturalis; atque adeo docet, quod in natura continetur actus salutis, cum actus naturalis in natura contineatur, quem eliciet, si Deus conferat concursum necessariū, præstandum à causa prima, ut causa secunda operetur: unde in natura constituit vim, & potentiam ad actum salutarem, licet indigeat, ut reducat ad actum concursu Dei ab ipso liberè præstando, & consequenter sicut in natura continentur aliae operationes, continentur etiam actus salutares, ad quos eliciendos non indiget gratia supernaturali, sed solum concursu Dei, quem liberè potest negare: nos autem desideramus ad actus salutares gratiam supernaturalem; quia in natura non datur in ordine ad illos nisi potentia obedientialis: sed differentia inter nostram sententiam, & sententiam P. Vazquez ex dicendis constabit.

Sententia Vazquez sequitur Torres, opusculo 2. disp. 4. dub. 28. & alij: pro qua etiam referri possunt, qui asserunt esse gratiam specialem, quod tentatio non sit gravis, etiam si supposito quod sit levis, ad eius victoriam non requiratur specialis gratia; etenim id, quod solum est debitum ex suppositione specialis gratiæ, & indebitum absolute, absolute est indebitum, & specialis gratia: Huic sententiæ videtur consentire Bellarminus lib. 3. de Libero arbitrio, cap. 7. Pro qua referuntur à P. Vazquez Capreolus, & alij Thomistæ; hij tam en nec docent requiri salutarem gratiam, nec nomine gratiæ, specialem gratiam intelligunt; sed gratiam generalem, quam Deus potest liberè negare.

9 Secunda sententia docet posse hominem unam, vel alteram tentationem vincere in natura lapsa, absque speciali



ciali gratia : quæ sententia est communis inter Recentiores , & consequens ad dicta ; doceturque à M. Soto lib. 2. de Natura , & gratia , cap. 21. Medina, sect. 2. quæst. 1. num. 1. illamque sequuntur cæteri Thomistæ , quos refert , & sequitur Illustris. Godoy in præsentis , & quotquot ad actum bonum naturalem specialem gratiam non requirunt.



### §. III.

*Statuitur conclusio:*

10 **S**IT Nostra conclusio : Ad vincendam vnam , vel alteram tentationem levem in natura lapsa , non est requisita specialis gratia. Hæc conclusio probatur : quia nec est specialis gratia , quod vna , vel altera tentatio sit levis , nec est specialis gratia , supposito quod levis sit , quod aliquando vincatur per actum bonum naturalem ; ergo vna , vel altera tentatio levis potest vinci per actum bonum naturalem absque speciali gratia. Antecedens pro secunda parte probatur : agenti indifferenti ad bonum , & malum , & ad utrumque expedito in pluribus occasionibus , debetur , quod non semper permittatur malum ; sed potius connaturale videtur , quod aliquando determinetur ad bonum , & aliquando ipsi permittatur malum ; ergo quod aliquando levis tentatio vincatur , non est specialis gratia ; sed ad generalem , & connaturalem providentiam Dei spectat. Præcipue ; quia indifferens homo ad bonum , & malum est determinatus ad bonum per inclinationem ; hoc est , solum inclinatur ad bonum , non ad malum : & monstruosum apparet , quod homini indifferenti ad bonum , & malum , & solum inclinato ad bonum , semper permittatur malum.

Confirmatur : infirmitas naturæ lapsæ , solum tollit potentiam ad opus difficile eliciendum , quod est proprium hominis sani ; non tamen ad faciendum opus facile , ut ex D. Thoma hoc art. 2. vidimus : sed vincere levem tentationem

opus leve est ; ergo potest homo in statu naturæ corruptæ illam vincere sine speciali gratia.

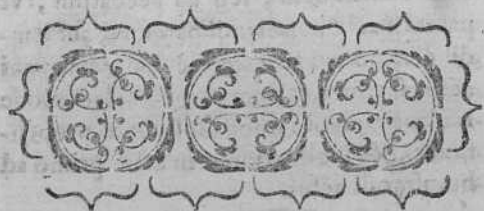
11 Probatur prima pars antecedentis : quia connaturale est , quod non semper obiecta externa medijs externis sensationibus excitent cogitationes nimis inclinantes in bonum sensibile delectabile ; sicut etiam connaturale est , quod non semper ex humorum commotione graviter homo tentetur ; sed potius connaturale videtur , quod multoties obiecta externa , non nimis moveant ad bonum apparens , & quod ex humorum commotione , non insurgat motus appetitus contra rationem , vel saltem , quod multoties non graviter , sed leviter excitent ad peccatum ; cum bonum sensibile non semper opponatur rationi , multoties , & connaturaliter contingit , quod homo in actu primo magis inclinatus sit ad bonum actum , quam ad eius omissionem , seu ad peccatum , ut patet in actu honorandi parentes , aut dandi eleemosynam extremè indigenti ; qui actus faciliter , & cum magna delectatione multoties fiunt : quod est signum propensionis , & inclinationis in actu primo ad huiusmodi actus.

12 Dices hoc esse verum attendita rationali natura secundum se , & de tentationibus , quæ ex natura rei , quasi ab intrinseco oriuntur ; non tamen de tentationibus , quæ ab extrinseco oriri possunt , nimirum , à Dæmone , ex cuius suggestionibus possunt fieri graves tentationes , quæ alias leves essent ex natura obiectorum , & humano temperamento.

Sed contra est ; nam etiam est iuxta providentiam connaturalem , quod Deus non permittat hominem semper tentari graviter à Dæmone ; & quamvis per peccatum homo factus sit dignus , ut à Dæmone semper , & continuo gravibus tentationibus agitetur ; non tamen hac pœna punitus est à Deo , sicut nec alij , quibus dignus factus est per peccatum : in quo , ut diximus , licet resplendeat gratia Dei ex meritis Christi , quod non inficiamur , sicut nec negari potest fuisse specialem gratiam , & indebitam , non statim post peccatum Adamum in æternum in inferno puniri : tamen supposito , quod hac pœna non puniatur , & ab eius indignitate præscindatur , quantum ad hoc asserimus , quod gubernando naturam rationalem secundum id , quod exigit secundum

dūm

dum se, & attenta suavi providentia Dei naturæ connaturali, non semper permittitur hominem graviter à Dæmone tentari; sicut in pura natura esset connaturale, quod non permetteretur Dæmoni semper, & continuo hominem graviter tentare, & fortè in statu illo pertineret ad suavem providentiam Dei mittere Angelos bonos, qui homines protegerent adversum Dæmonum insidias. Sed quidquid de hoc sit, sicut pertinet ad suavem, & connaturalem providentiam Dei, quam habet de hoc universo, quod quamvis permittatur Dæmoni aliqua prodigiosa, seu inusitata per motum localem operari; non tamen omnia, quæ potest, aliàs si Diabolo relaxaretur catena, qua ligatus tenetur, omnia in mundo essent turbata: sic similiter dicendum est pertinere ad suavem, & connaturalem providentiam Dei, quod non semper graviter hominem tentet.



#### §. IV.

*Doctrina Patrum, & Conciliorum explicatur, & solvitur primum argumentum.*

13 **C**ONTRA Nostram conclusionem iterum adducit P. Uazquez plura testimonia Scripturæ, Conciliorum, & Patrum, in quibus victoria cuiusvis tentationis Deo, & eius gratiæ tribuitur: Et in primis colligitur ex Psalmo 11. *In te eripiar à tentatione*: & ex Psalmo 19. ibi: *Ego dixi in abundantia mea, non movebor in æternum, avertisti faciem tuam à me, & factus sum conturbatus*: & ex Matthæi 6. *Et ne nos inducas in tentationem*. Ex quibus, & alijs, quæ adduci possunt, colligitur nos à Deo debere sperare victoriam tentationis, à quo nobis donatur, & à quo illam postulamus, cuius adiutorio, & gratia deficiente, infallibile est tentationibus succumbere.

14 Deinde adducit Concilium Arausicanum secundum canone 9. illis

verbis: *Divini muneris est, cum & rectè cogitamus, & pedes nostros à falsitate, & iniustitia tenemus; quoties enim bonè agimus, Deus in nobis, atque nobiscum operatur: & canone 6. sic docemur: Nemo habet de suo, nisi mendacium, & peccatum: adiungit etiam Concilium Palæstinum apud Dioscolim canone 9. ubi Pelagius cogitur retractare sententiam illis verbis: Ut fateatur, quando contra tentationes, concupiscentiasque dimicamus, quamvis & illic propriam habeamus voluntatem; non tamen ex illa, sed ex adiutorio Dei nostram provenire victoriam: non enim aliter verum est; non volentis, nec currentis, sed miserentis est Dei.*

15 Adducunt etiam Pontificum testimonia, Zosimi, Cœlestini, & Innocentij Primi: huius testimonium habetur apud Augustinum, epistola 91. illis verbis: *Quotidiana præstat ille remedia, quibus nisi frigerà, confissique nitamur, nullatenus vincere humanos poterimus errores; necesse est enim, ut quo auxiliante vincimus, eodem non adiuvante vincamur*. Deinde Cœlestinus epist. 1. cap. 9. postquam dixit, *auxilio Dei nos aliquid posse, sine quo nihil possumus*, adducit verba Zosimi, quæ sic habent. *Quod ergo tempus intervenit, quæ eius non egeamus auxilio? In omnibus igitur actibus cogitationibus, motibus, adiutor, & protector crandus est; superbum est enim, ut quidquam sibi humana natura presumat; clamante Apostolo: non est nobis colluctatio adversus carnem, & sanguinem; sed adversus Principes, & Potestates tenebrarum: & sicut iterum ipse dicit: Quis me liberabit à corpore mortis huius? Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostram.*

16 Post hæc plura adducit Patrum testimonia, inter quos merito primus adducendus est Augustinus, qui epist. 106. sic reprehendit Pelagium: *Aliquando enim ita paribus momentis potestatem voluntatis æqua lance perpendit, ut aliquantulum etiam ad non peccandum valere definat: quod si ita est, nullus locus adiutorio gratiæ reservatur*. Et libro 2. contra duas epistolas Pelagianorum cap. 10. sic habet: *Quæ cum ita sint, nihil in Scripturis sanctis homini à Deo video inherere propter probandum liberum arbitrium, quod non inveniat, vel dari ab eius bonitate, vel posci propter adiutorium gratiæ demonstrandum.*

17 Secundum testimonium sit.



D. Prosperi, Augustini discipuli, qui eius mentem apprimè calluit; Prosper ergo contra Collatorem, cap. 35. ante medium, sic habet: *Qui igitur in tribulatione non defuit, ab illo se non dubitet adiuvari, ad quem quotidie corda universorum fidelium clamant, ne inferas nos intimationem: & paulo infra improbat Collatorem, eo quod dixerit, Iob sua virtute Diaboli vicisse tentationes, illis verbis: Itaque consiliis illius, atque victorie non vis operatorem Deum fuisse, sed tantummodo expectatorem, ut cui persuadere poteris per naturalem arbitrij facultatem arduum certamen evictum, dubitare non audeat in levioribus causis multo liberiores esse bonæ voluntatis effectus, & ita in eius damnate sententiæ cadat foveam, qua dicitur; idè nobis gratiam iustificatiōis dari, ut quod facere per liberam arbitrium iubemur, facilius possimus implere per gratiam: Quod autem loquatur de omni tentatione, etiam levi, ex textu constat, & clarius ab ipso docetur libro Epigrammaton, cap. 84. contra ingratos; ubi de Deo adiuvante nos per gratiam, inter alia plura, quæ intentum convincunt sic cecinit:*

*In quo una semper superat, qui non superatur;  
Quo dignante manum subdere nemo cadit.*

Et in Epistola ad Demetriadem, post medium sic habet: *In omnibus enim monitis Dei, atque mandatis, una, eademque ratio est, & divinæ gratiæ, & humanæ obedientiæ; nec ob aliud unquam datur præceptum, nisi ut queratur præcipientis auxilium. Et paulo infra: Quando id, quod iubetur, ab obediente perficitur, tunc effectus divini operis declaratur.*

18 Alijs relictis sit ultimum testimonium Chrysostomi tom. 4. Homilia 24. in Epistolam 1. ad Corinthios, in principio ubi sic habet: *Sunt ergo tentationes, quæ ferri non possunt. Et quæ sunt hæc? Omnes ut semel dicam. Posse enim fieri scitum est in Deo vultu, si per nostram mentem eum attraxerimus. Quam obrem, ut discas, & videas, quod non solum illas quæ nostram superant potestatem, sed neque humanas licet ferre absque divino auxilio, subiunxit, sed etiam faciet cum tentatione proventum, ut possitis sustinere. Nam ne illas quidem moderatas, & mediocres, sicut dixi, inquit, propria virtute feremus. Sed in his quoque eius egemus auxilio, ut eas pervadamus, & priusquam pervadamus feramus.*

19 Huic argumento responderetur primo interpretando Scripturam, Concilia, & PP. de victoria salutari conducente ad vitam æternam, ad quam fatemur requiri specialem gratiam, & quidem super naturalem, non solum dantem victoriam, sed sufficientiam ad illam: quæ interpretatio colligitur ex Concilijs, & Patribus, qui gratiam requirentes ad bonum opus, & victoriam gravis tentationis, frequenter addunt, requiri ad opera salutaria, ad opera ut oportet elicienda, ad opera pietatis, & similia.

Quæ interpretatio ulterius confirmatur ex Augustino lib. 21. de Civitate Dei, cap. 16. illis verbis: *Tum vitia victa deputanda sunt, eum Dei amore vincuntur, quem nisi Deus ipse non donat, nec aliter nisi per mediatorem Dei, & hominum, hominem Christum Iesum; illa ergo reputatur victoria apud PP. quæ salutaris est, & ad vitam æternam conducent. Idem docuit D. Thomas in 2. dist. 28. q. 1. art. 2. illis verbis: Ad sextum dicendum, quod aliud est resistere peccato, & aliud victoriam de peccato habere: quicumque enim vitat peccatum, peccato resistit; unde hoc potest fieri sine gratia, nec oportet, quod tunc homo resistendo mereatur præmium æternum: sed ille proprie vincit peccatum, qui potest peringere ad hoc, contra quod est pignus peccati: hoc autem non potest esse nisi in eo, qui opus meritorium operatur; unde talis victoria vitam æternam promeretur, & sine gratia non fit.*

20 Cæterum licet hæc interpretatio probabilis, & sufficiens sit pro pluribus testimonijs ex Patribus desumptis, aliā necessario esse superaddendam existimo; eo quod PP. sæpè ita universaliter Dei adiutorium, & gratiam desiderant ad quodlibet bonum opus, & quamlibet victoriam, ut necessario dicendum videatur, PP. non solum requirere gratiam ad victoriam salutarem, & opus bonum conducent ad vitam æternam; sed ad quamlibet victoriam adeptam per actum bonum, etiam naturalem: Quod constat ex Concilijs, & Patribus adductis, quibus addendusest Teophilus 1. ad Corinthios 18. illis verbis: *Quævis tentatio vires nostras exasperat, nisi ille auxilietur nobis: Et Eucherius: Quævis tentatio vos vinceret, nisi Christus auxiliaretur.*

21 Quod etiam colligitur ex eo, quod PP. gratiam desiderant ex dependentia creaturæ à Deo in operando, sicut

in essendo : insuper gratiam esse requisitam ex eo , quod ultra posse bene operari , est donum Dei ab ipso liberè collatum ; ipsum bene operari , & vincere , quod à Deo , ultra sufficientiam postulare debemus , pro quo debemus gratias agere tanquam pro dono à sufficientia distincto , & quod est in potestate Dei à sufficientia separare ; ex hoc ergo principio gratiam , & adiutorium Dei requirunt : hoc autem totum verificatur , quando vincitur tentatio per actum bonum merè naturalem : tunc enim bene operari est donum à sufficientia distinctum , quod in Dei est potestate , quod ab ipso liberè confertur , & ab ipso debemus postulare , sicut pro ipso gratias agere ; in quo actu eliciendo debet relucere dependentia creaturæ à Deo in operando , sicut in essendo : Patres ergo multoties requirunt gratiam ad omniem actum bonum , etiam naturalem , qui ex se salutaris non est , nec ad vitam æternam conducat.

22. Ulterius , quod hæc sit mens Patrum colligitur ex eo , quod Pelagius , contra quem disputabant , in duobus errabat præcipuè , ut supra vidimus ex PP. Hieronymo , & Augustino : Primo errabat in eo , quod in natura concedebat facultatem ad opera salutaria : Secundo errabat in eo , quod supposita indifferentia , seu sufficientia ad bene operandum per liberum arbitrium , assererebat hominem alterius ope non indigere , nè liberum laderetur arbitrium : Patres ergo utramque gratiam contra ipsum requirunt , scilicet , gratiam dantem posse ad opera salutaria , quæ supernaturalis est ; & ulterius requirunt gratiam ad omnia opera bona distincta à sufficientia , & dantem actualem operationem ; ratione cuius est donum à sufficientia distinctum ; quod non improbanda ratione , est , & dicitur gratia , quia supposita sufficientia , sic à Deo confertur , ut possit non conferri ; & consequenter cui confertur , aliqua sit gratia ; cui autem non confertur , nulla sit iniustitia ; quam gratiam , ut vidimus negabat Pelagius , & consequenter asserere tenebatur pro illa non esse Deum orandum : ex quo inferebant contra ipsum PP. bonam operationem non esse donum Dei , pro quo debemus speciales gratias agere , & distinctas ab illis , quas Deo debemus pro sufficientia : quod ut improbetur à Patribus aliam gratiam à sufficientia distinctam ,

requirunt , cuius collatio solum sit in potestate Dei , ut bene vidit P. Vazquez.

Ex hoc tamen non inferitur , hanc gratiam non contineri intra donum creationis , ex vi cuius debetur modo supra explicato , scilicet , quia multoties indifferenti ad bonum , & malum , cum sufficientia expedita ad utrumque , & cum inclinatione ad bonum est connaturale , quod non semper permittatur malum ; sed potius quod aliquando determinetur ad bonum.

23. Ad testimonia adducta figuratim respondendum est ; & in primis testimonia Scripturæ solum probant , bene operari , vincere tentationem , Deum non permittere peccatum , esse donum Dei ab ipso postulandum , quo bene operans vincens tentationem , & vitans peccatum discriminatur à non bene operanti , succumbenti tentationi , & peccante : hoc autem quamvis semper sit donum Dei , aliquando fit per specialem gratiam supernaturalem , scilicet , quando vincitur tentatio per actum supernaturalem : & tunc discriminatur vincens ab illo , qui succumbit , salutariter , & in ordine ad vitam æternam : aliquando autem hoc fit per gratiam naturalem specialem , scilicet , quando vincitur gravis tentatio per actum bonum naturalem valde difficilem , vel quando supra debitum ex vi creationis Deus adiuvat voluntatem humanam , nè peccet vitando occasiones peccandi supra id , quod debetur ex vi creationis : aliquando autem fit per gratiam naturalem connaturalem , & debitam naturæ ex vi creationis , & providentiæ generalis , quamvis individuo , cui confertur , non debeatur ; & tunc vincens discriminatur ab illo , qui consentit , solum in ordine naturali , sine conducentia positiva ad vitam æternam.

24. In quo sensu rectè intelliguntur Concilia adducta : ultra sufficientiam enim ad bonum , indigemus gratia Dei , ut bene operemur , cuius collatio solum est in potestate Dei ; & consequenter sine illa solum possumus ad peccatum , quia cum carentia illius non possumus coniungere actum bonum : qua ratione optimo iure iubetur Pelagius affirmare , quod ultra sufficientiam , & liberum arbitrium à Deo collatum , indigemus adiutorio Dei , & ulteriori gratia , ut bene operemur , nè soli voluntati creatæ conceda-



tur habere in sua potestate benè operari, ita ut alio non indigeat à Deo postulandum, & ab ipso liberè conferendum; in quo Pelagius errabat, nè liberum laderetur arbitrium: Hoc ergo pacto rectè verificatur, quod à Concilijs docetur, nimirum, Deum in nobis, atque nobiscum operari, non quidè subordinatum creaturæ, quod indignum est Deo; sed sibi subordinantem creaturam, quam condidit: quo etiam sensu semper est verum, & in omni ordine, tam naturali, quàm supernaturali, quod non est volentis, nec currentis, sed Dei miserentis.

25 Per quod constat ad testimonia Pontificum: ex Innocentio enim colligitur, tam in ordine naturali, quàm supernaturali indigere homines auxilio talis naturæ, quod illo posito vincimus, illo deficiente succumbimus; quod proculdubio est auxilium ab intrinseco efficax: colligitur etiam huiusmodi auxilium postulandum esse à Deo, cuius collatio in solius Dei est potestate: si autem ex sola determinatione voluntatis creatæ hoc auxilium coniungeretur cum actu bono, vel cum eius omissione, ultra sufficientiam nihil à Deo esset postulandum, nec alio indigeremus; cum alia requisita ad operationem in sola sint potestate creaturæ: Ex quo legitime inferri videtur, nihil ultra sufficientiam esse donum Dei in benè operante: nec ex eo quod auxilium sic efficax requiratur à Patribus, inferitur semper esse specialem gratiam; quia multoties, ut vidimus, sub dono creationis continetur. Et eodem modo intelligendus est Cælestinus, qui merito superbum appellat asserere, quod transitus voluntatis de indifferentia ad bonum actum determinatè soli voluntati creatæ tribuatur.

26 Similiter testimonia Patrum iuxta dicta, intelligenda sunt: & in primo testimonio Augustinus meritò reprehendit Pelagium, eo quod asseruerit voluntatem equam habere potestatem ad utramque, nimirum, ad peccandum, & non peccandum: ducebatur Pelagius ex eo, quod constituta voluntas in actu primo ad utramque nullo alio indiget ad aliquod ex extremis; aliàs liberum laderetur arbitrium: quod optimè vitatur per hoc, quod homo ad benè operandum indigeat ulteriori gratia, & adiutorio Dei à nobis explicato: Et similiter ex se-

cundo testimonio convincitur, quod supposito præcepto, & consequenter sufficientia creata ad eius adimpletionem, Deus dat adimpletionem præcepti, potens non dare, propter quod orandus est, ut donet medio adiutorio gratiæ suæ.

27 Ad primum ex Prospero respondent Recentiores sermonem esse de gravi tentatione, ad quam vincendam requiri specialem gratiam fatentur: & ducunt ex eo, quod videtur D. Prosper nomine tribulationis, quo non nisi gravis denotatur tentatio. Sed falluntur; quia cum D. Prosper hominem indigere adiutorio Dei inferat ex verbis orationis, Dominicæ, in qua petimus, quod non inducamur in tentationem, qua oratione, & adiutorio Dei ibi postulato indigeamus etiam ad vincendam levem tentationem, non est cur non afferat rationem convincentem de omni tentatione, nisi velimus ad vincendam levem tentationem non indigere adiutorio, & oratione, quod nefas est dicere: nomen autem tribulationis cuiuslibet convenit tentationi; in qua homo potens peccare indiget adiutorio, & gratia Dei ad vitandum peccatum, quod maximum malum est: idem ergo dicendum ac ad Augustinum; vtriusque enim eadem est mens, & sententia.

28 Secundum testimonium Prosperi procedit de gravissima Jobi tentatione, & de victoria eius proficua, & salutari, ad quam requiri gratiam supernaturalem sæpè diximus. Cæterum ex Prosperi doctrina in textu illo colligitur, requirere gratiam efficacem ab intrinseco, non solum ad gravissimam Jobi tentationem vincendam; sed ad victoriam cuiuslibet alterius, etiam facilis: Quod constat ex eo, quod contra collatorem infert tanquam absurdum, nimirum, Deum non cooperatorem, sed solum expectatorem fuisse in tentatione Jobi, iuxta doctrinam Casiani: ex quo rursus infert tanquam absurdum, Casianum idem dicturum de qualibet tentatione etiam levi, nimirum, Deum esse expectatorem, non cooperatorem: ex quo manifestè inferitur ad victoriam cuiusvis tentationis necessariam esse gratiam à Deo postulandam, & obtinendam, nè Deus in illa sit expectator, & non cooperator. Sed hæc gratia non est alia,

nisi gratia ab intrinseco efficax, seu phisica prædeterminatio; ergo illam requirit Prosper ad victoriam cuiusvis tentationis. Minor constat: nam hæc gratia requisita ad quamlibet tentationem vincendâ iuxta Prosperum; non est gratia supernaturalis; quæ solum requiritur ad victoriam supernaturalem; gratia autem à Prospero requisita est ad victoriâ ex motivo honesto naturali; ne Deus respectu huius victoriæ sit solum expectator, & non cooperator: nec est gratia requisita ad victoriam gravis tentationis; hæc enim gratia non requiritur ad victoriam gravis tentationis.

Nec gratia hæc est concursus generalis, qualiter à Recentioribus ponitur: quia hæc gratia postulanda est à Deo post sufficientiam, & à Deo post illam conferenda, & quæ in nutu Dei sit, vt conferatur, vel nō: Concursus autem simultaneus supposita sufficientia in manu Dei non est; sed solum pender ex nutu creaturæ; & consequenter non est à Deo postulandus, vt à sufficientia distinctus; vtpotè prout sic solum est in potestate creaturæ, non Dei: Ex quo rursus inferitur, bonum eventum tentationis solum dependere ex determinatione voluntatis creatæ, non divinæ, cuius Deus esset expectator; vtpotè post sufficientiam omnia dependent ex determinatione creaturæ, non ex determinatione, aut voluntate Dei. Nec per concursum simultaneum à Recentioribus positum Deus potest esse cooperator, non expectator; quia huiusmodi concursus, seu cooperatio Dei est determinanda à voluntate creatæ, & consequenter expectanda à voluntate creaturæ. Ex quo rursus colligitur, Deum non solum expectare determinationem creaturæ ab ipsa creatura; sed expectare ab eadem propriam cooperationem, & concursum simultaneum: & cum sit inconveniens, & absurdum, Deum expectare à creatura creaturæ determinationem; posteriori titulo reputandum est absurdum, Deum suum concursum expectare determinandum à creatura.

29. Quibus addendum est, quod vt supra diximus, pro eodem reputatur à Patribus, Deum in nobis nostra bona opera operari, seu esse cooperatorem illorum, atque illa causare determinatum à se, & ex propria voluntate, subordinando sibi creaturam, non è contra: hoc autem esse non potest sine decreto efficaci bonorum operum, ex quo derivetur concursus, quo

Deus faciat creaturam operari, non è contra; qui concursus est gratia ab intrinseco efficax: Ex quo liquido constat, Deum nō esse cooperatorem, iuxta mentem Patrum, simultaneo, vt à Recentioribus adstruitur. Per quod patet ad alia testimonia Prosperi.

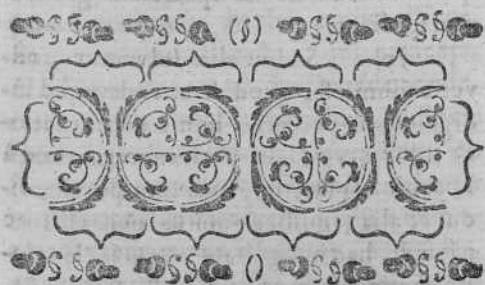
30. Ad testimonium ex Chrysostomo dicendum est loqui de omni tentatione etiâ levi, ad cuius victoriam adiutorium Dei requirit à Deo exhibendum post sufficientiam. Quod patet ex ratione Chrysostomi, qui deducit requisitum, requisitum esse adiutorium Dei ex eo, quod dependet ex nutu Dei, quod homo tentatus, potensque in actu primo vincere tentationem, de facto illam vincat; quod de omni tentatione verificatur: facit autem Deus hominem de facto illam vincere per gratiam ab intrinseco efficacem, sine qua non verificatur ex nutu Dei dependere, quod homo tentatus, etiam leviter vincat tentationem; cum negata gratia ab intrinseco efficaci, solum sit in potestate hominis tentati, potensque in actu primo vincere tentationem, illam vincere.

31. Sed advertendum est, quod Chrysostomus distinguit gravem, & levem tentationem; & quia utriusque victoria ex nutu Dei dependet, ad utramque gratiam efficacem desiderat: quia tamen gravis tentatio superat nostram potestatem, non phisicam, sed moralem; gratiam specialem ad illam vincendam requirit, vt postea explicabimus. Quando autem dixit, quod humanas tentationes, idest, leves, non licet facile ferre absque divino auxilio; loquitur, non de vna, vel altera tentatione; sed de pluribus, ad quarum victoriam gratiam specialem desiderat. Vel dicendum; quosd illis verbis non indicat, quod quamvis difficulter sine divino auxilio licet illas ferre, vt patet ex contextu, in quo sæpè docet indigere hominem adiutorio Dei, & esse necessariam gratiam ad quamlibet tentationem vincendâ; sed solum indicat, quod indigemus alterius operi: id enim, ad quod, licet nostro modo possimus, indigemus alterius adiutorio, non facile posse dici; hæc tamen gratia donum creationis non excedit, vt sæpè vidimus.

\*\*\*







§. V.

*Solvitur secundum argumentum, & declaratur qua ratione non sit specialis gratia, quod non omnis tentatio sit gravis.*

32 **S**ECUNDO Arguitur ex Patribus sæpè ponderantibus insidias Diaboli, qui totis viribus conatur, & intendit hominum perditionem: Quod desumunt ex Paulo ad Ephesios 6. *Non est nobis colluctatio adversus carnem, & sanguinem; sed adversus Principes, & potestates, contra spiritualia nequitiæ*: Vbi primò ponderandum est, quod Paulus pugnam hominis in hac vita docet esse adversus Diabolum; & cum adversus omnem tentationem, etiam levem homo debeat pugnare, satis insinuat in omni tentatione contra Diabolum pugnare; atque adeò quod omnis tentatio est à Diabolo: Quod ex adversativa Pauli etiam colligitur: *Non est nobis colluctatio adversus carnem, & sanguinem*: Hoc tamen est contra dicta. Secundo ponderandum est, quod ut difficultatem victoriæ explicet Apostolus, & indigentiam gratiæ conferendæ per Christum, ut homines victores evadant, exprimit vim, & potentiam inimici vincendi.

Ex quibus colligi manifestè videtur ad quamlibet tentationem vincendam indigere hominem gratia per Christum; & quidem speciali, cum sit ad vincendum validum inimicum, & homine longe potentior: quod si aliquando non graviter, sed leviter adscribendum est meritis Christi, qui Dæmonem, ut canem ligavit, nè semper tentet, & nè quoties tentat, graviter tentet, ut passim docetur à Patribus, & habetur ex Apocalypsi 2. ubi Ioannes

vidit Angelum ligantem Diabolum per mille annos. Et Ioannis 12. ibi: *Nunc Princeps huius mundi eicietur foras*. Et ad Colosenes 2. *Spolians Principatus, & Potestates*: ex quibus infertur, vincere tentationem, quantumvis levem esse specialem gratiam, quia est vincere inimicum potentior homine: & insuper, quia quod tentatio gravis non sit, adscribendum est speciali gratiæ nobis collatæ per Christum, ex cuius meritis non permittitur Diabolus tentare quantum potest, sed ad mensuram, ut homo exerceatur, & probeatur, ut multis docet Augustinus in enarratione ad Psalmum 61. & quia Deus Sacramento Incarnationis Diabolum ligavit, ut docet ipse Augustinus in enarratione in Psalmum 67. unde cum auxilium efficax ad vincendam levem tentationem, quamvis sit aliquo modo debitum, est tamen solum debitum ex suppositione, quod tentatio non sit gravis, quod, ut diximus, est specialis gratia nobis collata per Christum, consequens est, ut ipsum auxilium semper sit specialis gratia absolute iuxta dicta.

33 Respondetur nos non negare Diabolum velle omnium perditionem; sed negamus posse, quod vult: nam ut docet Augustinus ubi supra in enarratione ad Psalmum 61. *Si tantum posset nocere Diabolus, quantum vult, non aliquis istorum remaneret, aut aliquis fideiū esset in terra*: & quamvis possit hominem invitare ad peccatum; trahere autem ad peccatum non potest, ut docet Augustinus serm. 7. de Tempore, qui est 3. de Nativitate Domini, illis verbis: *Non erit excusatio qualiscumque, Diabolus potest ad malum incitare, non trahere*: & merito hæc docuit Augustinus; quia Diabolus non est ita potens ad malum, sicut Deus est potens ad bonum; Deus enim, qui est Dominus arbitrij creati, potest non solum ad bonum invitare, sed trahere hominem ad bonum sine læsione libertatis creatæ, iuxta illud Ioanis 6. *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*: Diabolus verò non potest trahere, sed solum invitare ad peccatum. Deus insuper ut Supremus Dominus potest permittere peccatum, negando gratiam efficacem ad illud vitandum, positaque eius permissione, quæ ab ipso solum dependet, infallibilitè arbitrium

bitrium creatum incidit in peccatum: sicut quia est prima causa, & primus Dominus cuiuscumque creaturæ, præcisè per hoc quod suspendat concursum conservativum illius, in nihilum redigetur: unde quamvis Diabolus permitteretur operari quantum potest, ad eius operationem non infallibiliter sequeretur peccatum; sed necessarium esset quod voluntas humana illud amplecteretur, potens coniungere cum operatione Diaboli carentiam peccati. Esset insuper necessarium, quod Deus Supremus Dominus, & arbitrii universorum permitteret peccatum humanæ voluntati, potens in præsentia cuiuscumque tentationis immittæ à Damone, vel permittere peccatum, vel facere quod videretur peccatum.

34 Sed quamvis hoc verum sit, restat difficultas solvenda: etenim Diabolo operante quantum potest, omnis tentatio esset gravis; atque adeo quod gravis non sit, sicut de facto non est, gratiæ speciali adscribendum est, seu quod hæc potentia Diaboli ligata sit: quapropter non posse quantum vult, meritis Christi tribuendum est. Pro quo supponendum est Deum potuisse non ligare potentiam Diaboli, ipsique permittere, quod operaretur quantum potest; atque adeo esse gratiam homini factam, quod hoc non permittat, & quod ligatus sit Diabolus; & consequenter si verum est, quod omnis tentatio esset gravis, si Diabolo permitteretur operari quantum potest, quod non omnis tentatio sit gravis, gratiæ Dei est tribuendum: cæterum ex hoc non sequitur esse gratiam specialem; etenim quod Deus non permittat Diabolum operari quantum potest, est connaturale, & quasi exactum à suavi providentia generali Dei, iuxta quam, sicut est connaturale, quod Deus non permittat Diabolo operari omnia prodigiosa, quæ potest per motum localem, aliàs ordo universi magna ex parte turbaretur, sic ad providentiam generalem spectat ipsi non permittere, ut creaturæ rationali debiliiori noceat quantum potest per suggestiones in ordine ad malum. Hoc autem esse ex meritis Christi passim docetur à Patribus: non tamen exinde infertur esse specialem gratiam; nam ut supra vidimus, plura Christus Dominus nobis meruit, & eius intuitu nobis conferuntur,

quæ secundum se ad specialem gratiam non spectant.

35 Sed ut alia solvantur, advertendum est, quod si attendatur ad indignitatem peccati, homo meruit ratione illius, ut Deus permitteret, quod à Diabolo tentaretur, quantum potest, sicut & alia, quibus punitus non est; ac proinde hac indignitate attenta, specialis gratia est meritis Christi tribuenda, quod non permittatur Diabolo quantum potest: quando autem dicimus non esse specialem gratiam, loquimur ut supra de homine lapso secundum se, non attenta indignitate peccati, & supposito, quod Deus non voluerit iuxta debitum peccati homini providere; sed solum attenta eius natura, fragilitate, & ordine universi.

Deinde advertendum est, quod adhuc supposita huiusmodi providentia, Deum liberare hominem à potestate Diaboli semper est specialis gratia ex meritis Christi Domini, qui eripuit nos à potestate tenebrarum: hoc enim denotat nos à peccato liberare, ratione cuius eramus filij iræ, & sub potestate diaboli, quod sine dubio specialis gratia est, propter quam homini conferendam Christus Dominus mortuus est: Et addendum, quod multoties Diabolus ex pravo fine omittit hominem graviter tentare, vel ut insuper labatur in superbiam, vel ut nec apparentem apud Deum habeat excusationem, vel quia quos quieto iure possidet, tentare multoties negligit, ut docet Gregorius lib. 24. Moralium, cap. 7.

36 Ad primum ex Paulo dicendum, loqui de pugna adversus exteriorem inimicum, non de pugna ab intrinsecis orta, quæ connaturaliter ex contrarietate potentiarum nascitur, quam cognovit, qui asserbat: *Sentio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis mee*: ex quo omnem tentationem esse à Diabolo, nec infertur ex adversativa Pauli, in qua solum docemur pugnam non solum esse adversus carnem, & sanguinem, seu adversus tentationes ab intrinseco ortas. Quamvis possit concedi in omni tentatione pugnare hominem contra Diabolum, non quia omnis tentatio ab ipso sit; sed quia victoria cuiuscumque tentationis contra eius est voluntatem: & quia  
exis-

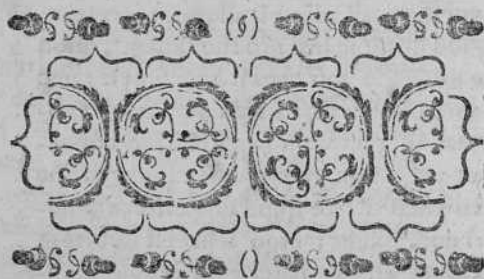


existens in peccato mortali vincens levem tentationem ab eius capite discordat, nimirum Diabolo, qui princeps, & caput malorum est. Ex secunda ponderatione solum infertur hominem indigere speciali gratia ad semper vincendum, seu frequenter tentationes Diaboli, qui totis viribus conatur hominem à salute deficere, & varijs modis insidiatur, ut perdat, ad quas evadendas, seu vincendas homo indiget speciali gratia; non tamen probat ad quamlibet indigere speciali gratia; sed solum generali gratia explicata, quæ Deus negare potest, quoties homo est potens in actu primo ad utrumque.

37 Ad alia testimonia Patrum dicendum, Deum ex meritis Christi non permittere Diabolo quantum potest: hoc tamen ad generalem providentiam spectat secundum si supponatur, ut supponimus, Deum noluisse punire peccatum huiusmodi permissione; sed homini providere iuxta suam naturam, & debilitatem, atque ipsius Dei bonitatem; atque aded homini ex terminis specialis gratia non est: asserendum tamen est, quod ex meritis Christi Deus minus permittit tentare, quam permitteret attenda natura rerum, quod proinde specialis gratia est. Est etiam gratia specialis, quod in tentationibus, non solum gravibus, sed etiam levibus pluries evadit homo victor, quam evaderet sine meritis Christi. Est insuper specialissima gratia, quod pluries victores existant, & contra insidias Diaboli non solum vitent peccatum per actus bonos naturales, sed per supernaturales, & quod à peccato resurgant, & multo specialior, quod perseverent usque ad consequutionem salutis.

38 Ex meritis ergo Christi habetur inter alia, quod non omnis tentatio gravis sit, quamvis hoc ex terminis specialis gratia non videatur in sensu explicato. Habetur etiam, quod non ita frequenter homines tentet, nec ita graviter, & quod pluries homo evadat victor, quam evaderet attenda connaturalitate rerum: quod quidem specialis gratia est. Habetur etiam, quod pluries homines non obstantibus Diaboli insidijs vitent peccata, quod à peccato resurgant, & quod plures perseverent usque ad consequutionem salutis: propter quæ Scriptura, & PP. præcipue docent ligatura

esse diabolum ex meritis Christi, quibus homines liberantur à captivitate, & servitute Diaboli: ex quo non infertur esse specialem gratiam vincere unam, vel alteram tentationem levem: quamvis sit donum Dei nobis collatum ex meritis Christi, ut constat satis ex dictis.



## §. VI.

*Cætera argumenta solvuntur.*

39 **T**ERTIO Arguitur: si auxili-  
lium efficax ad aliquam  
levem tentationem vincen-  
dam esset debitum naturæ in aliquo  
individuo, & in aliqua occasione, non  
posset à Deo negari individuo, & in omni  
occasione sine miraculo: sed hoc falsum  
est; ergo tale auxilium non est debitum  
naturæ in aliquo individuo. Maior  
probat: quia debitum est naturæ  
in aliquo individuo liberum arbitrium in  
actu primo expeditum, non potest à Deo  
negari naturæ in omni individuo sine miraculo;  
& quia igni applicato ad passum  
debitus est concursus Dei ad comburendum,  
non potest ipsi sine miraculo negari;  
ergo si debetur naturæ in aliquo  
individuo auxilium efficax ad aliquando  
vincendum levem tentationem, non potest  
illi in omni individuo sine miraculo negari.  
Minor autem scilicet falsum esse, quod Deus  
non potest sine miraculo negare auxilium  
efficax naturæ in omni individuo ad vincen-  
dam levem tentationem, & vitandum  
peccatum, probatur: nam si Deus illud  
negare non posset sine miraculo, non posset  
absolutè etiam de potentia absoluta illud  
negare: hoc est falsum ergo illud ex quo  
sequitur: Hoc autem esse falsum constat  
ex dictis; quia non implicat contradictionem,  
quod Deus permittat homini peccatum  
quoties est potens  
ho.

homo peccare : sed quoties homo vincit tentationem , potest peccare ; ergo quoties vincit potest ipsi permitti peccatum ; & consequenter omni homini , & in omni occasione potest Deus negare auxilium efficax ad vincendam tentationem .

Maiores autem probatur : quia Angelo in primo instanti est debitum auxilium efficax ad adimplendum præceptum , si quod sit obligans pro illo instanti , quod sine miraculo ipsi negari non potest ; nec etiam potest negari à Deo de potentia absoluta ; aliàs si ipsum negaret , Deo tribueretur peccatum sequutum ex negatione auxilij debiti , & quod sine miraculo negari non posset ; ergo si sic est debitum auxilium efficax naturæ in aliquo individuo ad vincendum aliquando levem tentationem , Deus non posset illud negare , etiam de potentia absoluta ; aliàs ipsi tribueretur peccatum : quod omnino impossibile est .

40 Responderetur omnia maiori , negando minorem ; ad cuius probationem neganda est iterum maior ; & ad eius probationem distinguenda est maior ; quia debetur Angelo ex vi impotentiae , quam habet ad peccatum ; concedo maiorem ; quia debetur solum titulo connaturalitatis , & attenda solum suavi providentia Dei , nego maiorem , & neganda est consequentia : debitum enim auxilij efficacis ad vincendum aliquam levem tentationem non fundatur in impotentia naturæ ad semper , & in omni individuo succumbendum tentationi ; sed in quadam connaturalitate , consonantia rerum , & suavi providentia Dei , iuxta quam naturæ in pluribus individuis , & occasionibus æqualiter indifferenti ad bonum , & malum debetur non semper permitti malum , quamvis semper sit potens ad illud : quod debitum , sicut non tollit in natura potentiam ad peccandum in omni individuo , & in omni occasione , in qua est indifferens ad bonum , & malum ; ita non tollit à Deo potentiam ad permittendum peccatum : est enim omnino absurdum concedere in creatura potentiam expeditam ad peccandum , & quod Deus non possit permittere peccatum ; pertinet enim ad omnipotentiam Dei permittere quodlibet peccatum possibile .

In Angelo autem supponitur impotentia ad peccandum in primo instanti : quapropter si in illo instanti instet præ-

ceptum diligendi Deum , v. g. non potest Deus negare auxilium efficax ad diligendum , si concedatur pura omisio libera possibilis : tunc enim ex suppositione præcepti redditur omisio libera peccaminosa , & Angelo pro illo instanti ex terminis impossibilis : quapropter ex suppositione illa est omnino infallibile extitutum esse actum dilectionis , atque adeo extitutum auxilium efficax ad illum ; quod si non adesset , Deo tribueretur peccatum , & omisio peccaminosa : unde vel dicendum est , omisionem illam puram non fore peccaminosam , quia non esset libera : vel si admittatur libera , dicendum , Deum non posse negare , etiam de potentia absoluta auxilium efficax ad amorem . Hæc est communior sententia in explicando impeccabilitatem Angeli in primo instanti .

41 Alij aliam addunt solutionem , seu explicationem asserentes quod si in casu posito Deus negaret auxilium efficax ad amorem , omisionem fore liberam quasi phisicè , non moraliter : seu esse liberam secundum se consideratam ; non tamen ut vestitam circumstantia præcepti : sicut in actu primo omisio secundum se est libera ; non verò ut vestita circumstantia præcepti ; ideoque Angelus est potens in actu primo ad illam secundum se ; non verò ad illam sub illa circumstantia , seu privativè sumptam : pariter in actu secundo esset libera secundum se , non tamen privativè sumpta ; sed quantum ad istam considerationem purè passivè compararetur ad illam voluntas Angeli in primo instanti : sicut in sententia non admittente puram omisionem liberam , negante Deo concursum ad actum præceptum , omisio à voluntate non esset , sed ad illam purè passivè comparatur , scilicet , quia in voluntate non est potentia libera ad puram omisionem ; sic similiter , quia in Angelo non est potentia ad omisionem privativè sumptam , & ut oppositam præcepto , si Deus negaret concursum ad actum præceptum , omisio privativè sumpta non esset libera ; ipsa autem secundum se libera esset : Et ratio esse potest ; quia in actu primo , licet omisio secundum se supponatur ut à voluntate formaliter , aut virtualiter eligibilis ; non tamen sic proponitur omisio privativè sumpta : Unde si in actu secundo daretur , esset libe-



libera, & à voluntate ea ratione, qua proponitur ut à voluntate eligibilis; non tamen ea ratione, qua ab ipsa eligibilis non est: Si autem hoc videatur impossibile, ideo est, quia implicat Deum in casu illo non conferre auxilium efficax ad actum præceptum.

42 Sed melius dicendum est iuxta mentem Caietani, quod Deus potest negare auxilium efficax ad adimplendum præceptum: tunc autem omisio non esse libera; quia potentia, quæ est in voluntate Angeli in illo instanti ad omittendum non est reducibilis ad actum, nisi careat circumstantia præcepti: qua propter in casu illo non reduceretur ad actum secundum potentia quasi activa, & libera, quæ est in voluntate ad omissionem secundum se; sed solum reduceretur ad actum potentia pure passiva ad omissionem; potentia enim libera, & activa, seu quasi activa, quæ est in Angelo ad omittendum pro illo instanti est solum ad omittendum ex honesto motivo, quod cum præcepto non componitur, implicat enim omittere actum ex honesto motivo, existente præcepto actus: philosophandum ergo est, sicut in sententia non admittente puram omissionem liberam; iuxta quam, si Deus negaret concursum ad actum præceptum, & similiter ad quemlibet alium, qui esset causa omissionis, omitteretur quidem actus præceptus, voluntate mere passivè se habente non tamen reduceretur ad actum potentia libera, quam habet voluntas ad omittendum; quia hæc non est ad omissionem puram.

43 Quarto arguitur: auxilium efficax ad victoriam levis tentationis non debetur; ergo illius collatio supra debitum est, & gratia specialis. Consequentia probatur, quia bonum, quod non debetur, sed supra debitum confertur, gratia specialis est; ergo cum auxilium ad victoriam levis tentationis, sit donum, quod non debetur, sed supra debitum confertur, gratia specialis erit. Antecedens probatur: indifferenti ut tali non debetur unum extremum præ alio: sed homo leviter tentatus indifferens est ad utrumque extremum, nimirum, ad vincendum, & succumbendum; ergo ipsi non debetur auxilium efficax ad vincendum determinate.

Confirmatur: si deberetur auxi-

lium efficax homini leviter tentato, non posset sine iniuria negari: sed multoties homini leviter tentato sine iniuria negatur; ergo non debetur. Minor constat; quia succumbenti tentationi deficit auxilium efficax quod sine illius iniuria Deus non confert; ergo homini leviter tentato multoties negatur sine iniuria auxilium efficax.

Confirmatur secundo: victoria tentationis levis est donum Dei liberaliter collatum à Deo, à quo debet postulari, & pro quo debet homo speciales gratias agere; ergo est specialis gratia. Antecedens constat ex dictis: & consequentia probatur; quia Patres contra Pelagium inferunt specialem gratiam, ex eo quod actus bonus, & victoria tentationis est donum Dei, ab ipso liberaliter collatum, à quo debet postulari, & pro quo debemus gratias agere.

44 Respondetur distinguendo antecedens; non debetur auxilium efficax huic individuo, & in hac occasione determinate concedo antecedens: non debetur naturæ in aliquo individuo, & in aliqua occasione, nego antecedens: & distinguendum est consequens; est specialis gratia comparative ad naturam, seu non contenta sub dono creationis, nego consequentiam: comparative ad individuum, cui confertur præ alio, concedo consequentiam: quod non tollit quo minus contineatur sub dono creationis, & generali providentia; in quo sensu asserimus non esse specialem gratiam sicut individuo, cui confertur bonum ingenium, seu firma valetudo, sit specialis gratia comparative ad alterum, cui hæc non conferuntur: quia tamen huiusmodi gratia continetur sub generali providentia, ad quam spectat; quod bona illa aliquibus hominibus conferatur, non sunt specialis gratia: sic similiter ad generalem providentiam spectat, quod inter tot homines, in tot occasionibus indifferentibus ad bonum, & malum, aliquis illorum operetur aliquando bonum; & oppositum esset monstruosum: qua ratione Aristoteles 1. Peryhermenias, docuit propositiones universales de futuro contingenti, tam affirmativas, quam negativas esse determinate falsas; scilicet, quia in contingentibus, & indifferentibus ad unum e duobus, non est moraliter possibile, quod omnia uniformiter eveniant.

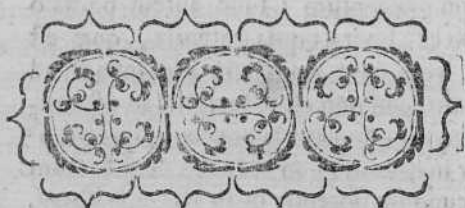
Ad

45 Ad primam confirmationem respondetur admissa maiori, negando minorem, seu distinguendo illam: negatur huic individuo, & in hac occasione, concedo minorem: negatur naturæ in omni individuo, nego minorem: & distinguendum est consequens; non debetur huic individuo, concedo consequentiam: naturæ in aliquo individuo, nego consequentiam. Itaque cui debetur, non negatur; nam debetur naturæ in aliquo individuo: ut autem contra hoc debitum fiat, non sufficit, quod huic individuo determinate negetur; sed necessarium est, quod naturæ in omni individuo negetur: hoc autem non contingit; unde etiam si huic individuo negetur, cum tamen alteri concedatur, non fit contra debitum, quod non residet in hoc individuo, ut ipsi concedatur; sed in natura, ut concedatur illi in aliquo individuo, sive in hoc, sive in alio: quod debitum impletur, etiam si huic negetur, dum tamen alteri concedatur.

Advertendum tamen est, quod etiam si naturæ, cui debetur in aliquo individuo, negatur in omni individuo, ita ut nulli conferretur à Deo auxilium efficax, ipsi non fieret iniuria: quippe licet naturæ debeatur moraliter, seu ex vi exigentiæ cuiusdam moralis auxilium efficax in aliquo individuo; Deus tamen, qui omnis creaturæ, & iuris illius est Dominus nulli est debitor; quia propter, ut docet Augustinus, *Reddit debita, nulli debens*: Si ergo Deus negaret auxilium efficax in omni individuo, careret natura illo, quod sibi debetur; sine iniustitia tamen ex parte Dei: in quo sensu intelligenda est maior, quam admisimus; verum si in omni rigore sumatur illa admissa consequens non inferitur, ut vidimus:

46 Ad secundam confirmationem, concessio antecedenti, neganda est consequentia; vel distinguendum est consequens: est donum Dei, pro quo homo debet speciales gratias agere, tamquam pro dono distincto à sufficientia, & quod ipsi specialiter confertur, & non alteri concedo consequentiam: speciales gratias, tanquam pro dono excedente generalem providentiam, nego consequentiam: vel distinguendum est antecedens iuxta distinctionem consequentis. Ad consequentiæ probationem, vel negandum est antecedens, vel distinguendum: Patres

Inferunt specialem gratiam, hoc est, distinctā à sufficientia, & ab illa separabilem, concedo antecedens: specialem gratiam non contentam in dono creationis, nego antecedens: ex terminis enim ex oratione, & gratiarum actione solum inferitur gratia liberaliter à Deo collata; non tamen gratia specialis, non contenta in dono creationis, & generali providentia.



## §. VII.

*Aliqua corollaria ex dictis inferuntur:*

47 **E**X dictis constat differentia sententiæ nostræ à sententia P. Vazquez: Et primo sententia nostra convenit cum sententia P. Vazquez in eo, quod asserimus, quod ad vincendam quamlibet tentationem, etiam levem supposita sufficientia in actu primo indiget homo ulteriori auxilio Dei, quod à Deo petimus, & cuius collatio fita est in sola potestate divina; alias frustrat à Deo illud peteremus: sic docet Vazquez disp. 189. per totam, præcipue cap. 12. convenit etiam in eo, quod huiusmodi auxilium est gratia, quam Deus sic confert, quod potest illam negare huic, aut illi individuo determinate, in hac, vel illa occasione sine iniuria, seu absque eo, quod Deus operetur contra debitum naturæ, & etiam remanente integro dono creationis: in quo sensu huic, & illi individuo, cui confertur, specialis gratia fit. Convenit etiam in eo, quod docet P. Vazquez cap. 16. num. 144. scilicet, auxilium hoc requisitum non esse supernaturale, sed entitative naturale utpote datum naturæ proportionatum, seu naturale. Convenit etiam in eo, quod auxilium hoc est donum Dei, nobis collatum ex meritis Christi.

48 Discriminamur autem primo in eo, quod nos asserimus, quod licet Deus ut supremus Dominus possit auxilium hoc negare naturæ in omni individuo, &



in omni occasione ; non tamen servata connaturalitate naturæ, & manente integro dono creationis, integritate accidentali, sibi connaturali : in quo sensu asserimus non excedere donum creationis, nec esse specialem gratiam superadditam dono creationis ; sed integram illud integritate accidentali, ipsi connaturali, iuxta suavem providentiam Dei.

49 Discriminamur secundo principaliter in eo, quod ille asserit gratiam istam esse salutarem, & actum, ad quem datur salutarem esse : in quo communiter deseritur ; quia actus iste, cum naturalis sit, quamvis moraliter bonus ad salutem conducere non potest. Discriminamur tertio in eo, quod Vazquez videtur docere, ut supra vidimus, non solum gratiam efficacem requisitam esse salutarem ; sed cogitationem sufficientem constituentem actum primum esse etiam salutarem ; quod licet iuxta aliquos non doceatur à Vazquez, satis ab ipso insinuat : & quidem consequenter ad propriam doctrinam ; ad actum enim salutarem non solum requiritur gratia efficax, & dans actum, quæ salutaris sit ; sed etiam debet esse gratia salutaris illa, quæ dat posse ad actum, & sufficientiam ad illum.

50 Discriminamur quarto præcipue in eo, quod cum ipse, ut vidimus, doceat gratiam istam esse naturalem, & ad actum naturalem salutarem, debet concedere in natura sufficientiam : ad actum enim proportionatum datur vis, & sufficientia in natura ; & consequenter ex vi creationis, & ratione liberi arbitrij habet natura sufficientiam in actu primo ad actum salutarem : & quamvis ab ipso hæc sufficientia, seu liberum arbitrium vocetur gratia illam non negabat Pelagius, sicut nec negabat cogitationem congruam, quæ apud Vazquez est gratia efficax ; non enim negabat cogitationem coniunctam cum actu bono : quod præcipue verum est, si hæc coniunctio solum dependeat ex determinatione voluntatis creatæ, sine intrinseca connexionem cogitationis cum actu, ut communiter illam ponunt Authores Scientiæ Mediæ : unde, ut notarunt Recentiores, potius extollitur natura, & eius indigentia excluditur ex doctrina P. Vazquez, quam gratia commendatur.

51 Discriminamur quinto in eo, quod gratia efficax salutaris requisita à

Vazquez est cogitatio congrua, quæ pluribus difficultatibus annexa est, à quibus expediti difficile est, quæ breviter insinuanda sunt. Et in primis, vel cogitatio sufficiens sit congrua formaliter per ipsum consensum ; vel cogitatio est congrua se ipsa per connexionem essentialem cum consensu : si dicatur primum ; cogitatio sit congrua non ex nutu Dei, sed ex determinatione voluntatis creatæ ; estque solum in potestate creaturæ, quod cogitatio sit congrua : quod necessario dicendum est iuxta principia Scientiæ Mediæ ; est tamen contra Vazquez, qui asserit cogitationem congruam, & gratiam requisitam ad vincendum tentationem dependere solum ex nutu Dei, iuxta Patres : alias ut recte infert Vazquez cum Patribus, Deus non esset orandus pro illa obtinenda ; quod nefas est dicere.

52 Nec sufficit respondere, quod licet cogitatio fiat congrua formaliter per consensum, & quantum ad congruitatem ex solo nutu creaturæ dependeat ; ipsa tamen cogitatio, quæ denominatur congrua à consensu à solo Deo dependet quoad suam entitatem ; non, inquam, sufficit : nam exinde sequitur, quod ultra entitatem cogitationis, quæ se ipsa præstat sufficientiam, non sit aliud postulandum à Deo ; cum omnia alia necessaria ad victoriam, non ex nutu Dei, sed ex nutu creaturæ dependant : quod esse contra PP. optime vidit Vazquez : & est contra veritatem ; tum, quia cum omnibus etiam succumbentibus tribuat Deus sufficientiam, non esset Deus pro aliquo orandus : non pro sufficientia, quæ omnibus confertur, etiam succumbentibus : non pro alio requisito ad consensum, cum supposita sufficientia, omnia alia requisita ad consensum, si quæ sunt, & ipse consensus dependeat ex nutu creaturæ, non Dei. Tum etiā : quia licet Deus donet sufficientiam, orandus est Deus, ut donet actum : donare autem sufficientiam non est donare actum ; cum sufficientia donetur pluribus, quibus actus non donatur : aliquid ergo à Deo petendum est, quod ex eius nutu dependet à sufficientia distinctum ; quod proculdubio est efficacia, seu congruitas superaddita sufficientiæ ; atque adeo hæc non dependet ex solo nutu creaturæ, sed ex nutu Dei : & quidem certum est ipsum actum, & victoriam peti à Deo, quod aliquid distinctum est à sufficientia à Deo postu-

postulandum, & donandum post sufficientiam.

53 Si autem dicatur secundum, scilicet, cogitationem congruam se ipsa esse congruam per connexionem essentialem cum consensu: est quidem iuxta mentem Vazquez; implicatoria tamen involvit. Primum probatur: quia iuxta mentem Vazquez, ultra sufficientiam est Deus orandus pro aliquo, quod ex nutu Dei dependet, ut vidimus; hoc autem iuxta ipsum est cogitatio congrua, prout a sufficienti distinguitur: si autem cogitatio non esset se ipsa congrua per connexionem cum actu, ultra sufficientiam non esset Deus orandus: cuius oppositum docet Vazquez; quia post sufficientiam necessarium est ad actum aliquid, quod ex solo nutu Dei dependet; quod omnino verum est, & optimè probatur à Vazquez ex Patribus; quod & à nostris Thomistis ex Scriptura, Concilijs, & Patribus, & efficacibus rationibus evidenter, ni fallor convincitur: Hoc autem, pro quo Deus orandus est à sufficientia distinctum, & quod ex nutu Dei dependet, non est solus actus; actus enim, si nihil sufficientiæ addatur præter ipsum actum, non dependet ex nutu Dei, sed solum ex nutu creaturæ, ex cuius sola determinatione existeret actus; si ut diximus nihil superadderet Deus ad sufficientiam, ut concedunt auctores Scientiæ Mediæ: Non est phisica prædeterminatio, quam negat Vazquez: nec est Scientia Mediæ, per quam cogitatio constituatur congrua, & connexa cum actu: tum, quia Scientia Mediæ non existit ex nutu Dei; id autem, quod à Deo postulandum est, ex nutu Dei dependet, ut rectè docet Vazquez. Tum etiam, quia Scientia Mediæ ex nutu creaturæ dependet, sicut & ipse actus per quem acquiritur; ergo id, quod postulamus, iuxta Vazquez est cogitatio se ipsa congrua, & se ipsa connexa cum actu.

Secundo; quia iuxta Vazquez Deus cognoscit consensum futurum in voluntate creata præventa hac sua cogitatione congrua: quod omnino falsum esset si cogitatio non connecteretur cum consensu; in indifferenti enim ut tali, nihil determinate cognoscitur, ut fatentur etiam defensores Scientiæ Mediæ: propter quod consequenter docuit Vazquez à cogitatione ad consensum esse bonam consequentiam, propositionemque conditionalem, in qua ex parte conditionis ponitur

cogitatio, & ex parte consequentis consensus, esse veram, & bonam consequentiam.

54 Quod autem hoc implicatorium sit iuxta eius doctrinam probatur: quia tollit libertatem consensus iuxta principia Scientiæ Mediæ, iuxta quam quidquid prærequiritur ad actum connexum cum actu tollit libertatem actus. Deinde si deficiat deficit aliquid prærequisitum ad actum: quod iuxta eadem principia est deficere sufficientiam ad actum; sufficientia enim indigens alio ad actum non est vera sufficientia iuxta ipsos; atque adeo non eliciens actum non haberet sufficientiam ad illum, catereque libertate: Et in omnium principijs cum cogitatio congrua requiratur ex parte actus primi, si esset connexum cum actu, actus primus esset connexus cum actu secundo, & sufficientia ad consensum cum consensu: quod cum libertate non componitur.

Deinde: propositio conditionalis, cuius antecedens est sufficientia ad consensum, & consequens ipse consensus, esset propositio necessaria; cum sufficientia, quæ ponitur ex parte antecedentis, utpotè includens cogitationem congruam, connectatur cum consensu: ex quo fit cognosci à Deo per scientiam necessariam, esseque omnino superfluum Scientiam Mediæ, imò impossibile; quod non obscure conceditur à Vazquez, qui docet conditionalem veram esse bonam consequentiam, atque adeo esse necessariam; conditionalem autem falsam esse malam consequentiam, atque adeo esse impossibile: quod est omnino excludere Scientiam Mediæ.

55 Hæc, & alia plura implicatoria, & inter se parum coherentia ex cogitatione. P. Vazquez inferuntur, per quam volens salvare mentem Patrum docentium post sufficientiam esse Deum orandum pro gratia, & auxilio efficaci requisito ad actum, deserit Scientiam Mediæ; & ut defendat Scientiam Mediæ, menti Patrum adversari videtur: Nos autem, & Scientiam Mediæ excludimus; quia licet non omnis propositio conditionalis sit illativa, & consequenter non omnis habeat veritatem, aut falsitatem necessariam: tamen asserimus propositionem conditionalem contingentem cognosci à Deo per scientiam liberam; quod est excludere Scientiam Mediæ: Et insuper constanter defendimus, post sufficientiam, & indifferentiam

tiam



tiam, quæ nullo modo cum actu connectitur, esse prærequisitum ad existentiam actus auxilium efficax à cognitione distinctum, quod est phisica prædeterminatio, cuius indigentiam creatam non aufert, ut ex Patribus vidimus contra Pelagium disputantibus, quæ ex solo nutu Dei dependet, qua Deus donat actum, quam ab ipso post sufficientiam postulamus.

56 Tandem ex dictis inferitur, in quo à Recentioribus discrimina- mur, nimirum, quia ipsi post sufficientiam nihil ad actum requisitum desiderant, quod ex nutu Dei dependeat: nam quamvis desiderent concursum simultaneum; hic tamen supposita sufficientia, non dependet ex nutu Dei, sed ex nutu creaturæ: contra quos efficaciter pugnat Patrum doctrina, & testimonia ad- ducta.

57 Sed ut hæc magis explicen- tur, dices contra dicta: auxilium requisi- tum ad victoriam salutarem est specialis gratia, & supernaturalis; auxilium autem requisitum ad vincendum ex honesto mó- tivo naturali, etiam si ad salutem non con- ducat, est specialis gratia comparativè ad individuum, cui confertur, pro qua de- bet gratias agere Deo, ad quas non tene- tur ille, qui talem gratiam non accipit. Est insuper gratia facta naturæ: quia licet ex quadam connaturalitate ipsi debeatur in aliquo individuo; tamen liberalitè à Deo confertur, possetque negari naturæ, etiam in omni individuo, sine aliqua in- iustitia: imò non debetur naturæ tan- quam proprietas; sed ex quadam congrui- tate. Insuper; huiusmodi gratia est absolu- tē indebita, supposito peccato, ratione cuius in omni individuo natura meretur illa privari. Insuper est gratia per Chris- tum, ut fatemur, & propugnata à Patri- bus contra Pelagium; quæ proinde meri- tō Theologica dicenda est, utpote à Theo- logis contra Pelagium propugnanda: sed gratia, quæ tot titulis meretur absolutè nomen gratiæ, & specialis gratiæ, imme- ritō nuncupatur gratia generalis; ergo nos deberemus asserere ad victoriam levis tentationis requiri gratiam specialem: ma- lè ergo asserimus sufficere gratiam gene- ralem.

58 Fatemur auxilium, quod tot titulis gratia est, & secundum aliquas considerationes indebitum, meritō nomen gratiæ promereri; atque adeo nos asseri-

mus esse gratiam absolutè propugnandam contra Pelagium, atque aded in hoc sen- su Theologicam, & esse specialem com- parativè ad individuum, cui confertur, esseque indebitam attenta indignitate peccati. Caterum nos, ut morem recen- tium Theologorum, præcipuè Thomista- rum gereremus, qui gratiam contentam in dono creationis, & generalis providen- tiæ, gratiam generalem appellare con- sueverunt; ideo quamvis illam gratiam asseramus; non tamen specialem: quod fortè à Magistris nostris factum est, nè vi- deantur asserere cum Vazquez esse gra- tiam salutarem: sed cum iam viderimus, quod sit absolutè gratia non conducens ad vitam æternam, & in quo sensu sit con- tenta in dono creationis, & simul quali- tē dici possit specialis; visum nobis est, non solum in substantia doctrinæ, sed in modo loquendi conformari cum Thomis- tis nostris.

59 Dices secundo: Pelagius nunquam asseruit non requiri gratiam supernaturalem dantem posse ad actus su- pernaturales; ergo malè asseruimus in hoc errasse, quod negaverit gratiam dan- tem posse ad actus supernaturales, & con- cesserit in natura facultatem, & virtutem ad opera supernaturalia, & salutaria, seu meritoria. Antecedens probatur: nam Pe- lagius non cognovit actus supernaturales; ergo non negavit requiri gratiam super- naturalem dantem posse ad actus superna- turales; seu non asseruit actus supernatu- rales non requirere gratiam supernatura- lem dantem posse; & multo minus potuit asserere dari in natura facultatem ad actus supernaturales. Antecedens probatur: nam solum cognovit actus elicitos ex vi libe- ri arbitrij; quos conducere ad vitam æter- nam assererat, illamque promereri: sed actus isti elicti ex vi liberi arbitrij non sunt supernaturales; ergo non cognovit actus supernaturales.

60 Responderetur Pelagium in eo errasse, quod asseruerit non requiri ad actus salutes, & meritorios gratiam su- pernaturalem indebitam, & superaddi- tam libero arbitrio; sed ad illos sufficere naturam, seu liberum arbitrium: cum autem actus meritorij, & salutes non possint non esse supernaturales; exinde infertur negasse gratiam dantem posse ad actus supernaturales. Quod si ipse asse- rat hos actus esse naturales, etiam in hoc errat.

errabat, nimirum, in concedendo actui naturali vim meritoriam vitæ æternæ. Itaque Pelagius contradictoria docebat asserendo actus elicitos ex facultate naturæ esse meritorios, & salutare, qui actus supernaturales sunt; & simul asserendo elici ex viribus liberi arbitrij; quod proculdubio est esse naturales.

61 Dices tertio: gratia à Patribus requisita ad victoriam levis tentationis est possibilis, & composibilis cum libertate creata: sed phisica prædeterminatio non est composibilis cum libertate creata; ergo non est gratia à Patribus desiderata; sed potius gratia, quam requirunt, debet esse, vel concursus simultaneus, ut à Recentioribus conceditur, vel congrua cogitatio, ut docet Vazquez. Minor à Recentioribus supponitur in præsentia, & alibi ab ipsis, ut sibi videtur, efficacissime probata.

62 Hoc argumentum frequenter proponunt Recentiores post Vazquez, & Suarez contra Gregorium Ariminensem, qui in 2. dist. 28. q. 1. art. 3. ad 12. argumentum, & alibi sæpè docet gratiam à Patribus requisitam contra Pelagium esse phisicam præmotionem à sufficientia distinctam, qua Deus facit, ut creatura operetur, & est ipsa phisica prædeterminatio, quam ex Augustino desumpsit Gregorius, qui, ut testatur Vazquez disp. 185. cap. 4. apprimè fuit in doctrina Augustini versatus.

Hoc eodem argumento impugnabat Pelagius gratiam à Patribus requisitam ad victoriam tentationis, & ad bonam operationem, ut supra ex Augustino, & Hieronymo vidimus: quod quidem contra concursum simultaneum existentem ex sola determinatione creaturæ, qualiter à Recentioribus adstruitur, nec apparentem habet difficultatem; cum tamen argumentum Pelagij, licet fallax contra doctrinam Patrum, ita difficile sit, ut docuerit Augustinus, quod virumque componere, nimirum, libertatem cum gratia à Patribus propugnata pauci valent intelligere: Ex quo potius firmamur in sententia nostra tanquam à Patribus propugnata contra Pelagium. Ad argumentum ergo neganda est minor, quam non probare argumenta Recentiorum ex antiquioribus desumpta, alibi à nobis ostensum est.

63 Sed dices: saltem argumentum Pelagij habere difficultatem contra cogitationem congruam P. Vazquez: atque adeo sicut nos gloriamur argumentum Pe-

lagij contra PP. militare contra nostram sententiam, ex quo ulterius deducimus esse ipsam sententiam Patrum; poterit Vazquez idem asserere de sua cogitatione congrua. Assumptum probatur: nam vnum ex inconvenientibus à nobis illatum contra Vazquez est congruam cogitationem destituere libertatem.

Respondetur de mente Vazquez non satis constare: si dicatur iuxta illam, cogitationem fieri congruam accideptaliter, & denominative ex coniunctione cum actu, est gratia, quam Pelagius non negabat, nec contra ipsum potest militare argumentum ex latione libertatis desumptum: si autem se ipsa connectatur cū consensu, argumentum ex latione libertatis desumptum contra ipsum concludit; quia constituit connexionem actus primi, & sufficientiæ cum actu secundo; cum quo iuxta omnes non componitur libertas: argumentum autem Pelagij, licet habeat apparentem efficaciam, & difficultatem contra doctrinam Patrum; non tamen concludit; atque adeo illorum doctrina à Vazquio longe distat. Præterquam quod PP. docent post sufficientiam dependere victoriam ex nutu Dei: quod in sententia Vazquez non verificatur; sicut nec alia plura, quæ à Patribus docentur, & modo libenter omittimus.

\*\*\*\*\*  
 \* (†) (†) (†) (†) \*  
 \*\*\*\*\*

## DUBIVM X.

*Utrum homo lapsus possit vincere gravem tentationem sine speciali gratia?*

### §. I.

*Referuntur sententiæ.*

**D**UBIVM nostrum procedit de victoria gravis tentationis ex honesto motivo naturali, & per actum virtutis acquisitæ: de victoria enim proficua, & salutari, seu ex motivo supernaturali, & de victoria ex pravo motivo, iam supra satis à nobis dictum est. Prima sententia docet, hominem lapsum posse vincere gravem tentationem sine speciali gratia: pro-



qua refertur Durandus in 2. dist. 29. q. 2. Ricardus dist. 28. art. 2. q. 2. & 3. Scotus dist. 28. q. 2. Palaius, dist. 29. disp. 4. Decanus Lovaniensis, art. 2. contra Lutherum: in illam valde inclinat Molina, in concordia, quæst. 14. art. 13. disp. 19. membro 2. & 6. quam esse plurium Patrum sententiam, & ferè omnium Thomistarum affirmat; & in sensu, in quo placet Molinae sententia ista, debere illam sequi omnes Theologos affirmat P. Oviedo, tract. 7. contr. 4. puncto 2.

2 Secunda sententia docet nullam gravem tentationem posse vinci ab homine lapso sine gratia speciali. Hæc sententia communior est inter Theologos, præcipue Recentiores. Illam defendit Medina hac 1. 2. quæst. 10. art. 3. & hac quæst. 109. art. 2. vbi Caietanus, & Conradus, Alvarez, lib. 6. de auxilijs, disp. 54. & lib. 5. Responsionum, cap. 10. M. Soto, lib. de Natura, & gratia, cap. 25. Montefinos, disp. 23. quæst. 5. Suarez, lib. 1. de Necessitate gratiæ, cap. 25. Uazquez, disp. 189. sæpè citata, cap. 6. Granados, contr. 8. tract. 2. disp. 3. sect. 2. quos refert, & sequitur Illustris. Godoy in præsent.

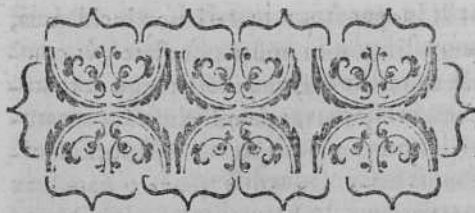
Ex his Authoribus aliqui cum nostro Alvarez gratiam supernaturalem requirunt, quos videtur sequi Granados docens requiri gratiam evehentem, quæ est gratia elevans ad aliquid altius natura, atque aded supernaturalis. Aliqui cum Uazquio gratiam istam constituunt in congrua cogitatione; quam videtur sequi Montefinos: Alij autem cum Suarez gratiam requisitam constituunt in quadam motione entitativè naturali consistente in motu voluntatis, vel illustrationi intellectus perfectiori, quam haberi potest ex occurso, & concursu

causarum secundarum naturalium.

\*\*\*



Mag. Bolivar, §. 2.



## §. II.

*Statuitur conclusio, & aliqua eius fundamenta proponuntur, de quibus fertur iudicium.*

3 SIT Nostra conclusio: Homo lapsus indiget gratia speciali Dei ad victoriam cuiusvis gravis tentationis. Argumenta Vazquez, quibus probat nostram conclusionem, sunt illa, quibus probat requiri gratiam ad victoriam levis tentationis; quæ licet convincant gratiam esse requisitam; non tamen gratiam specialem, seu non contentam in dono creationis, ut vidimus; ex oratione enim, & gratiarum actione ex terminis, si aliud non addatur, solum infertur gratia à nobis supra explicata.

4 Alij Doctissimi Magistri reiectis rationibus Uazquez, ratione à nobis adducta, probant nostram conclusionem ex Synodo Milevitana in epistola ad Innocentium apud Augustinum 92. vbi de Pelagio sic dicitur: *Illud, nè nos inferas in tentationem, non ita intelligendum, tanquam divinum adiutorium poscere debeamus, nè in peccatum tentati, decidamus: sed hoc in nostra esse possumus potestate, & ad hoc implendam solam sufficere voluntatem hominis*: Et ex Innocentio I. in epistola ad Concilium Carthaginense, apud Augustinum, cuius nos supra meminimus, epistola 91. probant, inquam ex illis verbis: *Quotidiana præstat ille remedia, quibus nisi freti, confisæ que nitamur, nullatenus vincere humanos possumus errores; necesse est enim, ut qua auxiliante vincimus, ipso non adiuvante vincamur*: Ex quibus duplex argumentum conficiunt, supponendo nomine tentationis, absolutè intelligi gravem tentationem; levis enim tentatio nec nomen tentationis meretur.

Primum ergo argumentum sic conficiunt: illud, quod possumus ex auxilijs debitis, in nostra dicitur esse potestates

at ut in peccatum tentati non incidamus, non est situm in nostra potestate, ut constet ex testimonijs adductis; ergo ut tentationi resistamus, etiam secluso supernaturali motivo, Dei speciali adiutorio indigemus. Consequentia patet: nam si ex motivo honesto naturali, quovis alio modo possumus ex proprijs tentationi, sive peccato resistere, in nostra esset potestate, ut tentati non incideremus in peccatum. Secundum argumentum sic conficiunt: id, quod possumus sine speciali gratia, non est necessarium illa seclusa; ergo si possumus tentati non vinci sine speciali gratia, non est necessarium, ut Deo non adiuvante vincamur: cuius contrarium docet Innocentius.

5 Sed pace tantorum Magistrorum, hæc inefficacia sunt: testimonia enim adducta de omni tentatione loquuntur, etiam levi: Et in primis, quod tentatio levis absolute dicatur tentatio, constat ex eo quod communiter tentatio dividitur in gravem, & levem, quam Paulus absolute tentationem appellat 1. ad Corinth. 1. illis verbis: *Tentatio vos non apprehendat, nisi humana*: hoc est, parva, brevis, moderata, iuxta Chrysostomum à nobis supra adductum, & postea adducendum: unde immerito testimonia adducta solum de gravi tentatione intelliguntur: imo ipsa indifferentia ad bonum, & malum, sicut merito dicitur tribulatio, quia ex vi illius indigemus gratia Dei, licet non semper speciali, ut in maximum malum, nimirum peccatum, non incidamus; merito tentatio dicitur illa, in quam non incidere, seu illi resistere ex nutu Dei dependet: quod verum est etiam de levi tentatione.

6 Deinde, de omni tentatione intelligenda esse testimonia adducta, probatur primo: nam in illis est sermo de tentatione, de qua in oratione Dominica petimus, ne nos inferas in tentationem: at ibi de omni tentatione est sermo; cum à Deo non solum petere debeamus, ne nos inducat in tentationem gravem; sed etiam ne permittat succumbere tentationi levi: cum utrumque sit donum Dei, & in eius positum potestate, à quo proinde postulandum est; ergo ibi est sermo de omni tentatione.

Secundo: Pelagius errabat in eo, quod ultra liberum arbitrium, & sufficientiam assererat alio non indigere à Deo postulando, & obtinendo, ut bene

operaretur, & tentationi resisteret: proptereaque assererat sufficientiam esse donum Dei; non tamen bonam operationem; proptereaque à Deo non esse postulandam, ne impetrandam; vel saltem hoc ex supra dicto principio eius inferebatur à Patribus tanquam absurdum; quod satis in sinuatur in testimonijs adductis; ergo PP. contra Pelagium ad omne opus bonum, & ad omnem tentationem, etiam levem vincendam ex motivo naturali, seu per actum naturalem, in prædictis testimonijs adiutorium Dei ultra sufficientiam voluntatis requirunt.

Tertio: ut Sapientissimi isti Magistri solvant argumenta Patris Vazquez requirentis specialem gratiam ad opera etiam facilia, & ad vincendam tentationem etiam levem, explicant testimonia Patrum de indigentia concursus generalis; quæ gratiam appellant; at si quæ testimonia Conciliorum, & Patrum interpretanda sunt de concursu generali requisito ad omne opus bonum, & omnem levem tentationem vincendam, sunt testimonia adducta; ergo de omni tentatione interpretanda sunt.

Fateor, quod in hac explicatione, seu interpretatione, quam adducunt SS. Magistri, semper desideravi explicationem concursus generalis Dei, qui non debet esse concursus simultaneus, qui à Recentioribus traditur; sed concursus Dei præstitus ab ipso ex propria determinatione: propterea enim ultra sufficientiam oratione indigemus; si enim concursus iste ponatur ex determinatione creaturæ, & non Dei non est in potestate Dei post sufficientiam existere actum, vel non existere: & nisi hoc explicetur, testimonia Patrum à Vazquo adducta non rectè explicantur, nec illis satisfiunt.

7 Quarto: in secundo testimonio docemur Deum quotidiana præbere remedia, quibus confidere debemus, &c. Per quotidiana autem remedia intelliguntur auxilia ad quotidianas, & frequentes tentationes vincendas, quæ proculdubio sunt, non solum graves tentationes, sed leves. Tandem: in secundo testimonio indigentia auxilij probatur ex illis verbis: *Necesse est enim, ut quo auxiliante vincamus, eodem rursus non adiuvante vincamur*: at hoc verum est de tentatione, etiam levi; ergo auxilium in hoc testi-



testimonio desideratum contra Pelagium est auxilium requisitum ad omnem tentationem, etiam leuem vincendam: & cum ad hanc non requiratur gratia specialis; sed solum generalis liberaliter à Deo conferenda, ut sæpè diximus; fit consequens, ut gratia specialis, quam requirimus cum SS. istis Magistris ad vincendam gravem tentationem, non probetur.

8 Nec argumenta ex his testimonijs desumpta aliquid probant: ad primum distinguenda est maior: est situm in nostra potestate, sine indigentia ulteriori auxilij, ut potestas nostra reducat ad actum, neganda est maior: est in nostra potestate indigenti ulteriori auxilio à Deo præstando, concedenda est maior: & distinguenda est minor: non est in nostra potestate excludente indigentiam ulteriori auxilij Dei, concedo minorem, & neganda est consequentia: vel distinguendum consequens, indigemus speciali auxilio, hoc est superaddito sufficientiæ, & liberè à Deo conferendo, concedo consequentiam: speciali auxilio, hoc est, non contento in dono creationis, vel indebito naturæ in omni individuo, & in omni occasione, neganda est consequentia.

Itaque his testimonijs negatur potentia, quam assererat Pelagius, qui sic sufficientiam constituebat in voluntate, & libero arbitrio, ut ulteriori ope non indigeret: hæc autem sufficientia optimè negatur à Patribus, etiam si ad vincendam leuem tentationem requisitum sit auxilium, quod non excedat donum creationis, & quod non sit specialis gratia: Et quidem asserere non esse situm in nostra potestate tentationi resistere, si intelligatur de impotentia antecedenti, ut Authores isti intelligere videntur, est falsum, etiam de tentatione gravi; aliàs illi succumbere peccatum non esset.

Deindè alijs relictis, de quibus postea; si hæc testimonia intelligenda sunt de gratia speciali à Patribus requisita: cum longè probabilius sit in illis sermonem esse de tentatione etiam levi, potius inferendum esset ad leuem tentationem vincendam requiri specialem gratiam; quod in aliquo sensu non improprio verum est, ut supra diximus.

9 Secundum argumentum gratiam deficit: ex antecedenti enim as-

sumpto non inferitur consequens illatum; sed oppositum, ut recolenti argumentum constabit: antecedens enim assumptum hoc est; *id, quod possumus sine speciali gratia non est necessarium illa seclusa*; ex quo non inferitur, quod si possumus tentati non vinci sine speciali gratia, non est necessarium; ut Deo non adiuvente vincamur; sed inferendum erat, non est necessarium, non adiuvente Deo, non vinci; quod idem est, atque possibile esse vinci. Hoc autem non opponitur cum doctrina Innocentij; sed potius ex illa inferitur; doctrina enim Innocentij hæc est: necesse est vinci Deo non adiuvente: ex quo rectè inferitur; possibile est vinci, Deo non adiuvente; etenim duæ istæ propositiones inter se æquivalentes subalternantur propositioni ex Innocentio desumptæ; nimirum, necesse est vinci, Deo adiuvente. Deindè antecedens assumptum videtur falsum ad actum enim necessarium, & omnino naturalem homo est potens sine speciali gratia: & tamen illa seclusa necessarius est. Ex quibus constat consequentiam argumenti esse malam, & antecedens falsum; vnde iudicatur contextum esse mendosum, & ut argumentum apparentiam habeat, sic esse formandum.

Contrarium illius, ad quod possumus sine speciali gratia non est necessarium illa seclusa; ergo si possumus tentati non vinci sine speciali gratia, non est necessarium vinci speciali gratia seclusa: quod opponi videretur Innocentio docenti, quod necesse est, ut Deo non adiuvente vincamur.

10 Sed nec hoc modo argumentum convincit: & omisso antecedenti, concedenti, concedendum est consequens; negandum tamen opponi Innocentio. Itaque in hoc argumento supponitur esse necessariam gratiam specialem ad vincendam gravem tentationem, & de hac fuisse loquutum Innocentium quando docet, necesse esse, quod Deo non adiuvente vincamur; cum tamen hoc probandum esset, non supponendum: itaque quamvis concedatur contrarium illius, ad quod possumus sine speciali gratia, non esse necessarium illa seclusa; quod idè est, atque possibile componi actum, ad quem possumus sine

speciali gratia, cum carentia specialis gratiæ; solum inferatur componi victoriam tentationis cum carentia specialis gratiæ; non verò posse componi cum carentia adiutorij Dei, quod semper est necessarium, etiam ad levem tentationem vincendam, & quod ex terminis non excedit donum creationis. Ut autem argumentum convincat; necessarium est, idem esse ex mente Innocentij adiutorium Dei, atque gratiam specialem: quod nos negamus: Quod si idem esset, affirmandum etiam esset necessariam esse gratiam specialem ad levem tentationem vincendam, sicut necessarium est adiutorium Dei.

11 Verumtamen modus ille arguendi fallax est; & antecedens à nobis assumptum distinguendum est: contrarium illius, ad quod possumus potentiam antecedenti, sine speciali gratia dante potentiam antecedentem, non est necessarium, seclusa gratia dante potentiam antecedentem, concedendum est antecedens: exclusa gratia dante potentiam consequentem, negandum est antecedens: Itaque stat bene non esse necessariam gratiam specialem, danrem potentiam antecedentem; & tamen esse necessariam gratiam specialem danrem potentiam consequentem, seu danrem actum: in quo casu potest componi actus cum carentia gratiæ dantis potentiam antecedentem; non tamen cum carentia gratiæ dantis potentiam consequentem: sicut, quia stat potentia ad actum sine adiutorio, seu auxilio efficaci dante potentiam antecedentem; non tamen sine illo dante actum, seu potentiam consequentem; potest componi actus cum carentia auxilij efficacis dantis potentiam antecedentem; non verò cum carentia auxilij efficacis dantis actum.

12 Qua ratione hoc argumentum etiam est fallax: contrarium illius, ad quod possumus sine auxilio efficaci, non est necessarium secluso auxilio efficaci: sed possumus ad actum, secluso auxilio efficaci; ergo contrarium, sed carentia actus, ad quem possumus sine auxilio efficaci, non est necessaria, secluso auxilio efficaci; poteritque componi actus cum carentia auxilij efficacis. Maior enim est vera, si sermo sit de potentia antecedenti, & de auxilio efficaci dante po-

tentiam antecedentem: si enim datur potentia antecedens sine auxilio efficaci dante potentiam antecedentem, poterit dari actus sine auxilio efficaci dante potentiam antecedentem; atque adeo carentia actus non est necessaria deficiente auxilio efficaci dante potentiam antecedentem; poteritque componi actus cum carentia auxilij efficacis dantis potentiam ad illum: in quo sensu vera est maior, & concedenda; consequens autem est falsum, vel claritatis gratia distinguendum: non est necessaria, secluso auxilio efficaci dante potentiam antecedentem, concedendum est consequens: non est necessaria secluso omni auxilio efficaci, etiam dante potentiam consequentem, negandum consequens: & advertendum sermonem esse de necessitate sumpta pro infallibilitate, seu necessitate consequentiæ; non verò de necessitate consequentis opposita libertati.

13 Et quidem ex illis verbis Innocentij: *Neceffe est enim, ut quo auxiliante vincimus, eodem rursus non auxiliante vincamur*: satis clarè colligitur sermonem esse de gratia efficaci infallibiliter connexa cum actu, & necessaria ad actum, cuius gratiæ carentia infert infallibiliter logica illatione carentiam actus vincētis tentationem; & consequenter esse sermonem de adiutorio supponente sufficientiam creatam; indigentem tamen ulteriori auxilio: ex quo, ut vidimus, instatur argumentum factum; sine hac enim gratia possumus ad actum; & tamen non possumus coniungere actum cum carentia huius gratiæ. Ex quo rursus inferitur, potius iuxta hos authores intelligenda esse testimonia relata de gratia requisita ad vincendam levem tentationem; non de gratia requisita ad vincendam gravem; quia est sermo de gratia efficaci, non dante, sed supponente sufficientiam creatam: sed gratia requisita ad vincendam gravem tentationem non supponit sufficientiam, sed dat potentiam antecedentem, iuxta hos authores, qui ut infra videbimus, docent hominem sine gratia speciali esse impotentem antecederet ad vincendam gravem tentationem.

14 Secundo arguunt ex Hieronymo ad illa verba Matthæi 26. *Surgite, vigilate, & orate, ne intretis in tentationem*, ubi sic habet: *Debuisset dicere iuxta vos, surgite, & resistite, liberum*



*liberam, enim habetis arbitrium, & semel concessa vobis à Domino potestate, nullo alterius indigeris auxilio:* quæ verba, supposito quod Pelagius non negaverit concursam generalem manifesta esse pro nostra conclusione affirmant; ac si ita argumentaretur: si victoria cuiusvis tentationis in nostra sita est potestate per vires liberi arbitrij absque indigentia gratiæ, non debuisset Christus Dominus vigiliam, & orationem persuadere Discipulis, ut tentationem vincerent; sed solum ipsis persuadere, & hortari ad victoriam, quam suis viribus obtinere valerent.

15 Sed nec hoc argumentum efficax est: Primo; quia nobis certum est Pelagium negasse concursum generalem libere post sufficientiam præstandum à Deo, ut iam vidimus, & ex hoc testimonio Hieronymi manifeste convincitur: ex quo rectè intulit Maximus Doctor ex suppositione Pelagij supposita sufficientia non indigere oratione: quod si ultra sufficientiam, & potestatem indigeremus iuxta Pelagium ulteriori auxilio à Deo libere præstando; non rectè intulisset Hieronymus, ut constat.

Secundo: ad victoriam levis tentationis, & elicientiam actus boni facilius indigemus oratione; est enim donum Dei ab ipso obtinendum, & postulandum: & tamen ad hæc non indigemus gratia speciali; sed solo concursu generali libere post sufficientiam à Deo præstando; ergo ex indigentia orationis non inferitur gratia specialis; sed solum auxilium libere conferendum à Deo: iuxta quod ab his Authoribus rectè solvuntur argumenta Vazquez.

Tertio: nam error, seu doctrina Pelagij à Hieronymo relata est, quod supposito libero arbitrio, & potestate nobis à Deo concessa non indigemus ulteriori auxilio: quæ doctrina universaliter docetur à Pelagio de omni actu, & de omni tentatione, & universaliter à Hieronymo reprobatur, & rejicitur: at auxilium supponens potestatem, & sufficientiam non est specialis gratia iuxta hos autores, qui non concedunt necessariam specialem gratiam, nisi ubi est insufficientia, & impotentia moralis ut infra videbimus; ergo iuxta ipsos non de gratia speciali; sed de auxilio generali libere à Deo conferendo post sufficientiam est intelligendus Maximus Doctor: & saltem auxilium post potestatem, &

sufficientiam à Deo nobis collatum requisitum ad actum secundum Hieronymum non est ex terminis gratia specialis, licet aliquando possit esse specialis gratia; non ergo inferitur ex Hieronymo specialis gratia; sed solum auxilium generale libere à Deo conferendum, & à Deo postulandum.

16 Ex his, & alijs testimonijs supra adductis mihi certum videtur negasse Pelagium concursum generalem libere post sufficientiam à Deo concedendum: an autem negaverit concursum simultaneum ponendum à Deo, & eius omnipotentia ex sola determinatione creaturæ? Non ita certum videtur: verumtamen etiam istum negasse sentio, vel saltem PP. illum negasse merito supposuerunt.

Quod mihi persuadeo: quia PP. contra Pelagium toti sunt in probando ex scripturis Deum in nobis operari omnia opera nostra, & immediate in illa efficienter influere: ad rem autem tam apertam probandam, non cumulerent tot testimonia Scripturæ, si à Pelagio non negaretur. Secundo: quia ex huiusmodi influxu inferunt PP. prædestinationem, seu prædefinitionem nostrorum actuum liberorum; si enim operatur Deus opera nostra bona profecto prædestinavit, ut loquitur Augustinus: quasi non esset negandum à Pelagio, Deum prædefinire nostra opera bona, si semel concessisset Deum immediate in illa influere: cum ergo negaverit prædefinitionem, & decretum liberum Dei efficax necessarium post sufficientiam ad existentiam actus liberi boni; alias ex nutu Dei dependeret illius existentia; quod pertinaciter negabat, ut constat ex dictis, & ex testimonio adducto ex Hieronymo manifeste colligitur; etiam asserendum videtur negasse concursum simultaneum.

17 Ex his, & impossibilitate, quæ statim apparet, quod Deus concurrat simultaneè determinatus à creatura, & non ex propria determinatione, & quod omnipotentia, quæ est brachium, & potentia eius exequutiva operetur subordinata voluntati creaturæ, à qua pro libito determinatur ad partem, quam creatura maluerit: mihi persuadeo, quod PP. ita connexa existimaverunt illa duo nimirum, Deum

concurrere ad opera nostra, illaque operari, atque illa prædifferire, seu illa causare ex propria determinatione, ut ex vno ad alterum sit infallibilis, & metaphisica consequentia; & oppositum in mentem illorum non venit, & fortè nec in mentem Pelagij, qui si semel concessisset Deum operari nostra opera bona, etiam concessisset Deum illa operari ex determinatione propriæ voluntatis.

18 Ex quibus dicendum, quod si Pelagius non negasset concursum generalem Thomisticum à Deo post sufficientiam conferendum asserendum esset, aliquid amplius ab ipso exigere Hieronymum, ut rectè argumentantur laudati Magistri, & consequenter gratiam specialem: cæterum constat ex Hieronymo negasse concursum generalem Thomisticum, asserendo post sufficientiam, & potestatem, nullo alio indigere hominem, nec ex nutu Dei dependere victoriam, sed ex nutu creaturæ. Insuper, etiam si concursum generalem Thomisticum non negasset; cum Hieronymus, ut vidimus, universaliter loquatur, dicendum esset, quod ad vincendam levem tentationem aliquid præter concursum Thomisticum extorquebat Hieronymus à Pelagio; & consequenter gratiam specialem: quod non concedunt Authores, contra quos disputamus. Si autem concessit concursum generalem Recentiorum determinandum ex nutu Dei præstandum, & ab ipso postulandum: quod verum est de omni tentatione, etiam levi, & evidentè, ni fallor, infertur ex argumentis Hieronymi, nimirum ex necessi-

tate orationis, & gratiarum actione.

\*\*\*



### §. III.

*Conclusio nostra auctoritate probatur.*

19 ANTEQUAM conclusionem probemus, removendus est scrupulus, qui ex dictis oriri videtur: nam salvatur mens Patrum contra Pelagium per hoc, quod supposita sufficientia dependeat victoria ex nutu Dei: at hoc salvatur sine phisica prædeterminatione per hoc, quod Deus simultaneè concurrat ex determinatione propriæ voluntatis, & non determinatus à creatura; quod subsistit per hoc, quod Deus ab æterno efficaciter decernat concurrere simul cum creatura ad actum, quo vincitur tentatio, & quod huiusmodi decretum necessarium sit ad existentiam talis actus, & ad existentiam concursus simultanei Dei ad illum; ergo mens Patrum contra Pelagium salvatur cum decreto efficaci Thomistico absque phisica prædeterminatione.

20 Fatemur, illum, qui sic assereret, magis accederet ad mentem Patrum, quam etiam negantes decretum Thomisticum: verumtamen non plene assequeretur mentem Patrum: & ad argumentum distinguenda est maior; per hoc quod victoria ex nutu Dei dependeat conferenda per auxilium superadditum sufficientiæ, quo faciat voluntatem operari, concedo maiorem: sine huiusmodi auxilio superaddito, nego maiorem, & neganda est minor. Itaque PP. ultra sufficientiam requirunt adiutorium, & auxilium Dei, quo Deus non solum facit actum; sed facit quod creatura operetur; atque adeo auxilium debet præcedere: quod non potest esse concursus simultaneus, qui identificatur cum actu creaturæ; sed aliud præcedens, & causans actum creaturæ, & concursum cum actu identificatum: & quidem sicut Deus causat concursum simultaneum, & per illum causat actum creaturæ cum illo identificatum;



tum; sic creatura causans actum causat concursum Dei identificatum cum actu: & tamen creatura non facit, quod Deus causet actum; alias sicut Deus facit, quod creatura operetur; creatura faceret, quod Deus concurrat: quod absurdum putamus: ut ergo Deus faciat, quod creatura operetur, non sufficit concursus simultaneus; sed requiritur auxilium collatum creaturæ, ut operetur; atque adeo præcedens operationem creaturæ: quæ doctrina ex testimonijs adductis colligitur clarè, & sæpè docetur ab Augustino: videatur tractatu 72. in Ioannem ubi de Christo Domino sic habet: *Præus ego facio, deinde ipse faciet, quia facio, ut faciat*: sed de his satis.

21 Relictis ergo testimonijs relatis, quæ solum probant indigentiam concursus generalis, vel loquuntur, & explicari possunt de victoria tentationis continuata per longum tempus, vel de victoria fructuosa, & salutari, seu conducenti ad salutem: Melius probatur conclusio cum Illustris. Godoy in præsentis ex Apostolo 1. ad Corinth. 10. *Tentatio nos non apprehendat, nisi humana*: hoc est, brevis, moderata, iuxta Chrysostomum ubi supra tomo 4. homilia 24. in principio; ubi duplex tentatio clarè distinguitur, scilicet, gravis, & levis: de gravi addit Paulus: *Fidelis autem Deus, qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis; sed faciet cum tentatione proventum, ut possitis sustinere*: ubi iterum inducitur distinctio duplicis tentationis, iuxta Chrysostomum illis verbis: *Sunt ergo tentationes, quæ ferri non possunt. Et quæ sunt hæc? Omnes, ut semel dicam. Posse enim fieri situm est in Dei nutu, si per nostram mentem eum attraxerimus. Quamobrem, ut discas, & videas, quod non solum illas, quæ nostram superant potestatem, sed neque humanas licet facile ferre absque divino auxilio; subinxit; sed etiam faciet cum tentatione proventum*: ubi aperte Chrysostomus duo docet: primo, ad omnem tentationem esse necessarium adiutorium, & auxilium Dei; ex eo quod situm est in nutu Dei vincere tentationem; atque adeo ad eius victoriam Dei indigemus auxilio: alterum, quod inferit, est, quod datur tentatio, quæ nostram superat potestatem; atque adeo ad illius victoriam, præter auxilium commune, & generale, alio indigemus, scilicet speciali gratia.

22 Cui authoritati non sit satis, si asseratur loqui Paulum de victoria salutari: Nam, ut optimè advenit Illustris. Godoy, loquitur Paulus, & Chrysostomus de tentatione, quæ ratione gravitatis superat vires nostras; at victoria salutaris exclusa gravitate superat vires nostras; ergo non de victoria salutari, sed de omni victoria gravis tentationis, etiam non salutari sentit Paulus superare vires nostras. Quod optimè confirmatur ex eo, quod distinguit Apostolus iuxta Chrysostomum tentationem gravem, & levem; & de gravi docet superare vires nostras, non de levi, etiam si ad hanc vincendam indigeamus auxilio Dei: at levis tentatio ut vincenda per victoriam salutarem, etiam superat vires nostras; ergo non de victoria salutari, sed de quacumque victoria gravis tentationis docet vires nostras superare.

23 Sed quamvis hæc satis efficaciter probent nostram conclusionem; doctrina tamen Chrysostomi difficilis videtur: quia loquitur de tentatione superante nostram potestatem distinctam speciali gratia; ac proinde de tentatione, cui succumbere deficiente speciali gratia nobis imputari non potest; nam cum sine speciali gratia non adsit potestas ad victoriam, non potest imputari omisio victoriæ: at in præsentis sermo nobis est de tentatione, ad cuius victoriam necessaria est specialis gratia; qua tamen deficiente nobis imputatur omisio.

Secundo difficile est, quod docet, scilicet, non solum tentationes, quæ nostram superant potestatem, sed nec etiam humanas, hoc est, leves posse facile sustineri, ubi duo insinuantur: Primum est, quod idem tentationes aliquæ dicuntur nostram superare potestatem, quia non possumus facile illa sustinere, per verba enim relata videtur explicare, quid sit nostra & superare potestatem; hoc est, non posse illas facile sustinere: quod si ita est; cum doceat nec etiam leves posse facile sustineri, eodem modo loqui videtur de tentatione gravi, & levi, cum utraque non possit facile sustineri.

Deinde; cum de tentatione, saltem levi doceat non posse facile sustineri sine divino auxilio, non loquitur de auxilio generali à nobis explicato; cum sine hoc, non solum difficile, sed omnino impossibile sit levem tentationem vincere; ergo

ergo videtur requirere gratiam specialem ad vincendam levem tentationem, & non sufficere auxilium generale. Quibus accedit, quod cum ut infra dicemus, impotentia ad vincendam gravem tentationem in difficultate consistat, quam respectu levis tentationis concedit Chrysostomus; videtur dicendum, iuxta ipsum, auxilium requisitum ad vincendam utramque tentationem, gravem, & levem esse specialem gratiam; cum sit difficultas ad utramque, & consequenter eadem impotentia ad utramque vincendam sine speciali gratia.

24 Tandem D. Thomas locum Pauli longè aliter interpretatur; ibi enim sic habet: *Tentatio, scilicet peccati, non vos apprehendat trahendo in consensum peccati, nisi humana: & prosequitur: Hoc dupliciter exponitur; uno modo de tentatione interiori mala, & tunc est permissio, quasi dicat, nulla peccati dilectio vos apprehendat, nisi fortè humana, sine qua vita humana non ducitur: non enim est homo, qui semper faciat bonum, & non peccet. Alio modo exponitur de tentatione exteriori; & tunc est exhortatio sic. Tentatio vos non apprehendat nisi humana, scilicet tribulationum presentium propter Christum tolerantia; nam iuxta Augustinum, propter Christum pati humana tentatio. Hec D. Thomas: Secundum primam explicationem hortatur, & docet Corinthios, nè consentiant peccato gravi, & permittit, quod necessarium videtur attenda humana fragilitate, & communi lege, scilicet aliqua peccata venialia; iuxta secundam non est sermo de tentatione interiori, de qua in presenti; sed de exteriori, scilicet, de tribulatione, quam vult Apostolus esse humanam, hoc est propter Christum: verba autem Pauli iuxta nullam ex his explicationibus nobis favent.*

Insuper Angelicus Doctor paulò infra ad illa verba: *Fidelis Deus, &c.* sic habet: *Quasi diceret, ad hoc hortor, & moneo, quod potestis, fidelis Dominus in omnibus verbis suis, qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis; quod utique posset Diabolus, si permetteretur, quia non est potestas super terram, quæ ei comparetur; ergo sentit D. Thomas nullam esse tentationem, ad quam vincendam non sit potestas in homine.*

25 Respondetur ad primum, loqui Chrysostomum de tentatione sape-

rante nostram potestatem, non physicam; sed moralem: quæ impotentia in difficultate consistit; ac proinde componitur cum absoluta potentia, quæ sufficit, ut nobis imputetur tentationi succumbere. Sed dices; ex hoc sequi posse vinci gravem tentationem sine speciali gratia, quamvis cum difficultate; & quod non sit simpliciter necessaria specialis gratia: id enim, quod est necessarium solum ad facile vincendam, non est simpliciter necessarium ad vincendum. Respondetur negando sequelam: est enim implicatorium ex terminis hominem graviter tentatum vincere tentationem, & quod ipsi non conferatur specialis gratia ad vincendum: de quo postea.

26 Ad secundum dicendum Chrysostomum aperte docere de omni tentatione, ferri non posse; & constat, quia cum interroget, quænam sint tentationes, quæ ferri non possunt? Respondet: *Omnes, ut semel dicam: in quo autem consistat nullam tentationem ferri posse, docet esse; quia victoria ex nutu Dei dependet: ex quo evidenter ab ipso inferitur indigentia auxilij conferendi liberè a Deo, ut exinde concludat non solum tentationes, quæ nostram superant potestatem; sed nec humanas posse vinci sine auxilio divino; quia cuiuslibet tentationis victoria ex nutu Dei dependet; ex quo, ut diximus, solum inferitur auxilium generale: docet insuper esse aliquas tentationes, quarum victoria, non solum ex nutu Dei dependet; sed quæ nostram superant potestatem, ad quarum victoriam, non solum auxilium generale, sed speciale esse requisitum inferimus ex eo, quod non est debita victoria homini, quæ eius superat potestatem; sed solum illa, quæ in eius est potestate, ut supra explicuimus. Constat etiam non dixisse tentationes aliquas nostram superare potestatem, quia non possumus illas facile sustinere: cum aperte distinguat tentationes superantes nostram potestatem ab alijs, scilicet, humanis; quæ licet non superent nostram potestatem sicut aliæ, non possunt facile sustineri: de omnibus ergo tentationibus docet non posse facile sustineri, quia ex nutu Dei dependet victoria, & ad quam indiget homo auxilio divino: & insuper docet esse aliquas, quæ nostram superant potestatem; non tamen omnes.*



27 Quare autem dixerit de omnibus etiam humanis tentationibus non posse facile ferri? Non ita facile est. Nihilominus asserendum loqui de pluribus tentationibus continuate vincendis: vel si loquitur de singulis, eo id dixisse, quia quamvis in nobis sit expedita potentia ad vincendum; dependet tamen victoria ex nutu Dei: quantumvis enim sit expedita potentia ad actum, & habet homo sufficientiam ad illum; in quodam sensu dicitur non facile posse; non quia difficultas sit in actu primo, in sufficientia, aut potentia; sed quia eius reductio ad actum secundum ab alio dependet: Et hanc esse mentem Chrysostomi constare videtur ex eius ratione; nam ut diximus, indigentiam auxilij intulit ex eo, quod victoria ex nutu Dei dependet: ex quo rursus intulit non posse facile sustineri: hoc autem non probat difficultatem ex parte sufficientiæ, & in actu primo, sicut in tentatione gravi; sed dependentiam ram in sufficientia à Deo in operando, sicut, & in essendo. Ex quibus constat ad secundum, & tertium: licet enim coniungere victoriam cum carentia auxilij generalis implicatorium sit; sine illo tamen datur sufficientia ad vincendam levem tentationem: & quidem sufficientia facilis quantum ad expeditionem in alio sensu non est facilis, scilicet, quia indiget adiutorio Dei ad actum, quod ex nutu Dei dependet.

Per quod etiam constat ad ultimum, reddendo disparitatem inter tentationem gravem, & levem: quia difficultas ad victoriam gravis, non solum est, quia potentia indiget alio; sed quia est in expedita in actu primo propter inclinationem vehementem in oppositum: in tentatione autem levi est difficultas, quia licet potentia sit expedita in actu primo ad victoriam; est tamen indigens alio ad vincendum.

28 Ad D. Thomam dicendum, nos non negare testimonium Pauli posse aliter interpretari; sed solum quod iuxta interpretationem Chrysostomi multum faver nostræ sententiæ: quod nobis sufficit. Ad id, quod additur, fatemur etiam Deum non permittere nos tentari supra id, quod possumus, vel ex viribus proprijs, vel per gratiam oblatam; quia licet aliquando tentatio superet potestatem moralem naturalem semper tamen est paratum auxilium Dei, & eius gratia ad vincendam tentationem ad hunc sensum, quod non est ~~leg~~ negandi gratiam necessariam ad vin-

tendam gravem tentationem, quamvis aliquando negetur; & tunc etiam scilicet quando negatur, non vincere liberum est, quia habemus potentiam physicam ad vincendum: in quo sensu intelligendum est, quod additur, scilicet, *faciet cum tentatione preventum*; hoc est nisi per nos steterit, & nisi voluntarie, & libere tentationi succumbamus, non postulando ad ipso, ut oportet, gratiam, ut vincamus.

29 Sed ad huc est difficultas ex D. Thoma sic docente: *Fidelis Deus in omnibus verbis suis, qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis: quod utique posset Diabolus, si permetteretur; quia non est potestas super terram, quæ ei comparetur*: vel enim est sermo de tentatione superante physicam potestatem; vel de superante solum potentiam moralem: Si de superante potentiam physicam, falsum videtur; quia Deus multoties permittit tentari supra id, quod physice possumus: quod contingit, quoties in tentatione absorbetur iudicium rationis, & in motibus primo primis; ibi enim, cum non sit libertas vlla, nulla est potentia physica ad oppositum, nec in tali casu nobis imputatur succumbere. Tum etiam: quia Diabolus hoc modo potest tentare, & aliquando tentat; multoties enim ex Diaboli suggestionem absorbetur usus rationis; ergo falsum est loquendo de potentia physica, quod Deus non permittit tentari supra id, quod possumus physice.

Si autem sermo sit de tentatione superante potestatem moralem, falsum etiam videtur: nam ut nos asserimus, tentatio gravis superat potentiam moralem; atque adeo eius victoria est supra id, quod possumus potentia morali: sed multoties tentatio gravis est; ergo Deus multoties permittit nos tentari supra id, quod possumus potentia morali; quod multoties contingit ex suggestionem Diaboli: Deus ergo permittit à Diabolo tentari supra id, quod possumus potentia morali.

30 Respondetur loqui D. Thomam de potentia morali, quæ ad est nobis in omni tentatione etiam gravi, non ex nobis; sed per gratiam à Deo paratam, & oblatam ex lege communi, ut supra explicuimus: Itaque Deus non permittit nos tentari supra id, quod possumus potentia morali, quam habemus non ex nobis, sed per gratiam: Diabolus autem si permetteretur, posset tentare supra id, quod possumus moraliter; quod fieret, si Deus non habet

haberetur paratam, & oblatam gratiam, quam possumus, & quam multoties confert, ut vincamus; & quoties non confert, nobis imputatur omisio actus, & victoriæ; quia possumus phisice; hoc est possumus absolute, quamvis cum difficultate: & licet non sit nobis liberum quod Deus conferat, vel non conferat gratiam efficacem formaliter; hoc enim ex nutu Dei dependet, ut vidimus; est tamen in nostra potestate gratia efficax complete, & terminative, quatenus possumus ad actum, qui est complementum gratiæ efficaciæ, & eius terminus, possumus etiam ad omisionem actus: Itaque ipsa gratia efficax terminative, & complete est in nostra potestate; quamvis in nostra potestate non sit gratia efficax subiective, seu quatenus præcedit exercitium nostræ voluntatis.

31 Hoc ipsum satis ostenditur ex D. Thoma hac quæst. 109. præcipue art. 2. ubi docet, quod homo in statu integritatis habebat sufficientiam, quantum est ex parte operativæ virtutis ad bonum sibi proportionatum; atque adeo ad illud operandum, solum indiget auxilio generali: ad volendum autem, & operandum bonum supernaturale, in nullo statu habet homo sufficientiam ex se; atque adeo in omni statu indiget gratia dante sufficientiam; gratia, in quam, supernaturali: in statu autem corruptionis, quia natura est debilis, & infirma, habet sufficientiam ad opera facilia; non vero ad opera difficilia, etiam naturalia, ad quæ elicienda non solum indiget auxilio generali requisito in statu omni ad omnem operationem; sed gratia sanante: Ex quibus non obscure colligitur ad vincendam gravem tentationem non habere hominem in statu corruptionis sufficientiam omnino expeditam, & moralem; sed indigere gratia non solum generali, sed sanante, & roborante debilitatem, & infirmitatem naturæ: victoria enim gravis tentationis est opus valde difficile, ut est communis conceptio, pro quo specialiter Deum oramus, ut sua gratia firmet, & roboret infirmitatem naturæ.

32 Idem colligitur ex Patribus, qui non solum requirunt auxilium Dei ad bene operandum ex communi conceptu creaturæ dependentis ex nutu Dei in omni operatione, nec solum quia opera salutaria sunt altioris ordinis; sed ex debilitate naturæ, & infirmitate, quam ex peccato contraximus; quæ quidem debilitas non est

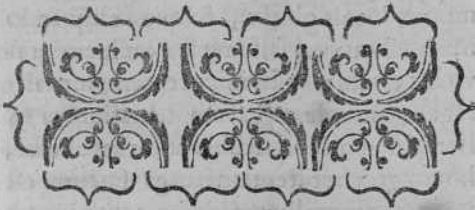
solum ad bene operandum supernaturaliter; sed etiam naturaliter: at auxilium petitum ex debilitate, & infirmitate ad bene operandum naturaliter non est auxilium generale, quod absque infirmitate requisitum est in omni bona operatione: nec est supernaturale, utpote ad opus naturale: nec est quod desideratur ad opus facile, ad cuius elicientiam non obstante infirmitate natura est expedita; ergo est ad opus quod ex debilitate naturæ ipsi difficile est. Tunc sic: sed victoria gravis tentationis nimis difficilis est; ergo ad illam vincendam ratione infirmitatis necessarium est speciale auxilium Dei.

33 Nec obscure colligitur ex Augustino tomo. 4. lib. de patientia, cap. 27. ubi de patientia hæreticorum, & schismaticorum; qui plura, & terribilia mala, & etiam morte ipsam passi sunt, ne Christum negarent, inquit, utrum hæc patientia sit donum Dei? & affirmative respondet; nihil tamen ad vitam conducens: verba Augustini hæc sunt: *Sed merito querendum potest, utrum ista potentia donum Dei sit, an viribus tribuendum sit voluntatis humanæ, quæ quisque ab Ecclesia separatus, non pro errore quæ eum separavit; sed pro veritate Sacramenti, seu verbi, quæ apud eum remansit, timore penarum æternarum, penas patitur temporales: cavendum est enim, ne forte, si Dei donum istam patientiam dixerimus, hi quibus inest, etiam ad regnum Dei pertinere credantur. Si autem donum Dei esse negaverimus, cogamur fateri sine adiutorio, & munere Dei in voluntate hominis esse posse aliquid boni: neque enim hoc non est bonum: &c. & paulo infra: Proinde sicut negandum non est, etiam hoc esse donum Dei, ita intelligendum est alia esse Dei dona filiorum illius Hierusalem, quæ sursum libera est mater nostra.*

Ex quibus constat, esse aliqua opera bona, quæ ad salutem non conducunt, quæ sunt dona Dei, & quæ accipere possunt etiam filij concubinarum, quibus Iudæi carnales, & Schismatici, vel Hæretici comparantur, ut prosequitur Augustinus: quod autem sit donum Dei indigens speciali gratia intra ordinem naturæ, licet non ita clare colligatur; tamen satis probabiliter inferitur ex eo, quod actus, de quo loquitur Augustinus est valde difficilis, & arduus: quod si ad actus nimis difficiles gratia specialis necessaria est; dicendum est esse necessariam ad huiusmodi actum, qui cum sit victoria gravis tentationis ex motivo



honesto naturali ; constat ad victoriam gravis tentationis esse necessariam gratiam specialem.



## §. IV.

*Ratio nostræ conclusionis  
exponitur.*

34 **E**X Quibus deducenda est ratio nostræ conclusionis, quæ sic proponitur : in statu corruptionis natura est debilis, & infirma ; & liberum eius arbitrium, quamvis non extinctum, viribus tamen attenuatum ; ergo nisi specialiter adiuvetur, solum potest ad opera facilia ; non verò ad difficilia, qualis est victoria gravis tentationis ex honesto motivo naturali. Consequentia probatur exemplo D. Thomæ : homo debilis infirmitate naturali, & si possit ex proprijs, & sine speciali adiutorio ad opera facilia ; aliàs non infirmus, sed mortuus esset ; ad opera tamen difficilia, ad quæ homo sanus est potens, insufficientis est, nisi specialiter adiuvetur ; ergo similiter homo per peccatum infirmus, & debilis, quamvis possit ad aliqua bona opera facilia sine speciali adiutorio ; ad opera tamen difficilia, qualis est victoria gravis tentationis, censendus est impotens, nisi specialiter adiuvetur.

35 Confirmatur : nam ex vi gravis tentationis homo maxime propendit in peccatum, bonumque sensibile, nimis vividè repræsentatur ; bonum autem rationis valde remissè ; quapropter homo valde inclinatur in peccatum : quod nascitur ex vehèmenti inclinatione ad sensibilia, quæ magis movent, quo magis propinquant, & proportionata sunt sensibus ; & ex debilitate intellectus ad proponendum bonum rationis, & expendendum rationes superiores, quas valde remissè cognoscit, sicut & bonum rationis : quod, ut diximus, præcipue nascitur ex inclinatione appetitus sensitivi, qui sine freno rationis in bonum

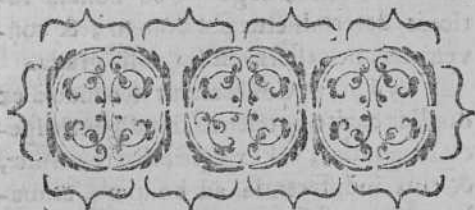
sensibile sibi proportionatum propendit : sed potentiæ, quamvis absolutæ, & vtrumque indifferenti, tamen longè magis inclinatur in actu primo ad bonum sensibile, connaturale est determinari ad bonum sensibile ; ergo ut ad bonum rationis determinetur sibi bonum, & conveniens, necessaria est specialis gratia.

36 Confirmatur secundo : ex duplici capite potest nasci indigentia specialis gratiæ ; vel ex vertibilitate naturæ, & eius indifferentia ad bonum, & malum ; vel ex infirmitate, & debilitate virium ad operandum opus bonum difficile, & arduum : quapropter licet in statu naturæ integræ homo habeat sufficientiam, & expeditionem in actu primo ad omne bonum sibi proportionatum, ut docet Divus Thomas hoc articulo 2. nihilominus ad observantiam totius legis naturæ per longum tempus indigeret gratia speciali, non quidem dante expeditionem, quam natura ex se in illo statu haberet ; sed gratia dante actualem adimpletionem, quæ naturæ indifferenti ad bonum, & malum non debetur : est enim naturæ sic indifferenti, & volubili ad vtrumque, ad bonum, & malum, connaturale non semper determinari ad bonum : hac ratione etiam est specialis gratia, quod homo pluries, & per longum tempus vincat etiam leves tentationes ; quia, scilicet, est connaturale, quod non semper ad unum extremum determinetur.

Ex alio capite nascitur indigentia specialis gratiæ, nimirum ex difficultate operationis, & debilitate, & infirmitate naturæ : quapropter necessaria est specialis gratia ad diligendum Deum authorem naturæ super omnia, & ad diligendos inimicos, & ad alios actus bonos valde difficiles : sed victoria gravis tentationis, licet non indigeat speciali gratia ex primo capite ; indiget tamen ex secundo quia sicut diligere inimicos valde difficile est, quia natura valde inclinatur in amorem proprium, & refugit malum ; ex quo oritur, quod dilectio inimicorum tepidè, & remissè proponitur, & bonum rationis, quod in tali dilectione invenitur, vix ab intellectu cognoscitur ; bonum autem apparens, quod in vindicta repræsentatur, nimis intensè proponitur, ad hoc instigante amore proprio, & appetitu, qua ratione sine speciali gratia talis amor

habet

haberi non potest; pariter in gravi tentatione contingit, ut vidimus; ergo sicut ad dilectionem inimici necessaria est specialis gratia, pariter ad vincendum gravem tentationem.



## S. V.

*Solbuntur argumenta.*

37 **P**RIMO Arguitur contra conclusionem: homo ex motivo pravo potest vincere gravem tentationem, v. g. potest vincere gravem tentationem furandi propter vanam gloriam, quin ad hoc sit necessaria specialis gratia; ergo potest ex motivo honesto, & propter bonum rationis illam vincere absque speciali gratia. Confirmatur: homines plura mala, & terribilia multoties patiuntur usque ad sustinendum mortem ex pravo motivo; ergo eadem ratione possunt pati eadem mala absque speciali gratia ex honesto motivo: præcipue, quia existente gravi tentatione imputatur homini illam non vincere ex honesto motivo; & consequenter illam vincens ex pravo motivo, potens est vincere ex honesto motivo.

38 Communiter responderetur, concessio antecedenti, negando consequentiam: & ratio discriminis videtur aperta; nam vincere gravem tentationem ex pravo motivo est peccatum, atque adeo non est gratia, nec donum Dei, & multo minus specialis gratia: at illam vincere ex honesto motivo est donum, & beneficium Dei: est insuper specialis gratia, quia non debetur naturæ, & voluntati nimis propensæ ad malum, & vix potentia ad bonum.

39 Sed adhuc non videtur satisfactum: nam homo graviter tentatus erga furtum est impotens moraliter vincere tentationem ex motivo inanis gloriæ, v. g. & consequenter est impossibile moraliter vincere: id autem est impossibile moraliter, quod licet physicè, aut meta-

physicè contingere possit, ita difficile est, quod nunquam contingat; falsum ergo est, quod homo graviter tentatus erga furtum potest vincere tentationem ex motivo inanis gloriæ, & quod aliquando illam vincat: vel falsum est hominem graviter tentatum esse impotentem moraliter ad vincendum gravem tentationem ex honesto motivo. Assumptum probatur, homo graviter tentatus erga furtum est impotens moraliter vincere tentationem ex motivo honesto sine speciali gratia, quia ex vi tentationis nimis propensus est ad furtum, & valde remissè representatur bonum, seu motivum honestum resistendi: sed etiam remissè representatur motivum inanis gloriæ; aliàs si æquè intense representaretur, atque furtum, non esset magis propensus ad furtum, nec gravis tentatio furti; ergo est impotens moraliter ad resistendum ex motivo inanis gloriæ, Tunc sic: ergo vel specialiter debet adjuvari à Deo, ut resistat ex motivo inanis gloriæ; quod absurdum est: vel nunquam resistet; & consequenter falsum est, homines aliquandò vicissè graves tentationes ex motivo inhonesto.

40 Respondetur primo admit- tendo in casu illo hominem esse impotentem moraliter ad vincendum ex motivo inanis gloriæ: hæc tamen impotentia consistit in sola difficultate, non in eo, quod nunquam contingat, ut infra explicabimus; quam difficultatem vincere potest ex propria malitia, & contingere potest sine speciali gratia intrinseca, præcisè per hoc, quod Deus nolit hominem illum furtum committere, & velit ipsi permittere peccatum inanis gloriæ: Deum autem hoc posse velle pater; quia Deus potest velle permittere peccatum inanis gloriæ homini potenti illud committere; at homo ille potest illud committere, licet cum difficultate: potest insuper velle, hominem illum non committere peccatum furti; cum etiam homo ille possit illud non committere: totum autem hoc fit sine speciali gratia. Quamvis dici posset esse aliquam gratiam extrinsecæ protectionis permittere minus malum inanis gloriæ, ut vitetur maius malum iniustitiæ gravis.

41 Nec propter hoc dicimus, non posse Deum permittere, quod vitetur tentatio gravis peccati minus gravis permittendo maius peccatum, per quod minus



minus grave vitetur : sicut enim potest permittere homini peccatum , quod ipse homo potest committere ; potest etiam illud permittere ut vitetur minus peccatum. Quod autem hoc possit Deus facere non solum de potentia absoluta ; sed etiam de potentia ordinaria , & quod de facto illud faciat , constat : quia multoties permittit peccata gravissima sine gravi tentatione , ut puniat alia peccata , vel ex intentione humilitatis , vel etiam beatitudinis ipsius peccantis , vel alterius prædestinati , vel propter alios fines sibi cognitos.

42 Cui non obstat ; quod homini graviter tentato connaturalius est succumbere tentationi , quam illam vincere per peccatum gravius. Non , inquam , obstat , quia ad supremum dominium Dei demonstrandum spectat permittere gravius peccatum , quo minus grave vitetur , quod petitur à suavi providentia Dei : Tum etiam hoc expedit ad puniendum alia peccata , & ob alios fines nobis occultos.

43 Sed dices : etiam Deus donat victoriam gravis tentationis ex honesto motivo ; donat , inquam , ad ostendendum suum supremum dominium , ex fine humilitatis , & etiam beatitudinis : & tamen specialis gratia est , & indebita providentia , ut fateamur ; ergo etiam si Deus permittat vinci tentationem ex pravo motivo , permittat , inquam propter illos fines : dicendum est , non esse debitum ex vi generalis providentia ; sed supra , vel extra generalem providentiam , vincere tentationem gravem ex motivo inhonesto.

44 Respondetur , quod attendita indignitate peccati , quod Deus de facto punit permittendo alia peccata , esse iuxta connaturalem providentiam : nihil autem reperitur ex parte hominis exigens connaturaliter gratiam requisitam ad vincendam gravem tentationem ex honesto motivo : in quo sensu primum continetur in providentia generali ; secundum autem non ita , & licet utroque modo ostendatur dominium Dei , & ex hoc titulo non excedat providentiam generalem ; tamen cum ex parte hominis nihil sit exigens gratiam ad vincendam ex honesto motivo , semper Deus specialiter benefacit

Mag. Bolivar, t. 2,

per gratiam non contentam in providentia generali , sed indebitam.

Pertinet etiam ad suavem providentiam Dei , quod Deus permittat peccata ex intentione gloriæ ipsius peccantis , vel alterius prædestinati : ex quo oritur , quod cum Deus possit ut Supremus Dominus peccata permittere , illa permittat ex illo fine , iuxta valde suavem providentiam : unde quamvis homo non esset ordinatus ad finem supernaturalem , sed in pura natura constitutus , posset Deus iuxta suavem providentiam permittere victoriam gravis tentationis ex pravo motivo ab homine obtentam ; posset , inquam , propter finem beatitudinis naturalis , vel propter humilitatem , aut alios fines.

45 Secundo respondetur ad argumentum solvendo confirmationem , cuius difficultatem sibi proponit Augustinus , lib. de Patientia citato cap. 16. illis verbis : *Sicut voluntas hominis sine vultu Dei adiutorio viribus liberi arbitrij tanta multa gravia , & horrenda perfert , sive in animo , sive in corpore , ut mortalis vite huius , & peccatorum delectatione perfruat : cur non eodem modo eadem ipsa voluntas hominis eisdem viribus liberi arbitrij , non ad hoc sperans se divinis adiuvari , sed sibi naturali possibilitate sufficiens , quidquid laboris , vel doloris ingeritur , pro insitita , & vite eterna patientissimè sustineat ?* Quod fuse prosequitur , variisque exemplis confirmat per plura capita : Huic tamen argumento respondet cap. 17. his verbis : *Qui hec dicunt , non intelligunt quemque iniquorum tanto esse ad quæcumque mala perferenda duriorum , quanto in eo maior est cupiditas mundi : & quemque iustorum tanto esse ad quæcumque mala perferenda fortiores , quanta in eo est maior charitas Dei. Sed cupiditas mundi initium habet ex arbitrio voluntatis , progressum ex incunditate voluntatis , firmamentum ex vinculo consuetudinis : charitas autem Dei diffusa est in cordibus nostris , &c.*

Ex quibus verbis deducenda est solutio : quamvis enim Augustinus loquatur de victoria salutaris , & ex motivo supernaturali , ad quam non solum gratia specialis , sed supernaturalis desideratur ; traditur tamen doctrina sufficiens , ut reddatur disparitas inter victoriam



ex honesto motivo naturali, & victoriam ex pravo motivo: etenim bonum rationis, etiā naturalis non percipitur à sensu, longē que distat ab illo, & multoties illi opponitur: at cupiditas mundi, & amor proprius valde propinqua sunt sensui; & ut docet Augustinus cap. 24. in fine: *Quodam modo familiarē contactu, atque connexu adiacet amanti creaturæ amata creatura*: atque adeo homo graviter tentatus ex proprijs insufficiens est ad tentationem vincendam ex honesto motivo, cuius convenientia non facile percipitur, seu vix percipitur, nisi speciali gratia adiuvetur: at ex amore proprio, & cupiditate mundi præsto adest motivum, ut multoties vincantur graves tentationes: cupiditas enim sic exagitat voluntatem, ut loquitur Augustinus, ut possit quæcumque terribilia mirabiliter sustinere: quæ tamen non est victoria; sed infamia, in quam ex amore proprio facile labitur humana fragilitas: imò in hominibus timorata conscientia multoties contingit ex motivo inanis gloriæ operari etiam in occasionibus, in quibus existimant se obsequium præstare Deo. His consonat Augustinus cap. 26. & 27. ubi hac eadem ratione docet esse donum, & specialem gratiam Dei, victoriam gravis tentationis ex honesto motivo naturali, ut supra retulimus. Itaque ex doctrina Augustini constat requiri gratiam altioris ordinis ad victoriam salutarem, & simul requiri gratiam ad victoriam ex honesto motivo; & quidem specialem ob difficultates victoriæ. Et hæc de isto dubio.

\*\*\*



## DUBIUM XI.

*Quæ, & qualis sit impotentia ad vincendam gravem tentationem sine gratia, & qualis gratia requisita sit, ut impotentur homini non resistere tentationi?*

### §. I.

*Referuntur sententiæ.*

**Q**UAMUIS Sententia à nobis propugnata dubio præcedenti communis sit inter Theologos: est tamen gravis difficultas, & dissensio inter illos in explicando impotentiam naturæ lapsæ ad victoriam gravis tentationis, & in assignanda gratia requisita ad illam. Et ratio dubitandi est: nam homo succumbens gravi tentationi incitanti ad peccatum peccat; ergo est potens vitare peccatum, & non succumbere, seu resistere tentationi: nullus enim peccat in eo, quod vitare non potest: at homo succumbens gravi tentationi caret gratia requisita ad illam vincendam; ergo sine gratia est potens vincere tentationem. Vel aliter potest proponi difficultas: tentatio gravis seclusa gratia, vel relinquit libertatem ad illam vincendam, seu ad illi resistendum; vel destruit potentiam, & libertatem ad vincendum, & resistendum: si relinquit libertatem; ergo sine gratia est potens vincere tentationem, & illi resistere. Si autem aufert libertatem, & potentiam ad resistendum, non peccat homo tentationi succumbendo; quod admittendum non est: Præcipue, quia dubium nostrum procedit de tentatione gravi, cui succumbere peccatum est.

2. Propter hanc difficultatem Molina in concordia, quæst. 14. art. 13. disp.



disp. 19. valde inclinatur in sententiam asserentem posse voluntatem cum solo auxilio generali quancumque gravem tentationem vincere : pro qua sententia refert omnes Theologos asserentes; quod homo succumbens gravi tentationi peccat; & consequenter potens est illi resistere, non habens specialem gratiam. Sed in hoc fallitur: nam licet in suis principiis verum sit, iuxta quæ ultra sufficientiam nullo alio indiget homo ad victoriam, & consequenter sit succumbens potens est vincere, alio non indiget ad vincendum, atque adeo nec speciali gratia: absolute tamen falsum est; nam sufficiens in actu primo ad victoriam, alio indiget ad vincendum; quod potest esse specialis gratia: & ut dubio præcedenti vidimus, est communis Theologorum sententia hominem indigere speciali gratia ad victoriam gravis tentationis, quod modo supponendum est.

3 Prima ergo sententia docet hominem per proprias vires non habere sufficientiam ad resistendum gravi tentationi; posse tamen per gratiam illi resistere: quod sufficit, ut illi imputetur non resistere. Quæ sententia sic intelligenda est, quod licet homo graviter tentatus non habeat ex propriis, seu ex se sufficientiam ad vincendum; semper tamen iuxta hanc providentiam ipsi confertur gratia, qua possit vincere; confertur, inquam, etiam illi, qui succumbit; quapropter illi imputatur non resistere: in quo sensu defendit hanc sententiam Illustrissimus Godoy in præsentis disp. 43. §. 3. docens esse communem sententiam Thomistarum: quam etiam defendit Molina ubi supra in fine disputationis, quod ipsi videtur communis sententia Theologorum, & Patribus consona contra Pelagium, quamvis contra illam nonnulla conficiat argumenta ipsi valde difficilia.

4 Secunda sententia docet, existenti gravi tentatione non esse potentiam ad resistendum illi; atque adeo non resistere non imputari ad culpam: pro qua refert Molina ubi supra Andræam à Vega, Bartholomæum à Medina, & alios: non tamen facile credam hos Auctores asserere defacto non imputari ad culpam, non resistere gra-

vi tentationi: quamvis enim doceant hominem sine gratia esse insufficientem ad vincendum, & consequenter deficiente gratia ipsi non imputari non resistere; non tamen expresse docent ipsis deficere gratiam tantam sufficientiam; atque adeo non tenentur asserere defacto ipsi non imputari ad culpam succumbere tentationi.

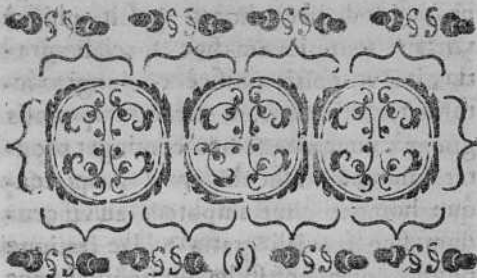
5 Tertia sententia docet, existenti gravi tentatione, & deficiente gratia requisita ad illius victoriam esse hominem potentem phisicè illam vincere; non tamen moraliter: ut autem ipsi imputetur succumbere sufficit, si habeat potentiam phisicam ad resistendum. Hanc sententiam ut probabilem defendit Illustrissimus Godoy in præsentis, sicque intelligendos existimo nostros Thomistas: hanc sententiam etiam defendunt. Magister Lorca de Necessitate Gratiæ, Suarez lib. 1. de Necessitate Gratiæ cap. 24. Granados, Oviedo, & alij, quos refert Illustrissimus Godoy.

6 In explicando autem hanc impotentiam moralem non conveniunt: Alij asserunt hanc impotentiam moralem consistere in difficultate, ita magna, quod licet homo possit phisicè vincere tentationem sine speciali gratia, ita ut possit phisicè coniungi victoria tentationis cum carentia specialis gratiæ; nunquam tamen continget propter summam difficultatem; propterque homo dicitur impotens ad vincendum sine speciali gratia: Hac ratione plura, quæ possibilia sunt phisicè, aut metaphisicè, dicuntur impossibilia moraliter; quia nunquam contingunt, aut contingent. Alij autem asserunt cum præcedentibus, impotentiam moralem in difficultate consistere: cum hoc tamen componunt esse impossibile metaphisicè coniungere victoriam cum carentia specialis gratiæ: & hanc sententiam existimo esse de mente nostrorum Thomistarum.

P. Suarez ubi supra, ut explicet hanc impotentiam moralem, docet, quod ut tentatio sit gravis, necessarium est, quod duret aliquo tempore, nec posse esse gravem pro unico instanti, seu si solum alligat ad peccatum pro unico instanti: asserit ergo, quod homo in quolibet instanti illius temporis est potens vin-

ere tentationem tam phisicè, quam moraliter; in toto autem tempore non potest, nisi adiuvetur speciali gratia, & superiori: ut autem illi imputetur non resistere, sufficit, quod possit illi resistere in quolibet instanti determinato, quamvis non possit in toto tempore. Sic ut imputetur homini quodlibet peccatum, non requiritur, quod possit omnia collective vitare; sed sufficit, si possit divisivè: Scilicet quamvis non possit homo sine gratia totam legem implere; quia tamen potest quodlibet peccatum divisivè vitare sine gratia, etiam hac deficiente ipsi imputatur peccatum.

Gratia autem requisita ad vincendum, iuxta ipsum est cogitatio, non quidem entitative supernaturalis; sed cogitatio quædam superior ad omnes illas, quæ ex occurſu, & concursu obiectorum possunt haberi; vel esse motionem quandam consistentem in quadam pia affectione voluntatis, quæ non potest excitari ex communi occurſu, & concursu causarum naturalium. Vazquez autem hanc impotentiam constituit in carentia cogitationis congruæ, & requisitam gratiam ad hanc impotentiam auferendam esse ipsam cogitationem congruam.



## §. II.

*Statuitur prima conclusio.*

7. **H**OMO Graviter tentatus habet sufficientem potentiam, ut ipsi imputetur non resistere: hanc autem potentiam habet ex natura rei, & ex proprijs. Hæc conclusio quantum ad primam partem certa videtur: & ratio est, quia graviter tentato, & succumbenti imputatur ad culpam non resistere, seu succumbere; ergo habet potentiam ad non succumbendum, & resistendum. Antecedens ab omnibus debet supponi; quia nullus excusatur à peccato, eo quod illud commissit

graviter tentatus; nisi aliquando contingat usum rationis absorberi: quod non contingere in omni tentatione gravi certum est. Consequentia autem est bona: quia nulli imputatur ad culpam id, quod vitare non potest ergo si non posset non succumbere, ipsi non imputaretur succumbere.

Pro secunda parte probatur: nam gravis tentatio non absorbet usum rationis, quamvis illum obnubilet, ut docet D. Thomas 1. 2. quæst. 10. art. 3. ad secundum, his verbis: *Aliquando est ratio obnubiletur à passione; remanet tamen aliquid rationis liberum: & secundum hoc potest aliquis, vel totaliter passionem repellere; vel saltem se tenere, ne passionem sequatur;* ergo in graviter tentato remanet iudicium rationis; & ut infert D. Thomas potentia ad resistendum sufficiens, ut ipsi imputetur peccatum.

Deinde: nullum obiectum præter Deum clarè visum necessitat voluntatem, quoad exercitium actus, ut docet D. Thomas ubi proxime articulo 2. & cum eo communiter Theologi; ergo quavis posita tentatione, adhuc voluntas potens est non præbere consensum: solum ergo necessitatur in actibus indeliberatis, vel si ex passione, aut infirmitate contingat, quod omnino absorbeat iudicium rationis; & consequenter semper potentia antecedens manet, quæ sufficiens est, ut homini imputetur tentationi succumbere: quod totum contingit ex natura rei, & qualibet gratia speciali seclusa.

Idem summitur ex Div. Thomas, quæst. 24. de Veritate, art. 12. illis verbis: *Ad duodecimum dicendum, quod cupiditas non potest intelligi esse cogens liberum arbitrium, quia semper est liberum à coactione; sed dicitur cogens propter vehementiam inclinationis; cui tamen potest resisti, licet cum difficultate;* sentit ergo D. Thomas, quod existenti gravi tentatione, ex natura rei liberum arbitrium potest illi resistere, licet cum difficultate: potentia autem ad resistendum, etiam cum difficultate, sufficiens est, ut imputetur non resistere.

8. Secundo probatur secunda pars conclusionis: nam homo graviter tentatus potest resistere, ut supponimus in prima parte conclusionis probatum; at non constituitur potens per gratiam specialem; seclusa ergo gratia spe-



tiali est potens, & consequenter ex proprijs viribus. Minor probatur primo: nam in natura pura esset gravis tentatio, cui succumbere esset peccatum; atque adeo, quam homo posset vincere in statu illo, & cui posset non succumbere ex proprijs viribus; ergo etiam in statu lapsus potest illam vincere ex proprijs viribus. Consequentia probatur: quia in utroque statu eadem essent vires ad bene operandum, ut communiter docetur à Theologis asserentibus differre hominem in utroque statu, sicut nudum, & spoliatum: & insuper probatur consequentia; in statu naturæ puræ, eo posset resistere, & non succumbere, quia gravis tentatio in statu illo non absorberat iudicium rationis: sed nec etiam in hoc statu lapsus gravis tentatio absorberet iudicium rationis; sed semper aliquid rationis relinquit liberum, ut ex D. Thoma vidimus; ergo si in statu illo esset potens ex proprijs vincere tentationem potentia sufficienti, ut succumbenti imputaretur ad culpam, pariter in natura lapsa.

Antecedens autem, nimirum, in natura pura habiturum hominem ex proprijs viribus potentiam ad resistendum sufficientem ad hoc ut succumbere ei imputaretur ad culpam, probatur: nam in statu illo imputaretur ad culpam, & consequenter haberet potentiam ad resistendum; & cum status ille omnem gratiam specialem excludat; esset potens ad resistendum sine gratia speciali, & ex proprijs viribus.

9. Secundo probatur minor principalis, nimirum sufficientiam, quam habet homo in statu isto ad resistendum, non convenire illi ratione gratiæ specialis: quia nec est potens, & sufficiens per gratiam oblatam à Deo, & non receptam intrinsicè in succumbente; nec est potens, & sufficiens per gratiam intrinsicè receptam; ergo non est potens per gratiam specialem. Antecedens pro prima parte probatur: quia vel sic offertur à Deo, quod possit homo ex proprijs viribus illam acquirere, vel non: si primum dicatur; ergo ex proprijs viribus habet sufficientiam ad resistendum: homo enim ex proprijs viribus habet sufficientiam ad actum, si ex proprijs viribus possit acquirere sufficientiam, seu requisita ad

actum. Insuper si homo ex proprijs viribus posset illam acquirere, non indigeret oratione ad illam obtinendam: sicuti supposita sufficientia, non indiget oratione ad concursum simultaneum obtinendum à Deo, si iste non sit ponendus ex determinatione Dei, sed ex determinatione creaturæ.

10. Si autem dicatur, quod licet homo possit acquirere gratiam illam ex proprijs viribus, & sine gratia dante sufficientiam ad illam acquirendam; indiget tamen ad actum, quo illam acquisiturus est, gratia specialis ac proinde semper indiget oratione: sicut quia sufficiens ad actum indiget prædeterminatione Dei ad illum eliciendum, semper indiget oratione Dei, ut utili ad obtinendum à Deo actum. Contra est primo: nam saltem in sententia asserentium post sufficientiam ad actum, hominem alio non indigere dependenti ex nutu Dei, asserendum est, quod si homo ex proprijs viribus habet sufficientiam ad acquirendam gratiam, alio non indiget, atque adeo nec oratione. Secundo: nam vel gratia requisita ad actum, quo acquisiturus est gratiam specialem oblatam, est gratia specialis, vel non: si est gratia specialis; ergo homo erit sufficiens ad actum acquisitivum gratiæ necessariæ ad gravem tentationem vincendam, etiam si ad illum eliciendum indigeat gratia speciali; & consequenter poterit habere sufficientiam ad vincendam gravem tentationem, etiam si ad illam vincendam indigeat gratia speciali. Si autem gratia requisita ad actum acquisitivum gratiæ specialis necessariæ ad victoriam gravis tentationis non est specialis gratia; ergo nec actus, quo gratia acquiritur; & consequenter nec ipsa gratia acquisita per talem actum erit gratia specialis: & cum hæc gratia sit, quæ requiritur ad victoriam gravis tentationis, non erit specialis gratia, quæ requiritur ad victoriam.

Tertio, & explicatur amplius, quia homo requirit acquirere gratiam requisitam ad victoriam per actum, quo victoria acquiritur; cum ad vincendum requiratur gratia specialis dans posse vincere: per actum autem nequit acquiri potentia ad ipsam. Nec potest acquiri per alium actum, cum nullus assignari possit, ad quem homo sine speciali

gratia sit potens, per quem possit acquiri: nam si aliquis esset, utique esset oratio: sed homo graviter tentatus indiget speciali gratia ad orationem cum circumstantiis requisitis, ut infallibiliter effectum fortietur; aliàs non indigeret speciali gratia ad vincendum; ergo.

11 Dices: esse specialem gratiam, quod Deus offerat gratiam requisitam ad victoriam gravis tentationis, & cum hac oblatio sit necessaria ad victoriam, necessaria est specialis gratia ad illam: imò & collatio gratiæ, qua vincitur, & sequitur ad oblationem illius, erit etiam specialis gratia; cum oblatio, ad quam sequitur, specialis gratia sit.

Sed contra est primo: quia cum hæc oblatio fiat etiam omnibus adhuc succumbentibus, aliàs succumbenti non imputaretur ad peccatum succumbere, non indigebit homo oratione ad obtinendum gratiam illam specialem, cum ex communi providentia omnibus confertur. Secundò: quia in natura pura hæc oblatio non esset, utpotè ibi nula esset specialis gratia: & tamen in illo statu homo esset potens resistere tentationi, & non succumbere, ut vidimus; ergo hæc oblatio non est necessaria ad posse in natura pura: ex quo rectè inferitur; iuxta dicta non esse necessariam in natura lapsa. Tertiò: quia hæc oblatio, utpotè extrinseca, ratione sui nequit dare potentiam ad victoriam, nec ad actum acquisitionem gratiæ requisitæ ad victoriam; ergo cum homo iuxta hanc sententiam sit intrinsicè impotens ad victoriam, & ad actum acquisitionem gratiæ, nequit constitui potens per hanc oblationem.

12 Si autem dicatur hominem habere intrinsecam potentiam, seu continentiam actus; indigere hac oblatione Dei, ut sit expedite potens: sicut asserunt defensores Scientiæ Mediæ de oblatione concursus simultanei. Contra est primo: quia oblatio concursus simultanei determinandi à creatura impossibilis est, Deo indigna, & divinæ providentiæ contraria, ut probant nostri Thomistæ; atque adeò hæc oblatio gratiæ supponentis continentiam actus etiam impossibilis est. Secundo: quia hæc oblatio, quoad præsens implicatoria adstruitur; est enim oblatio gratiæ dantis sufficientiam intrinsecam, & ex alio capite hæc oblatio sufficientiam intrinsecam, & continentiam

supponit: quæ implicatoria sunt. Tertiò, & explicatur hoc ipsum: nam vel offertur gratia, quæ dat sufficientiam ad actum; vel gratia, quæ sit concursus simultaneus ad actum; vel gratia quæ sit prædeterminatio ad actum. Si offertur gratia, quæ det sufficientiam; ergo non supponit continentiam actus, & sufficientiam: hac enim supposita solum potest offerri concursus simultaneus. Si autem solum offertur gratia, quæ sit concursus simultaneus determinandus à creatura: hæc oblatio non potest esse specialis gratia; supposita enim sufficientia, & continentia actus in creatura, hæc oblatio debetur, & ex vi generalis providentiæ omnibus conceditur. Si autem offertur prædeterminatio, oblatio inutilis est, & irritoria; cum prædeterminatio dependeat ex nutu Dei, & non creature. Prætereà: cum hæc oblatio, quæcumque illa sit, requisita sit ad potentiam, seu ad eius expeditionem in actu primo, omnibus confertur; aliàs succumbenti non imputaretur ad peccatum succumbere, ut sæpè diximus: sed de his satis.

13 Si autem dicatur secundum; nimirum, non esse in potestate succumbentis acquirere gratiam requisitam ad victoriam, & dantem posse. Contra est: quia ex hoc evidentè sequitur succumbentem non peccare; cum non habeat potentiam ad non succumbendum, nec illam possit acquirere: Maneat ergo fixum, hominem graviter tentatum non esse sufficientem ad vincendam tentationem per gratiam non intrinsicè receptam, sed solum extrinsicè oblatam: sive dicatur posse acquirere gratiam oblatam, sive dicatur non posse illam acquirere.

14 Fortè propter hæc, & alia quæ congeri possent, communiter Recentiores, præcipuè Thomistæ supra laudati docent Deum de facto conferre omnibus graviter tentatis gratiam specialem intrinsecam, qua possint vincere tentationem. Sed iste modus dicendi multiplicitè rejicitur: Primo; quia per hoc quod homo graviter tentatus retineat iudicium rationis, licet sit difficilis victoria, ipsi imputatur succumbere: at hoc salvatur sine speciali gratia intrinsicè recepta; ergo sine illa habet potentiam ad vincendum. Secundo: quia si hæc gratia speciali omnibus confertur ex lege communi, nullus indigebit oratione ad illam obtinendam.



obtinendam : cum tamen gratia à Patribus, & Theologis desiderata ad victoriam, obtinenda sit media oratione : Ex quo sequitur, quod hæc gratia, si quæ est, non est illa, quam Patres requirunt ad victoriam gravis tentationis.

Tertio : non vincenti, iuxta PP. deficit gratia specialis, quam desiderant ad victoriam, iuxta quorum doctrinam necesse est, ut quo adiuvante vincimus, scilicet Deo ipso non adiuvante vincamur : & non deficit sufficientia ad vincendum, ut concedunt ; ergo alia est gratia specialis à Patribus requisita : restatque argumentum solvendum, & difficultas proposita ; scilicet, quomodo imputetur ad culpam succumbenti, & quomodo cum hoc componatur non posse vincere sine speciali gratia, quam non confert succumbenti. Confirmatur : nam succumbens gravi tentationi proculdubio sentit, & experitur difficultatem in illa vincenda : sed propter hanc difficultatem desiderant PP. & Theologi gratiam ; ergo de facto succumbens gratia indiget ad vincendum, qua caret.

15 Si autem dicatur cum authoribus extra Scholam D. Thomæ, specialitatem gratiæ consistere in eo, quod conferatur gratia illa in occasione, in qua prævisa est voluntas consensura, seu victura. Contra est : quia hæc specialitas, si qua est, etiam in levi tentatione adest ; ad quam tamen vincendam specialis gratia non requiritur : Et quidem, sicut Deus videt hominem leviter tentatum in infinitis occasionibus ex possibilibus resistere tentationi, & illam vincere, potestque eligere occasionem, in qua vidit hominem victurum : pariter vidit hominem graviter tentatum in infinitis occasionibus victurum, & in infinitis non victurum ; potestque Deus eligere occasionem, quam maluerit. Secundo : quia gratia specialis requisita ad victoriam, talis est, quod post sufficientiam dependeat ex nutu Dei, & non ex nutu creaturæ : at specialitas illa, cum sit ipsa scientia media, non dependet ex nutu Dei, sed ex nutu creaturæ ; ergo.

Tertio : quia debet esse gratia, qua indigeat creatura ad vincendum : at specialitate illa non indiget creatura ad vincendum : tum quia specialitas illa acquiritur per victoriam creaturæ, ut communiter asserunt Scientiæ Mediæ Authores,

ergo non est necessaria, ut vincat. Tum etiam : quia Deum conferre gratiam prævidendo voluntatem consensuram, esto sit necessarium ex indigentia Dei, ut perfecto modo provideat ; non tamen ex indigentia creaturæ, ut etiam communiter docent : at gratia à Patribus requisita est gratia, qua indiget creatura ad vincendum ; pro qua supposita sufficientia debet creatura gratias agere ; & pro qua obtinenda debet orare, utpote ab ipso Deo libere conferenda, ut succurrat indigentiae creaturæ ; ergo non est hæc, gratia à Patribus, & Theologis requisita.

16 Ex dictis in probatione conclusionis consurgit difficultas, quamolvere oportet, antequam ad alia transeamus ; quæ sic proponitur : Homo iuxta dicta, in statu naturæ puræ posset vincere gravem tentationem sine aliqua speciali gratia ; ergo etiam in natura lapsa. Consequentia probatur : quia est potens in natura pura vincere gravem tentationem sine speciali gratia dante potentiam, intulimus posse similiter in natura lapsa vincere gravem tentationem sine gratia speciali dante potentiam, & sufficientiam simpliciter talem ad vincendum ; ergo si potest in natura pura sine aliqua speciali gratia, poterit etiam in natura lapsa : quod doctrinæ traditæ opponitur immediate. Antecedens probatur iuxta nos, potens est in natura pura vincere gravem tentationem sine speciali gratia dante potentiam, quia in statu illo posset vincere, & status ille gratiam specialem excludit ; ergo etiam posset vincere sine aliqua speciali gratia, quia in illo statu posset vincere, imò de facto vinceret aliquando, & actus ille specialem gratiam excludit.

17 Responderur distinguendo antecedens : posset in statu naturæ puræ vincere gravem tentationem sine aliqua speciali gratia dante potentiam antecedentem, & sufficientem, ut succumbere imputaretur ad culpam, concedo antecedens : dante potentiam consequentem, nego antecedens, & distinguendum est consequens eodem modo ; possunt in natura lapsa vincere gravem tentationem sine gratia speciali dante potentiam sufficientem, ut ipsi imputetur succumbere, concedo consequentiam : sine speciali gratia dante potentiam consequentem,

seu ipsam actualem victoriam, nego consequentiam. Itaque eodem modo discurremus in natura pura, & lapsa quantum ad hoc, quod in utroque statu eadem gratia requiritur ad vincendum gravem tentationem: etenim in nullo statu requiritur ad posse sufficiens, ut succumbere imputetur ad culpam, & in utroque statu requiritur ad actualem victoriam.

Ad probationem antecedentis dicendum; quod in statu naturæ puræ posset vincere sine speciali gratia dante potentiam antecedentem in sensu dicto; quia potens est intra statum illum, & consideratis solum illis, quæ naturæ debentur: qui status gratiam specialem excludit cum solum intelligantur illa, quæ naturæ debentur ex vi conditionis. Quare autem cum solis illis sit potens? Est; quia status ille includit iudicium rationis, quod utique naturæ debetur, & quo est potens tentationi resistere; & quia alias homo in natura pura graviter tentatus non peccaret non resistendo tentationi, si ipsi non superaddatur specialis gratia: quod videtur absurdum; quia homo in statu illo cognoscere bonum rationis, & quod obligatur ad illud prosequendum, etiam cum renitentia appetitus. Ex quo rectè inferitur, quod in statu naturæ lapsæ eandem retineat homo potentiam absque speciali gratia; quia naturalia post peccatum integra remanserunt; & quia in graviter tentato remanet iudicium rationis, quod ad posse vincere sufficit, ut ex D. Thoma vidimus.

18 Sed restat explicandum, quare in natura pura non posset homo vincere tentationem gravem sine speciali gratia dante potentiam consequentem; cum status ille, ut diximus, gratiam specialem excludat. Ad hoc tamen dicendum, utrumque esse verum, scilicet, non posse sine speciali gratia dante potentiam consequentem, & simul statum illum acceptum pro natura cum solis illis, quæ ipsi debentur, specialem gratiam excludere: Primum verum est ratione suprafacta; scilicet, quia homini graviter tentato non debetur determinatio ad bonum: ex quo inferitur secundum, nimirum, gratiam illam esse indebitam, & specialem; & consequenter extrahere naturam ab statu illo: ex quo vltro fatemur non posse coniungi statum illum, in sensu riguroso supra explicato cum victoria gravis tentationis. Nec inconveniens, sed omnino necessarium putamus,

quod si Deus non beneficiat supra id, quod homini tentato debetur, infallibiliter tentationi succumbet in statu illo: sicut verum est, quod non posset totam legem naturæ adimplere absque speciali gratia; ita ut adimpletio totius legis per longum tempus specialis gratia esset extrahens naturam à statu puritatis: cum quo componitur hominem vincentem gravem tentationem, seu adimplentem totam legem per longum tempus, seu diligentem Deum Authorem naturæ super omnia, in sensu minus riguroso mansurum in pura naturæ puritate, scilicet, excludente dona supernaturalia; non autem excludente dona naturalia indebita.

Quod totum oritur ex debilitate naturæ humanæ, quæ infima est inter naturas participant rationem, & libertatē, quæ cōiuncta cum appetitu sensitivo pugnantem contra rationem valde debilis relinquitur ad sequendum bonum rationis; ac proinde ut illud assequatur homo graviter tentatus, seu per longum tempus, indiget speciali gratia, & iuvamine Dei, & quod Deus illi specialiter beneficiat.

19 Sed contra hæc dices: ex hoc sequi naturam humanam sibi relictam cum solis donis debitis, & sine speciali gratia fore infallibiliter miseram; est enim infallibile peccaturam aliquando, si speciali gratia non adiuvetur. Hoc autem inconveniens apparet; sequitur enim naturam humanam imperfectiorem esse qualibet alia natura; cum ex se nisi adiuvetur speciali gratia infelix, & misera sit, & carens naturali beatitudine, ad quam ex natura sua tanquam ad finem ordinatur; aliæ autem naturæ irrationales suum finem naturalem consequuntur faciliter, & sine speciali gratia.

20 Respondetur concedendo naturam humanam fore infallibiliter miseram, & carentem naturali beatitudine, ad quam ordinatur tanquam ad finem, nisi speciali gratia adiuvetur: ad consequendam enim naturalem beatitudinem oportet adimplere legem naturæ; ad quod indiget speciali gratia: ex hoc tamen non inferitur esse imperfectiorem alijs naturis inferioribus; quia posse pervenire ad naturalem beatitudinem, etiam si ad illam consequendam pluribus indigeat, melius est, quam esse incapacem beatitudinis sicut bruta: melius est posse bonum rationis operari, etiam cum potentia ad pec-



candum, quam esse impotentem ad peccandum, & ad bonum rationis consequendum: meliusque est posse bene operari, etiamsi ad non peccandum indigeat adiutorio Dei, quam esse incapacem peccati, ut naturæ irrationales: Sicut melius est posse plures dolores pati, sicut bruta animalia, quam esse insensibilem, & incapacem doloris sicut est lapis.

21 Quibus accedit, quod homo in natura pura, quamvis indigeret speciali gratia ad consequendam beatitudinem, & non peccandum, semper verum esset, sua culpa amittere beatitudinem, & quoties peccaret, posset non peccare. Similiter in ordine supernaturali dicendum est: melius est hominem esse ordinatum ad finem supernaturalem, quam hac ordinatione carere; quamvis ad consequendum finem illum indigeat specialissima gratia, sine qua infallibile est non consequuturum illum finem; carentia enim illius gratiæ infert infallibiliter defecturum esse à tali fine, & summè miserum: Quod sine inconvenienti dicitur; quia cum his componitur hominem ordinatum ad finem supernaturalem, illum consequuturum, nisi sua culpa à tali fine deficiat: quæ licet difficilia sint; sunt tamen omnino certa, & aptissima ad superbiam humanam reprimendam.

22 Insuper certum est, hominem in natura pura non consequuturum beatitudinem naturalem; nisi Deus illi conferat gratiam istam, scilicet, consequutionem beatitudinis, & gratiam adimplentionis legis naturalis: & si hæc gratia specialis sit, si vè non, fatendum omnino est, quod ex nutu Dei dependet, quam potest misericorditer conferre, & quam potest sine iniustitia negare; & consequenter fatendum est, naturam humanam fore infallibiliter miseram, & defecturam à consequutione beatitudinis, nisi Deus misericorditer gratiam supradicta largiatur. Insuper certum est, hominem, & quilibet aliam creaturam redigendam esse in nihilum, nisi Deus illam misericorditer conservet, potens non conservare: quod non est esse miseram creaturam; sed esse creaturam, & ex se nihil; quæ proinde indiget, ut conservetur, influxu Dei ab ipso misericorditer conferendo, sicut illo indiget, ut sit. Similiter, quod homo infallibiliter sit defecturus à consequutione beatitudinis naturalis, & consequenter

fore miserum, nisi misericorditer adiuvetur à Deo, non est esse naturam humanam miseram; sed indigere misericordia Dei, ut non sit misera: quæ misericordia specialis est, & non contenta in dono creationis, in sensu supra explicato; quia licet homo habeat potentiam ad consequendam beatitudinem; est tamen ita debilis, & ita difficilis consequutio beatitudinis, ut hæc misericordia specialis gratia sit, qua deficiente infallibiliter incidit in peccatum, quod summa miseria est.



### §. III.

*Statuitur secunda conclusio.*

23 **S**ECUNDA Conclusio: Homo graviter tentatus est potens vincere tentationem ex honesto motivo absque speciali gratia dante potentiam antecedentem simpliciter talem. Hæc conclusio statuitur contra aliquos asserentes hominem graviter tentatum posse quidem resistere tentationi; non tamen ex honesto motivo: ut autem ipsi imputetur ad culpam non resistere, sufficit potentia ad resistendum ex pravo motivo: asserunt ergo, quod homo graviter tentatus ad furtum; v. g. resistit tentationi, & adimplet præceptum non furandi, si velit non furari ex motivo inanis gloriæ; quod sufficit, ut adimpleat præceptum non furandi: ad hoc autem specialis gratia non requiritur; & ideo si furetur, ipsi imputabitur, quia potuit non furari ex motivo inanis gloriæ; quam sententiam probabilem existimat Illustrissimus Godoy. Mihi tamen non probatur propter dicta ex D. Thoma: ex quibus colligitur, hominem graviter tentatum retinentem usum rationis posse vincere ex motivo rationis. Secundo; quia apparet absurdum asserere hominem non solum in natura lapsa, sed etiam in natura pura, ubi esset gravis tentatio, & non esset specialis gratia, graviter tentatum necessitatum esse ad peccandum. Tertio; quia si præ-



præceptum, quod frangit graviter tentatus, sit de actu virtutis, qui necessario debet esse ex honesto motivo, homo esset necessitatus ad frangendum præceptum: quod ipsi non imputaretur, quia esset impotens ad eliciendum actum, quo vincatur tentatio ex honesto motivo. Quod in præcepto charitatis clarius conspicitur: cum actus charitatis, qui præcipitur, virtuti non possit in communi Theologorum sententia; quem profecto, iuxta hanc doctrinam, non posset homo elicere, si graviter tentaretur ad non eliciendum.

24 Illustrissimus Godoy concedit in hoc casu non esse recurrendum pro solutione difficultatis ad hoc, quod possit ex pravo motivo tentationem vincere; sed aliam solutionem esse adhibendam. Ceterum hoc ipsum arguit doctrinæ falsitatem, & insufficientiam: Si enim instante præcepto charitatis, v. g. dicendum est hominem graviter tentatum ad non eliciendum actum charitatis posse illum elicere, & consequenter posse operari contra impetum tentationis ex honesto motivo, etiam si indigeat gratia speciali ad vincendam tentationem; ergo idem dicendum est in qualibet gravi tentatione, posse, scilicet, hominem contra illam operari ex honesto motivo; & consequenter in omni tentatione gravi ad aliam solutionem recurrendum est: Nisi forte dicatur, hoc esse speciale in præcepto charitatis, scilicet, graviter tentatum ad non diligendum Deum non peccare omitendo actum dilectionis, etiam instanti præcepto: quod tamen sine fundamento diceretur; & à SS. Magistris non admittitur: Est quidem hoc admissio, admittendum est non esse necessariam specialem gratiam ad non peccandum peccato, ad quod inclinatur tentatio: communis autem sententia docet, non solum ad vincendum tentationem ex honesto motivo; sed ad hoc, ut quis non vincatur à tentatione incidens in peccatum ad quod inclinatur tentatio, indigere speciali gratia.

25 Tandem rejicitur hæc sententia: quia si tentatio gravis esset, ut potest, erga peccatum levissimum, non esset peccatum tentationi succumbere: cum non posset homo illam vincere, nisi per gravius peccatum, quod teneretur, & posset vitare succumbendo tentationi; ac proinde succumbens tentationi non peccaret. Quæ omnia confirmantur: quia potentia

ad non succumbendum in eo, qui succumbit, & necessitas specialis gratiæ ad resistendum etiam ex honesto motivo rectè componuntur, ut videbimus in principiis Thomistarum.

26 Contra hæc dices: nullum est inconveniens, quod in natura pura, ubi nulla est specialis gratia, homo sit necessitatus ad peccandum; ergo male à nobis, ut inconveniens adducitur. Assumptum probatur: quia natura pura, ut diximus, excludit specialem gratiam: sed exclusio specialis gratiæ infert infallibiliter peccatum; cum, ut supra diximus, omnino impossibile sit coniungere vitiationem omnis peccati cum carentia specialis gratiæ; ergo homo in natura pura esset necessitatus ad peccandum: Et hoc ipsum à fortiori verum est in natura lapsa, in quo statu impossibile omnino est coniungere vitiationem peccati cum carentia specialis gratiæ; non ergo reputandum est inconveniens hominem in his statibus carentem speciali gratia esse necessitatum ad peccandum.

28 Respondetur; tam in natura pura, quam in natura lapsa exclusa speciali gratia esse necessitatum ad aliquando peccandum vage; quod idem est, atque esse infallibiliter futurum peccatum aliquod, si supponatur exclusa gratia specialis; quod non reputamus inconveniens: in quo sensu communiter dicitur, ut infra videbimus, quod secundo speciali privilegio, homo est necessitatus ad aliquando venialiter peccandum vage: quod idem est atque asserere, quod carentia specialis privilegij infert infallibiliter peccatum veniale: id autem, quod nos inconveniens putamus, est quod homo graviter tentatus, hic, & nunc urgente tentatione sit necessitatus ad peccandum; & quod habens usum rationis, & non obstinatus in malo, ut damnati, non possit vincere tentationem ex honesto motivo. Itaque quamvis homo sit necessitatus ad aliquando peccandum secunda speciali gratia: asserendum tamen, quod nulla datur occasio peccandi determinata, in qua, etiam exclusa speciali gratia, non possit vitare peccatum; & consequenter non vitans libere, incidit in peccatum, quamvis ut non incidat, requiratur aliquando specialis gratia hic, & nunc; qua tamen caret.





## §. IV.

*Aliorum sententia refertur, & contra  
illam statuitur tertia nostra  
conclusio.*

29

**P**ATER Suarez lib. I. de necessitate gratiæ, cap. 24. postquam docuit esse requisitam gratiam specialem ad vincendam gravem tentationem, iuxta PP. & Theologos: ut difficultati propositæ satisficiat, docet tērationem non esse gavem, nisi ratione durationis; unde in unico instanti non potest esse gravis tentatio: docet insuper, in quolibet instanti durationis esse hominem potentem phisicè, & moraliter illam vincere, etiamsi ipsi non concedatur specialis gratia; & consequenter habere sufficientem potentiam, ut succumbere ipsi imputetur ad culpam: quod pluries docet P. Suarez cap. 24. relato. Docet insuper, præcipuè num. 28. necessitatem divini auxilij ad vincendum provenire ex aliqua impotentia liberi arbitrij, quæ non est impotentia phisica, ad volendum, & nolendum, alias gravis tentatio tolleretur libertatem; cuius oppositum est dogma in Theologia; sed talis impotentia est debilitas quædam, & inconstantia voluntatis; ratione cuius est impotens moraliter ad vincendum, quia licet sit potens phisice, & moraliter illā vincere in quolibet instanti determinato: est tamē impotens moraliter non succumbere in aliquo instanti durationis vage, qua durat tentatio. Sic explicat, & defendit hanc sententiam. P. Oviedo tract. 7. controversia 4. puncto 2. Gratia autem requisita ad vincendum est quædam cogitatio non supernaturalis entitative; sed superior ad illas, quæ oriri possunt ex causis naturalibus: contra quam sententiam sit.

30

Nostra tertia conclusio. Tentatio non fit gravis solum ratione durationis; sed potest vrgere graviter in unico instanti: adhuc tamen admissio ad

gravitatem tentationis requiri aliquam tempo ris durationem, non solvitur difficultas proposita doctrina horum authorum. Prima pars conclusionis probatur: quia in unico instanti potest ita intense proponi bonum sensibile, seu malum imminens, & ita efficaciter potest appetitus in illum propendere, quod licet non absorbeatur iudicium rationis; tamen voluntas maneat vehementer inclinata, & propensa in bonum sensibile: sed hoc est hominem esse graviter tentatum; ergo potest contingere gravis tentatio in unico instanti.

31

Confirmatur primo: homini sic affecto in illo instanti non debetur bona operatio; sed potius ex vi dispositionis, quam habet, est ipsi connaturale ferri in bonum sensibile: causæ enim licet vtrumque potenti ad vtrumque; longè tamen magis expeditæ, & propensæ ad vnum extremum, quam ad aliud connaturale est, & debitum ex vi dispositionis tendere in extremum, ad quod longè magis inclinat; ergo quod homo sic affectus in hoc instanti relicto bono sensibili amplectatur bonum rationis, specialis gratia, est, & donum Dei indebitum. Et quamvis semper sit donum Dei, quod homo prosequatur bonum rationis; non tamen est specialis gratia in instanti, in quo gravis tentatio non vrget; & consequenter si in hoc instanti est specialis gratia, in hoc instanti datur gravis tentatio.

32

Confirmatur secundo: quo efficacius proponitur bonū sensibile præ bono rationis, & appetitus magis propendit in bonum sensibile, minor duratio tentationis requiritur, ut fiat gravis; ergo sic potest crescere efficacia representationis, & inclinatio appetitus, ut pro unico instanti sit gravis. Confirmatur tertio: quia si ex duratione sumeretur gravitas tērationis, & in quolibet instanti determinato homo esset potens phisice, & moraliter illam vincere sine speciali gratia, non esset distinctio gravis à levi tentatione: cum etiam levis tentatio ex duratione fiat gravis, & in quolibet instanti determinato homo sit potens phisice, & moraliter illam vincere: quod est contra communem Theologorum sententiam.

33

Quod præcipuè convicit contra Patrem Oviedo, iuxta quem ideo ratione durationis tentatio fit gravis; quia cum quolibet duratio tempo-  
ris

ris includat infinita instantia, quamvis homo sit potens phisice, & moraliter in quolibet instanti determinato illi resistere; est tamen impossibile moraliter, quod in aliquo ex infinitis instantibus non succumbat, & in infinitis instantibus semper prævideatur resistens: quælibet tentatio, quamvis minima, durans brevissimo tempore mensuratur duratione includente infinita instantia; ergo quælibet tentatio est gravis, & homo est impotens moraliter ad illam vincendam, indigensque speciali gratia: quod isti Recentiores non concedunt: nisi forte dicatur, nullam tentationem esse levem, nisi pro unico instanti; quod ne amplius dicam, improbabile est. Deinde: si tentatio esset movens ad non dandam eleemosynam, eodem argumento probaretur esse impossibile moraliter, quod ex infinitis instantibus durationis talis tentationis, in quibus est potens phisice, & moraliter contra illam operari, & velle dare eleemosynam, in nullo prævideatur volens dare eleemosynam: quod etiam improbabile est.

Sed advertendum, quod quamvis ex doctrina, & illatione Recentiorum, argumentatio à nobis facta rectè procedat: illorum tamen argumentum inefficax est, illoque utuntur; vel quia aliud efficacius non habent; vel non satis capiunt distinctionem inter instantia infinita in actu, & instantia in potentia: & forte ex sinistra huius intelligentia, sententia Aristotelis, & communis Theologorum de compositione continui, quæ in præsentia non satis aptè utuntur, ipsis aliàs parum grata existit.

34 Confirmatur quarto: iuxta hos Authores, & veritatem dantur actus ita difficiles, quod ad sui elicentiam indigeant speciali gratia, sine eo, quod sit necessarium recurrere ad illorum durationem, ut difficiles sint, sive ad hoc, ut indigeant speciali gratia: talis est dilectio Dei naturalis super omnia, dilectio inimicorum, sustinere mortem propter iustitiam, & alij; ergo potest actus, quo vincitur tentatio, ratione tentationis fieri ita difficilis, ut pro unico instanti indigeat speciali gratia: Et ratio huius, quæ supra tacta est, & ab his authoribus non negatur, ea est; quia indigentia specialis gratiæ intra ordinem nature oritur, vel ex inconstantia, & vertibilitate natu-

ræ, vel ex renitentia ad bonum rationis, & propensione ad bonum sensibile: ac quamvis ex primo capite, ut requiratur gratia specialis, sit necessaria aliqua duratio temporis; ex secundo capite non requiritur: cum in unico instanti possit esse renitentia ad bonum rationis, & maxima propensio ad bonum sensibile; ergo.

35 Confirmatur, & explicatur ultimo: instante præcepto dilectionis naturalis Dei super omnia, dilectionis inimicorum, vel instante præcepto ponendi vitam ad vitandam iniustitiam, v. g. ad quos actus elicendos necessaria est specialis gratia in sententia horum authorum, imputatur ad peccatum tales actus non elicere in instanti determinato, in quo obligat præceptum: & tamen iuxta eosdem, deficit non elicenti gratia specialis, quæ ad ipsorum elicentiam requiritur; ergo stat, quod in aliquo instanti determinato deficiat gratia specialis requisita ad actum, & quod omisso actus imputetur ad culpam; ergo etiam si detur gravis tentatio in unico instanti, ad quam in illo instanti vincendam homo indigeat speciali gratia, potest ipsi imputari, si succumbat; ergo ad solvendam difficultatem propositam, non est necessarium recurrere ad hoc, quod tentatio non est gravis, nisi aliquo tempore duret.

36 Secunda pars conclusionis probatur: nam vel hæc gratia omnibus confertur graviter tentatis, vel non: si omnibus confertur, sequitur non fieri specialem gratiam resistenti, præ non resistenti; quod tamen falsum est, & contra mentem Patrum asserentium esse necessariam specialem gratiam ad victoriam, non solum ut possimus, sed ut vincamus; est ergo necessaria specialis gratia, non quæ der posse, quod omnibus conceditur; sed gratia dans victoriam, quæ aliquibus negatur, & specialiter conceditur resistenti, quam PP. & Theologi requirunt ad victoriam, & de qua restat argumentum solvendum.

37 Secundo: quia si hæc gratia omnibus conceditur, non indigemus oratione ad illam obtinendam, nec pro illa debemus speciales gratias agere; pro illo enim, quod ex providentia omnibus communi, omnibus confertur, non de-



bet aliquis speciales gratias agere pre alio, nec ad illud obtinendum necessaria est oratio: at gratia à PP. requisita ad victoriam gravis tentationis talis est, quod debemus pro illa obtinenda orare, & pro illa obtenta speciales gratias agere; ergo gratia à Patribus requisita, non omnibus confertur. Quod amplius explicatur: quia gratia à Patribus requisita, quam à Deo postulare debemus, non est quod Deus donet posse vincere, quod omnibus conceditur; sed potius quod donet victoriam tentationis, quod non concedit succumbentibus; ergo gratia requisita à Patribus, & quam à Deo postulamus pro victoria gravis tentationis, non omnibus confertur: Et quantum ad hoc eadem est ratio levis tentationis, scilicet, gratiam requisitam ad vincendam levem tentationem, non concedi succumbentibus, sed solum resistentibus, quibus datur non solum posse vincere; sed ipsum vincere: & solum est differentia, quod gratia pro vincenda levi tentatione specialis non est, rationibus supra factis.

38 Tandem confirmatur: quia gratia, quæ de facto datur succumbenti, nec aufert difficultatem, nec illam vincit, aut superat faciendo, quod operetur homo contra impetum tentationis; ergo nulla est. Consequentia probatur: quia homini graviter tentato solum fit gratia specialis in eo, quod auferatur gravitas tentationis per illustrationem intellectus, & piam affectionem voluntatis: vel in eo, quod permanenti gravi tentatione homo de facto operetur contra illius impetum, & propensionem; ergo si nulla harum confertur succumbenti, nulla illi confertur gratia specialis. Antecedens autem probatur pro prima parte: quia succumbens multoties sentit, & experitur maximam difficultatem in resistendo; proptereaque à difficultate vincitur, & succumbit; ergo tunc non aufertur gravitas tentationis. Pro secunda parte facilius constat: quia de facto non vincit; ergo illi non fit gratia in eo, quod operetur contra impetum tentationis. Quod etiam manifeste convincitur argumentis factis §. antecedenti.

39 Si autem dicatur, ut constantè docet, & benè P. Suarez, quod gratia requisita à Patribus non omnibus confertur; sed deficit succumbentibus;

*Mag. Bolivar, t. 2.*

sequitur, quod succumbens gravi tentationi non peccet; quod ipsi, & benè absurdum putant. Sequela autem eorum principiis manifeste constat: quia non resistenti deficit gratia requisita ad resistendum; & consequenter deficit potentia ad resistendum: sed cui deficit potentia ad resistendum, non imputatur non resistere; ergo succumbenti non imputabitur succumbere.

40 Ad hoc potest dici primo: quod succumbenti imputatur ad peccatum, quia succumbit in instanti, in quo adhuc tentatio non est facta gravis ratione durationis, & in quo sine speciali gratia potest non succumbere. Sed hoc effugium vanum est: nam sequitur succumbenti non imputari succumbere gravi tentationi; succumbere enim ante quam tentatio facta sit gravis, non est succumbere gravi tentationi; sed levi; & consequenter succumbere gravi tentationi nunquam imputabitur ratione facta. Quod ulterius explicatur: quia si gravis tentatio sit erga furtum, v. g. potest resistere usque ad instans, in quo tentatio incipit esse gravis, exclusivè: si autem in illo instanti succumbat, non imputabitur ad peccatum; quia in illo instanti iam est gravis tentatio, ad cuius victoriam requiritur specialis gratia, quæ illi deficit.

41 Secundo dici potest ad argumentum ex doctrina P. Suarez, quod homo graviter tentatus habet potentiam ad volendum, & non volendum furari, v. g. alias non esset libertas: sed propter inconstantiam voluntatis indiget speciali gratia. Contra hoc tamen est: quia si sine speciali gratia habet supradictam potentiam, sufficientiam, & libertatem, ut hæc sufficientia reducatur ad actum, nullo alio indiget, quod in eius potestate non sit: at specialis illa gratia non est in potestate voluntatis; ergo illa non indiget, ut potentia, sufficientia, & libertas illius reducatur ad actum, & vincat. Ex quibus asserendum est, vel quod datur vera sufficientia, potentia, & libertas in actu primo, etiam si alio indigeat, ut reducatur ad actum: quod nos putamus verissimum, & traditum sapissimè à Patribus in disputatione.

tationibus de gratia contra Pelagium: vel si hoc negetur, ut ab his Authoribus negatur, dicendum est non esse necessariam specialem gratiam ad vincendum, vel illam omnibus concedi, ut sic succumbenti non deficiat potentia ad resistendum: quorum neutrum ab his Authoribus conceditur.

42 Quod ulterius explicatur: sufficientia, quæ alio indiget, quo caret, & cuius acquisitio in eius potestate non est, non est vera sufficientia, nec sufficit, ut ommissio actus imputetur in sententia horum Authorum; ergo si in succumbenti gravi tentationi datur sufficiens potestas ad volendum, & nolendum, alio non indiget, quo caret, & cuius acquisitio in eius potestate non est: at succumbens caret gratia illa speciali, cuius acquisitio in eius potestate non est; ergo vel dicendum est, quod succumbens illa gratia non indiget ad non succumbendum; vel quod ipsi non imputatur succumbere: quorum neutrum ab his Authoribus conceditur.

43 Confirmatur secundo: in ultimo instanti durationis, in quo primo incipit esse gravis tentatio; vel datur homini specialis illa gratia requisita ad victoriam; vel non. Si non datur; ergo illi succumbere non erit peccatum: cum careat gratia dante potentiam ad resistendum, & sine qua est impotens ad non succumbendum. Si autem confertur in illo instanti, infallibiliter vincet tentationem; est enim gratia, qua existente vincimus, & qua deficiente succumbimus, ut iam vidimus; ergo nunquam peccat succumbens gravi tentationi, quia caret gratia requisita ad victoriam, cuius acquisitio in eius potestate non est.

44 Et ex his probatur secundo secunda pars conclusionis, & rejicitur cogitatio, quasi supernaturalis, in qua consistere gratiam specialem docet P. Suarez: Et supponamus, ut supra, tentationem esse erga furtum, & quod durat usque ad instans, in quo incipit esse gravis tentationis, & in quo indiget homo ad vincendum cogitatione illa quasi supernaturali: Tunc homo succumbens, & consenties furto peccat; ergo in illo instanti habet sufficientiam, & libertatem ad resisten-

dum, & ad volendum non furari: & tamen non habet cogitationem illam quasi supernaturalem, qua sit potens vincere, & quam requirit P. Suarez; ergo absque illa in illo instanti est potens, & consequenter sine gratia.

45 Dices: cogitationem, quam habet in illo instanti succumbens tentationi, sufficientem esse: non tamen specialem gratiam, quia non fuit præparata à Deo in occasione, in qua prævidit habituram esse effectum; & sic in illo instanti habet sufficientiam ad vincendam ratione huius cogitationis; non tamen specialem gratiam, quam habet vincens, qui habet similem cogitationem, præparatam tamen, in occasione, in qua prævidit habituram esse effectum; qua ratione est specialis gratia.

Sed hæc solutio insufficiens est, & contra P. Suarez: nam succumbens, iuxta ipsum, caret illa cogitatione, quasi supernaturali, & superiori ad cogitationes illas, quæ ex causis naturalibus excitari possunt: sed cogitatio hæc quasi supernaturalis est necessaria, ut possit vincere, iuxta eundem P. Suarez; ergo deficit sufficientia ad vincendum; vel non est necessaria specialis gratia. Secundo: quia, ut bene argumentatur P. Suarez, Casianus in tentatione Job concedebat cogitationem, quam gratiam appellabat, & quidem congruam, & præparatam à Deo cum prævisione effectus futuri: & tamen ex sententia Prosperi, non gratiæ, sed viribus liberi arbitrij tribuebat Casianus victoriam; ergo gratia, quam PP. requirunt, non est cogitatio sufficiens præparata à Deo cum prævisione consensus, ratione cuius est congrua: Est, ut bene docet P. Suarez præcipue numero 27. asserentes gratiam à PP. requisitam esse cogitationem habentem congruitatem ex sola præscientia propter effectum futurum, solum defendunt gratiam nomine, non re, nec secundum mentem Patrum; sed magis Casiani, & sequacium; quia illa cogitatio, si est merè naturalis, & ex generali consensu causarum non est gratia; sed doctrina congrua; & consequenter sicut illa sola potest cum effectu vinci tentatio, licet hoc Deus præsciat, profecto scit vincendam esse viribus naturæ, non gratiæ.



46 Tertiò : quia non esset distinctio gravis à levi tentatione; cum etiam ad vincendum levem sit necessaria cogitatio congrua ex prævisione; & ex præscientia effectus, quam Deus præparat, & potuit non præparare; ergo non esset distinctio gravis à levi tentatione, quantum ad indigentiam gratiæ.

Dices esse disparem rationem: nam propter difficultatem vincendi gravem tentationem, quæ non est in victoria levis, est specialis gratia cogitatio congrua ad vincendam gravem tentationem; non autem cogitatio congrua ad vincendam levem. Sed hæc doctrina rejicitur primo: quia si cogitatio congrua solum est specialis gratia propter difficultatem vincendi gravem tentationem, victoria gravis tentationis non excedit vires naturæ; licet enim præparetur à Deo cogitatio congrua, hoc est, quæ prævisæ est habitura effectum; prævidetur habitura effectum ex viribus naturæ, & solum ex determinatione voluntatis creaturæ; & consequenter prævidetur victoria absque eo, quod prævideatur specialis gratia.

47 Confirmatur: nam congruitas cogitationis, vel est ipsa victoria, seu actus, quo vincitur tentatio; vel est status conditionatus; vel est ipsa prævisio Dei: quodcumque dicatur, vincitur gravis tentatio sine speciali gratia; ergo hæc doctrina non salvat specialem gratiam. Maior est doctrina horum Authorum. Minor autem pro prima parte probatur: si cogitatio sit congrua per ipsam victoriam, non præcedit specialis gratia victoriam; nam cogitatio non intelligitur congrua, & specialis gratia, non intellecta victoria, qua constituitur congrua: sed priori ad victoriam non intelligitur victoria; ergo priori ad victoriam non intelligitur cogitatio congrua, seu specialis gratia; & consequenter datur victoria, quæ non præsupponat specialem gratiam. Ex quo evidentè, ni fallor, infertur hominem non indigere speciali gratia, ut vincat: id enim, quo indiget ad vincendum, debet præcedere victoriam. Deinde: cogitationem illam suppositam ad victoriam esse specialem gratiam, seu congruam, dependet unice ex nutu creaturæ, non ex nutu Dei: nam tali cogitatione supposita, victoria

solum dependet ex determinatione creaturæ; non ex determinatione Dei: si ergo ea cogitatio sit formaliter congrua, seu specialis gratia per victoriam; esse congruam, seu specialem gratiam non dependet ex nutu Dei; sed ex nutu creaturæ. Ex quo iterum infertur, non indigere speciali gratia ad victoriam.

48 Si autem cogitatio fiat congrua per eventum conditionatè futurum, seu per scientiam mediam, & prævisionem illius, idem sit argumentum: creatura enim per victoriam facit eventum esse sub conditione futurum, Deumque habere scientiam mediam illius; ergo homo intelligitur vincens pro signo, pro quo nondum intelligitur congrua, ut congrua: & consequenter pro signo, pro quo nondum intelligitur specialis gratia. Deinde: succumbens tentationi, habensque cogitationem sufficientem ad vincendum, specialigratia non indiget à Deo conferenda: quidquid enim potest constituere cogitationem illam in ratione specialis gratiæ; nimirum victoriæ status conditionatus, & prævisio Dei, unice dependet ex eius voluntate, non Dei.

49 Quibus argumentis, & alijs, à quibus modò abstinemus, efficaciter convincitur, non sufficere ad victoriam gravis tentationis cogitationem ex providentia generali provisam à Deo, & prævisam congruam per Scientiam Mediam: & propterea P. Suarez ultra cogitationem illam docuit esse necessariam altiore, ut vidimus. Et eisdem argumentis convincitur, quod si ad vincendam levem tentationem necessaria est gratia, quam à Deo postulare debemus, quod nobis verum videtur iuxta PP. quod & docemur in oratione Dominica: *Et ne nos inducas in tentationem*: Si inquam, ita est; nec potest, nec debet esse huiusmodi gratia; cogitatio communis vincenibus, & non vincentibus; facta specialis in vincentibus, quia in ipsis prævisæ est habitura effectum: hæc enim est gratia nomine, non re, ut bene docet P. Suarez; est doctrina congrua, quam non negabat Pelagius, nec Casianus: est cogitatio, qua prævidetur vincenda tentatio viribus liberi arbitrij, non adiutorio, & gratia Dei.

50 Quod autem requirant PP. gratiam ad quamlibet tentationem vincendam

etiam levem, supra vidimus, qui universaliter de omni tentatione loquuntur: Theophilus 1. ad Corinthios 14. Quævis tentatio vires nostras exuperat, nisi ille auxilietur nobis. Eumenius: Quævis tentatio vos everteret, nisi Christus auxiliaretur; ut omittamus similes loquutiones Augustini, Prosperi, Conciliorum, Pontificum, supra relatas: Quod argumentum ita efficax visum est Patri Suarez, quod coactus sit asserere PP. universaliter loqui de omni tentatione gravi, ita quod nulla sit gravis tentatio, ad cuius victoriam non requiratur gratia; non tamen de omni tentatione, etiam levi. Sed hæc interpretatio, ut supra vidimus, voluntaria est: nam cum tentatio alia sit gravis, alia levis, & PP. universaliter loquantur; sine fundamento restringuntur ad tentationem gravem, maxime, quia plures sunt tentationes leves, quam graves: sicut sine fundamento restringeretur Patrum loquutio ad omnem tentationem ex motivo supernaturali, & salutari vincendam: præcipue, quia ut supra ponderavimus, negari non potest, nos indigere adiutorio Dei ad levem tentationem vincendam; quod petimus in oratione Dominica. Quibus additur, quod Pelagius errabat in eo, quod assererat, quod semel concessa nobis libertate, Deo non indigemus nobis adiuvante: quod universaliter docebat de omni actu bono, & de omni tentatione, & universaliter à Patribus tanquam erroneum rejicitur.

51 Ex quibus convincitur, gratiam requisitam à Patribus ad omnem tentationem vincendam, non esse cogitationem congruam ex prævisione victoriæ: quia hæc gratia est nomine, non re, quam non negabat Cassianus; sed illam assererat necessariam ad omnem tentationem vincendam: & quidem, ut argumentatur P. Suarez, hæc cogitatio est doctrina congrua, non gratia à Patribus requisita; & prævisio victoriæ sub illa est prævisio victoriæ obtinendæ ex viribus liberi arbitrij, non ex gratia, & adiutorio Dei: quod nefas est dicere, etiam de victoria levis tentationis, quæ sine adiutorio Dei, quod ab ipso postulamus, non datur; quo posito vincimus, quo deficiente succumbimus, etiam levi tentationi; cum differentia sæpe ad-

ducta; scilicet, quod adiutorium ad victoriam levis tentationis ex providentia generali confertur, potens non conferri à Deo: adiutorium autem ad victoriam gravis tentationis, est indebitum, & provisum ex speciali providentia; proptereaque à nobis dicitur gratia specialis comparative ad alterum adiutorium, etiam si utrumque sit gratia. Hoc tamen discrimen inter utramque gratiam probabiliter à nobis adductum, non ita certum nobis videtur, sicut certum est ad omnem tentationem, etiam levem vincendam requiri gratiam Dei, & eius adiutorium, ut ex dictis constat.

52 Sed duo restant nobis probanda contra P. Suarez: primum est iuxta eius principia dicendum esse, sufficere cogitationem congruam ex prævisione consensus præparatam ex providentia generali, & communi ad vincendam gravem tentationem: quod modò rejicimus, & ipse latè reprobatur, Assumptum tamen probatur: & supponamus, ut supra, tentationem durasse usque ad instantem, in quo incipit esse gravis, & in quo si vincitur, vincitur gravis tentatio: Tunc sic; homo sic tentatus, etiam qui succubabit, præventus cogitatione præparata ex communi providentia, & excitata ex communi concursu causarum naturalium, est potens in illo instanti vincere tentationem: est, inquam, potens physicè, & moraliter, ut ipsi concedit; alias non esset peccatū succubere: unde ergo colligunt ex tot hominibus sufficientibus ad vincendum, nullū vincere? Præcipue, quia ab habente huiusmodi sufficientiam depēdet unicè vincere;

53 Confirmatur: quia impossibile est moraliter, iuxta eorum principia, quod ex infinitis hominibus graviter tentatis, & infinitis in occasionibus sufficientibus physicè, & moraliter ad vincendum ex vi cogitationis præparatæ ex providentia communi, nullus unquam prævideatur vincens: dicendum ergo est, aliquē in aliqua occasione hac cogitatione præventū prævideri vincentem in statu conditionato. Tunc sic: si purificetur cōditio, & talis homo graviter tentatus constituitur in illa occasione, & cū illa cogitatione, qua prævidetur victurus, proculdubio vincet; & cōsequēter sine cogitatione illa superiori.

54 Confirmatur secundo: saltem possibile est, quod aliquis ex infinitis hominibus in infinitis occasionibus  
poten-



potentibus phisicè, & moralitèr vincere gravem tentationem prævideatur vincens in aliqua ex illis occasionibus, imò in infinitis: vnde ergo colligitur, nullum ex infinitis hominibus in infinitis occasionibus gravitèr tentatis prævideri vincentem? Quod vrgetur ex eo, quod ipsi asserunt esse impossibile moralitèr, quod ex infinitis hominibus possibilibus detur aliquis, qui in nulla occasione, & cum nulla cogitatione prævideatur benè operaturus: imò impossibile asserunt moralitèr, quod non prævideatur in infinitis occasionibus benè operaturus: ex quo deducunt, non esse possibile moralitèr, quod detur homo, quem Deus non possit convertere, quamvis metaphisicè sit possibile.

55 Dices hos Authores non concedere hominem gravitèr tentatum posse phisicè, & moralitèr vincere tentationem. Fateor in hoc non esse sibi constantes authores oppositos: aliquandò enim negant potentiam phisicam, & moralem ad vincendam tentationem sine gratia; aliquando autem concedunt sufficientem potestatem ad vincendum: hæc autem potestas est phisica, & moralis; aliàs si deficeret potentia moralis, iuxta ipsos non imputaretur succumbere. Insuper: quamvis asserant non posse moralitèr vincere in tota duratione tentationis; docent tamen, in quolibet instanti determinato habere potentiam phisicam, & moralem: & nostrum argumentum procedit de tentatione in primo instanti determinato, in quo incipit esse gravis, quam in illo instanti potest vincere phisicè, & moralitèr sine cogitatione illa superiori, quæ succumbenti non datur.

56 Secundum, quod probandum promissimus est, quod superiori cogitatione, quam excogitavit P. Suarez, non solvitur difficultas: quod probatur: nam vel cogitatio est ex se efficax, & connexa essentialitèr cum victoria, vel non; sed solum connectitur ex prævisione status, sicut qualibet alia cogitatio congrua, quæ secundum se est indifferens, & coniungibilis cum quolibet ex extremis pro nutu voluntatis: primum non potest dici: nam si esset ex se connexa essentialitèr cum consensu, seu cum victoria, tolleretur libertas; præcipue in eorum principiis: & propterea ipse P. Suarez num. 19. videtur docere, quod cogitatio illa dat vi-

res ad vincendum excitando, & movendo; in quo consistit esse speciale gratiam: addit tamen esse speciale beneficium dare illam in occasione, in qua prævidit habitura esse effectum: hoc tamen ultimum falsum est, ut supra probavimus; & contra ipsum P. Suarez, qui docet cogitationem esse congruam non esse speciale gratiam, & consequenter non esse speciale beneficium.

57 Si autem hæc cogitatio non connectitur cum consensu, non est gratia à Patribus requisita: hæc enim est adiutorium, quo adiuvante vincimus, & quo non adiuvante vincimur, ut supra ponderavimus: Deo autem adiuvante per hanc cogitationem non statim vincimus; cum possit coniungi cum carentia victoriae pro nutu voluntatis: imò nec ipsa deficiente vincimus; cum illa deficiente sit importunitas ad vincendum; sine potentia autem ad vincendum, non est peccatum non vincere.

58 Secundò: quia si hæc gratia non connectitur cum victoria aliquando dabitur sine victoria; & consequenter componi potest, quod habens gratiam succumbat: at succumbenti, iuxta P. Suarez, deficit gratia requisita à Patribus; ergo hæc non est gratia à Patribus requisita. Tertiò: si hæc cogitatio non connectitur cum consensu, non est fundamentum ad asserendum non conferri omnibus, etiam succumbentibus: imò adest fundamentum ad asserendum oppositum; nimirum, conferri succumbentibus; ergo non rectè docet oppositum Author contrarius. Antecedens pro prima parte probatur: nam succumbere non est fundamentum ad asserendum non conferri succumbenti. Antecedens probatur: habere hanc cogitationem, & succumbere optimè componuntur; cum hæc cogitatio non connectatur cum victoria; ergo succumbere non est fundamentum ad asserendum non conferri succumbenti.

Pro secunda parte etiam probatur: nam cum hæc cogitatio sit necessaria ad victoriam, & det posse vincere iuxta hos Authores, & omnis homo succumbens potens sit vincere, aliàs ipsa non imputaretur succumbere; omnis etiam succumbens habet huiusmodi cogitationem, quæ det posse, ut sæpè diximus. Et quidè qui instat præceptum actus supernaturalis, ad quem eliciendus sit potens per auxilium supernaturale, confertur semper auxilium supernaturale; aliàs

hoc deficiente non peccaret omittens, nec præceptum obligaret inexcusabiliter: sicut ergo conceditur, quod obligatus inexcusabiliter ad actum supernaturalem habet auxilium supernaturale dans posse ad illum actum; dicendum est, obligatum ad non succumbendum habere cogitationem illam dantem non succumbere.

59 Quarto: quia gratia à Patribus requisita est illa, quæ distinguit vincentem à non vincente, quæ deficit succumbenti, & confertur vincenti, est ipsum donare Deum victoriam: at hæc cogitatio non discernit vincentem à non vincenti; cum possit convenire non vincenti: & consequenter non deficit succumbenti præcise ex hoc, quod est succumbere, cum possit componi cum hac cogitatione succumbere: non est Deum donare victoriam; utpotè hæc cogitatio potest esse, quin Deus donet victoriam; ergo non est gratia à Patribus requisita; & illa posita restat à Deo petere, quod donet victoriam: quod nō nos inducat in tentationem: restat, quod Deo adiuvante vincamus, quo non adiuvante infallibiliter vincemur, etiam si supponatur hæc cogitatio; ergo hæc non est gratia à Patribus requisita.

60 Confirmatur: quamvis concedamus hanc cogitationem esse specialem gratiam secundum se, & quatenus dat posse vincere; tamen ut congrua, non est specialis gratia superaddita cogitationi ut danti posse, ut supra probavimus, & ex sententia P. Suarez vidimus, qui docet cogitationem ex prævisione consensus, nō esse specialem gratiam, aut gratiam distinctam ab ipsa cogitatione; ergo quamvis hæc cogitatio, quatenus dat posse, sit specialis gratia; tamen esse congruam non est nova, aut distincta gratia superaddita cogitationi secundum se. Tunc sic ergo Deus solum facit specialem gratiam, donando hanc cogitationem, ut dantem posse: quidquid enim superadditur, non est nova gratia, ut videtur dicere P. Suarez, & merito; quidquid enim superadditur, ex nutu creaturæ dependet; non ex nutu Dei.

61 Confirmatur secundo: cogitatio, quæ non est gratia specialis, quia ex providentia generali confertur, non est nova gratia ex hoc, quod sit congrua; nec est novum donum distinctum à cogi-

tatione ipsa; quia, ut bene docet P. Suarez, videtur habitura effectum ex viribus liberi arbitrij determinantis ipsam ad consensum, seu victoriam; ergo quando cogitatio est superior, & gratia specialis, non est nova gratia, quod sit congrua, nec novum donum Dei; quia prævidetur habitura effectum ex viribus liberi arbitrij determinantis ipsam ad consensum, & victoriam; non ex eo quod Deus velit donare victoriam: & consequenter, solum erit gratia specialis, & donum Dei cogitatio secundum se, & secundum quod dat posse: alia autem, quæ consequuntur, & ponuntur, non ex determinatione Dei, sed creaturæ, non sunt donum Dei, aut novum eius beneficium.

62 In quibus plura involvuntur absurda, & ex quibus plura inferuntur inconvenientia: primum est, ipsam victoriam, non esse donum Dei, aut beneficium distinctum à sufficientia, seu potentia ad vincendum; esse enim cogitationem congruam, non est nova gratia ab ipsa ut dante posse distincta: at esse congruam cogitationem, solum addit ad cogitationem victoriam ipsam; ergo victoria non est donum, seu beneficium Dei distinctum à potentia: immo sequitur nō esse donum Dei: nam cum victoria distinguatur à potentia, & sit separabilis ab illa, & nihil distinctum à potentia sit gratia, & donum Dei, aliàs esset gratia, & donum distinctum à potentia; sequitur, ibi solum esse unicum donum Dei, nimirum potentia, & sufficientia.

63 Secundum est, nos non debere orare pro victoria; sed solum pro posse, seu pro sufficientia: tum quia solum orandum est pro dono Dei; & consequenter si victoria ut distincta à potentia non est donum Dei, pro illa non debemus orare. Insuper: solum debemus pro illo, quod ex nutu Dei dependet, & ipse potest absolute concedere: sed donata potentia, victoria non dependet ex nutu Dei, sed creaturæ; ergo pro illa non debemus orare: quæ omnia absurdissima sunt, contra doctrinam Patrum, & contra mentem fidelium, qui à Deo petunt non solum potentiam ad vincendum; sed victoriam: qui & credunt, post donatam sufficientiam habere Deum in sua potestate victoriam, quam donat quibus vult, & quibus vult non donat.





## §. V.

*Solvuntur argumenta.*

64 **C**ONTRA Dicta arguitur primo : potest dari impotentia moralis ad vincendam gravem tentationem , & quod non sit assignabile instans , in quo homo non sit potens physice , & moraliter vincere , seu resistere : sed eo ipso , quod sit impotentia moralis , est necessaria specialis gratia ad vincendum ; & ex eo , quod non detur instans , in quo non possit homo resistere tentationi , salvatur , quod homo sine speciali gratia succumbens peccet ; ergo in principiis Patris Suarez recte componitur indigentia gratiæ ad vincendum , & quod succumbens , cui specialis gratia deficit , peccet non resistendo. Maior probatur : stat impotentia moralis ad vincendam omnem levem tentationem collectivè cum potentia physica , & morali ad vincendam quamlibet divisivè : & similiter stat impotentia moralis ad adimplendum totam legem cum potentia physica , & morali ad adimplendam totam legem divisivè ; ergo stat impotentia moralis ad vincendam gravem tentationem absolutè cum potentia physica , & morali in quolibet instanti determinato ad illam vincendam.

Minor etiam pro prima parte probatur : potentia physica coniuncta cum impotentia morali indiget speciali gratia , ut reducatur ad actum : quapropter quia homo est impotens moraliter ad vincendum omnes tentationes leves collectivè , indiget speciali gratia ad illas collectivè vincendas : & quia est impotens moraliter ad adimplendam totam legem collectivè , indiget speciali gratia ad illam collectivè adimplendam ; ergo si est impotens moraliter ad vincendam gravem tentationem , indiget speciali gratia ad illam vincendam. Pro secunda parte etiam probatur : quia si nullum datur instans , in quo non pos-

sit physice , & moraliter resistere , etiam si careat speciali gratia , nunquam succumbit sine potentia ad resistendum ; semperque adest potentia , & sufficientia ad non succumbendum : sed quoties quis sic succumbit , quod possit non succumbere , peccat succumbendo : quia ratione impotens moraliter sine gratia ad vincendas omnes tentationes leves collectivè peccat quoties succumbit tentationi ; scilicet , quia licet sit impotens moraliter ad collectionem , cum sit moraliter potens ad quamlibet divisivè , quoties succumbit , potest non succumbere ; ergo si non datur instans , in quo non possit physice , & moraliter resistere ; etiam si non habeat specialem gratiam , salvatur , quod homo sine speciali gratia succumbens peccat.

65 Ut argumento respondeamus , advertendum est maiorem solum posse esse veram de tentatione , quæ ab his authoribus dicitur gravis solum ratione durationis : ex nimia enim , seu diuturna duratione tentationis levissimæ , contingere potest , quod sit impotentia moralis ad illi resistendum in tota duratione collectivè cum potentia expedita moraliter ad illi resistendum in quolibet instanti determinato ; hæc enim tentatio æquivaleret pluribus tentationibus levibus : sicut ergo ad vincendas plures tentationes leves collectivè indiget homo speciali gratia , quia impotens est moraliter ad illas collectivè vincendas , quamvis sit potens utroque modo physice , & moraliter ad singulas ; pariter dicendum est de tentatione , quæ dicitur gravis ratione durationis.

De tentatione autem , quæ est gravis ratione vehementis propensionis in bonum sensibile , quæ absolutè gravis est , maior verificari non potest : nam cum hæc tentatio in unico instanti sit gravis ratione vehementis propensionis in bonum sensibile , non stat illam posse vincere physice , & moraliter in instanti determinato , quin possit absolutè physice , & moraliter illam vincere. De hac ergo tentatione gravi ex se , & non ratione durationis , maior est falsa : quæ non probatur paritate facta ; nam impotentia moralis vincendi omnes tentationes leves collectivè , & indigentia specialis gratiæ , non oritur ex vehementi propensione ad bonum sensibile ; sed ex veritilitate nature , cui

eni valde connaturalé est, cum sit indifferens ad utrumque extremum, non semper inclinari, seu amplecti unum determinate: Imò est impossibile moraliter, quod per longam durationem perseveret in bono; ex quo dicitur impotens moraliter ad omnes tentationes leves collective vincendas: in gravi autem tentatione ex vehementi propensione in bonum sensibile, ita difficile est in quolibet instanti determinato resistere, ut indigeat speciali gratia, & sit impotens moraliter ad resistendum in quolibet instanti determinato.

66 Diximus de tentatione, quæ dicitur gravis ratione durationis, quod maior est vera, & similiter minor: ex quibus inferitur indigentia specialis gratiæ ad talem tentationem vincendam: quod in nostris principiis optime explicatur; nam statim atque tentatio ratione durationis est gravis, physica prædeterminatio ad resistendum est specialis gratia: & cum indigeat physica prædeterminatione, facile intelligitur indigere speciali gratia. Quare autem in illo instanti, in quo incipit tentatio esse gravis, prædeterminatio est specialis gratia; non autem tota duratione antecedenti, in qua ad resistendum ex honesto motivo etiam est necessaria prædeterminatio, non ita facile intelligitur: præcipue, quia etiam in illo instanti, in quo incipit esse gravis, potentia est expedita in actu primo ad resistendum, sicut in instantibus antecedentibus, ut supponimus; nihilominus ratio est per viam; quia licet potentiæ indifferenti ad bonum, & malum, & expeditæ in actu primo ad utrumque aliquando ex generali providentia conferatur prædeterminatio, qua Deus facit, ut amplectatur bonum; non tamen est debitum ex generali providentia, quod amplectatur bonum per diuturnam durationem; sed excedit providentiam generalem, & potentiam indifferentem ad utrumque; sicut excedit, quod semper, aut per longum tempus, & in variis occasionibus amplectatur bonum: unde dum pervenit tentatio ad instans complens durationem, in qua collective sumpta non debetur determinatio ad bonum, physica prædeterminatio ad illud incipit esse indebita, & specialis gratia; nam licet potentia in illo instanti sit in expedita in actu primo; ex suppositione tamen, quod tota duratione antecedenti Deus contulerit gratiam, &

prædeterminationem ad resistendum, in hoc instanti iam non debetur; sed supra debitum confertur.

67 Sit contigit intentionibus levibus: & supponamus hominem non posse sine gratia vincere continue, & collective decem leves tentationes; posse tamen infra decem, omnes collective sine gratia vincere; demus vicisse nonam per prædeterminationem physicam, quæ ex generali providentia illi homini collata fuit: si perveniatur ad decimam, illam non poterit vincere sine speciali gratia, quamvis potentia in actu primo sit expedita; scilicet, quia non vincat sine physica prædeterminatione, quæ ex suppositione, quod vicerit novem tentationes, conferenda est ultra debitum generalis providentiæ, & ideo est specialis gratia.

68 In sententia autem Patris Suarez, in unico instanti, quod est primum, in quo incipit tentatio esse gravis, est homo potens physice, & moraliter vincere sine speciali gratia; & consequenter iuxta eius principia non indiget alio ad vincendum; ac proinde non indiget speciali gratia, nec cogitatione illa superioris; alias si illa indigeret, non esset potens moraliter vincere, nec succumbens peccaret: Et idem dicendum in tentationibus levibus; quod, scilicet, dum pervenitur ad decimam, v.g. quæ complet collectionem, ad quam non potest sine gratia speciali, si est potens physice, & moraliter illam vincere, alio non indiget; atque adeo, nec speciali gratia: si autem alio indiget, quod caret, non est potens physice, & moraliter vincere, nec peccat succumbens.

Nec potest dici, quod indiget speciali gratia, quia licet possit vincere sine illa; non tamen potest sine magna difficultate. Non, inquam, dici potest: quia supponimus potentiam expeditam in actu primo, & facilem in illo instanti. Deinde: quia posset coniungere victoriam cum carentia specialis gratiæ, licet cum difficultate; atque adeo specialis gratia non esset simpliciter necessaria, ut bene argumentatur P. Suarez.

69 Secundo arguitur, & replicatur contra dicta: stat bene, quod homo absolute sit potens physice vincere gravem tentationem, quæ gravis sit ex aliqua duratione, & ex vehementi propensione in bonum sensibile, & quod sit impotens moraliter ad illam vincendam ratione difficultatis.



cultatis præcisè, & quod sit necessaria specialis gratia; ergo stat benè, quod indigeat speciali gratia, & quod carēs illa peccet succumbendo. Consequentia probatur: quia ad peccandum sufficit potentia phisica ad vitandum peccatum. Antecedens autem probatur: quia plura sunt possibilia phisice; quæ tamen sunt moraliter impossibilia propter difficultatem, quæ non debet esse qualiscumque, & quæ aliquando, licet raro vincatur; sed difficultas talis, quod nunquā vincatur, & vi cuius certissimus, eventum sic difficilem nunquā esse ponendum, eiusque existentia esse supra hominum expectationē: talis est, si eodem die, eodēque momento omnes homines, etiam Principes, & Reges unum hominem de media plebe proclamant supremum Regem, & Dominum totius universi, & omnes voluntarie se illi subiciant: hic quidem eventus non repugnat phisice, aut metaphisice: & tamen ab omnibus reputatur moraliter impossibile.

Similiter, quod non veniant scandala, est possibile phisice: & tamen est impossibile moraliter. Similiter formatio circuli perfecti est possibilis phisice, ad cuius formationem adest potentia phisica in scribente: & tamen est moraliter impossibilis, & necessarium, ut circulus in aliqua parte deficiat; ergo sic potest esse difficilis victoria gravis tentationis, quod homo sine gratia sit moraliter impotens ad illam vincendam, quamvis phisicè sit potens, vi cuius impotentia moralis certissimum sit, quod sine gratia non vincatur tentatio; atque dicere possumus, quod necessaria est gratia absolute ad illam vincendam: quæ impotentia moralis, seu maxima difficultas suadet ex nimia propensione in bonum sensibile, & ex eo, quod in duratione tentationis includuntur plura instantia, imò infinita: impossibileque est, quod in aliquo ex tot instantibus non succumbat: sicut impossibile est inter tot homines nullum esse scandalum.

70 Confirmatur: possibile est phisice, quod Petrus, v. g. sub nulla cogitatione, aut auxilio sufficienti prævideatur libere convertendus, aut libere consensurus; & consequenter possibile est phisice, aut metaphisice, quod Deus non possit Petrum convertere, aut ab illo liberum extorquere consensum, & tamen impossibile est moraliter, quod non præ-

videatur sub aliquo auxilio sufficienti consensurus: & similiter est impossibile moraliter, quod Deus non possit ipsum convertere, & ab ipso liberum extorquere consensum: quæ impossibilitas moralis sufficit ad salvandum omnipotentiam Dei, & ad verificandum, quod Deus potest facere quidquid non implicat contradictionem; non obstante, quod metaphisice sit possibile, quod detur aliquid non implicans contradictionem, ad quod eius omnipotentia non extendatur: quale esset Petrum convertere in casu illo metaphisice possibili, quo Petrus non prævideretur sub aliquo auxilio consensurus.

Ex quo duo inferuntur: Primum est, dari aliquod possibile phisicè; impossibile tamen moraliter. Secundum est: quod esse impossibile moraliter sine speciali gratia hominem vincere tentationem, quamvis sit possibile phisicè sufficiens est ad salvandam necessitatem gratiæ, quia sine illa impossibile est moraliter dari victoriam, quamvis sit possibile phisicè: sicut sufficit ad salvandam omnipotentiam, & ad verificandum, quod Deus potest quidquid non implicat contradictionem: sufficit, inquam, quod sit impossibile moraliter, quod Deus sit impotens ad faciendum quod existat aliquid, quod non implicat contradictionem; quamvis non sit impossibile phisicè, aut metaphisice, dari aliquod possibile, ad quod eius omnipotentia non extendatur: quod argumentum satis efficax videtur; non enim est magis necessaria ad vincendum, quam sit necessaria omnipotentia Dei absolute.

71 Ut respondeamus, advertendum est, primum enthymema in nostris principiis constans esse, ut postea videbimus: in principiis autem Recentiorum peccat; quia in sententia Patris Suarez quam defendunt, in quolibet instanti determinato tentationis est potentia moralis ad vincendum sine gratia speciali, & sine cogitatione illa superiori: proptereaque iudicat, necessarium esse ad gravitatem tentationis, dari aliquam temporis morulam, in cuius quolibet determinato instanti, sit homo potens phisicè, & moraliter vincere, quamvis sit impotens moraliter in tota duratione collective; nec alia ratione possunt Recentiores aliquam morulam temporis requirere: iudicantes autem sufficere potentiam phisicam ad  
relis-

resistendum, ut imputetur non resistere; non sibi satis constat; cum in unico instanti potens phisice, & impotens moraliter peccet succumbendo sine recurſu ad durationem tentationis, quæ Suarez putavit necessarium ad hoc, ut succumbens, in quolibet instanti determinato sit potens phisice, & moraliter resistere: quod si ad hoc non deservit, necessarius non est, nisi forte ad fugiendam difficultatem, recurrendo aliquando ad vehementiam tentationis, & aliquando ad durationem illius.

72 Præterea; Recentiores impossibilitatem moralem reducant ad difficultatem magnam, in qua consistere affirmant; & consequenter ad sua principia admittunt esse possibile phisice, aut metaphisice, quod homo vincat tentationem gravem, sine gratia, & adiutorio Dei: quod tamen PP. impossibile metaphisice iudicant, omnino requirentes gratiam, & adiutorium Dei; quod apud ipsos idem est, atque gratia: sic eos intellexisse videtur P. Suarez.

73 Præterea hæc doctrina plura involvit falsa: & in primis iuxta illam, hæc propositio, *Petrus graviter tentatus carens gratia speciali vincit tentationem*, potest esse vera: & tamen Deus qui est prima veritas, & à quo omnis veritas derivatur, & à quo, quidquid possibile est, possibile est transire ad existentiam, non potest facere quod sit vera; & quamvis demus, quod in eorum principiis possit facere, quod Petrus graviter tentatus vincat; non tamen potest facere, quod graviter tentatus, & carens speciali gratia vincat: & hoc ultimum possibile est, sicut & primum: Et quod difficilius apparet, potest phisice Petrus, & habet in sua potestate facere, quod sit vera si ponetur in illa occasione, extenditurque potentia Petri ad aliquid, ad quod omnipotentia non extenditur.

74 Præterea: hæc propositio conditionalis, *si Petrus in hac occasione graviter tentaretur, vinceret sine speciali gratia*, est possibilis phisice, ad cuius veritatem non requiritur, quod detur Petrus in mūdo, nec quod ipse mūdos detur; nec est necessarium, quod Deus aliquid decernat erga eius veritatem: unde ergo sciunt authores isti non esse veram. Præterea: illa propositio est possibiliter vera, & ut possibilitas veritatis illius reducat ad actum, non indiget dispositione Dei, nec existentia creaturæ;

quæ manifeste implicatoria sunt; quidquid enim possibile est, debet reduci ad actum ex vi alicuius causæ determinantis existentiam eius: hæc autem veritas existeret sine dispositione Dei, aut creaturæ.

Quod ulterius explicatur: propositio illa est possibiliter vera: & tamen non est assignabilis causa, à qua possit esse vera: non Deus, qui omnino impotens est ad illam verificandam, ut concedunt non Petrus; quia si illa propositio esset vera, haberet veritatem, etiam si non daretur Petrus in mundo, iuxta horum principia; ergo non potest assignari causa, à qua possit esse vera: dicendum ergo est propositionem illam conditionalem esse omnino impossibilem, & eius veritatem implicatoriam; atque adeo Petrus positus in illa occasione, & graviter tentatus, non posset ullomodo vincere.

75 Præterea: Petrus graviter tentatus sine speciali gratia est potens phisice vincere, ut asserunt; ita ut sit liber, & indifferens ad vincendum, & non vincendum; ergo Petrus indifferens ad vincendum, & non vincendum nullo alio indiget in eorum principiis. Tunc sic: sed potens ad actum, nullo alio indigens ad illius positionem non potest esse impotens moraliter ad illum eliciendum faciliter; imò nec habere difficultatem aliquam: propterea enim Deus in operando non potest difficultatem aliquam habere, quia nullo alio indiget in operando, & quia omnis eius operatio infallibiliter sequitur ad eius voluntatem, & ad volendum nullo alio indiget; etsi aliquando ad effectum ab ipso producendum sit necessaria causa creata, sicut ad actum vitalem: sicut nec etiam habet difficultatem aliquam, quod pro suo nutu, & volitione potest ponere causam secundam necessariam; ergo implicatoria involvit hæc doctrina, ex una parte dicens Petrum esse impotentem moraliter, & ex alia docens alio non indigere, quod in eius potestate non sit.

76 Insuper: in sententiam horum Authorum, licet Deus possit auferre difficultatem, seu impossibilitatem moralem, infundendo cogitationem illam superiorem, qua obnubilatio, & obscuritas intellectus auferitur, qua tentatio definit esse gravis: non tamen potest vincere difficultatem, & impossibilitatem illam moralem, faciendo, quod voluntas contra impetum tentationis operetur: & tamen



voluntas Petri sic potens est, quod habet in sua potestate omnia requisita ad vincendum; cum quo non componitur habere difficultatem, & ex quo inferitur non debere Deum orare pro vincenda difficultate; nec hoc ab ipso sperare; sed potest à Deo petere, quod auferat tentationem: & constare videtur; quia vincere tentationem operando contra illam, seu contra impetum tentationis non est in manu Dei; atque adeò à Deo peti, aut sperari non debet: quod si pro difficultate vincenda, oratione non indigemus; proculdubio nulla est difficultas.

77 Tandem contra hanc sententiam militant argumenta facta: posita enim cogitatione superiori, in qua gratiam consistere affirmant, adhuc potest voluntas non resistere, & cum illa potest componi peccatum, & tentationi succumbere; ergo hæc non est gratia à Patribus requisita ad victoriam: & ut supra dicebamus, à Deo petimus victoriam ipsam, quæ est eius donum, & gratia, quæ illam donat; quæ non est cogitatio, quantumvis superior, quæ componitur cum carentia victoriæ, & cum eo, quod Deus non donet nobis victoriam.

78 Exempla autem adducta ipsis non favent: Primus eventus impossibilis est moraliter, & certum, quod nunquam eveniet comparatio illa omnium hominum ad eligendum Regem: nam nullus homo habet in sua potestate eventum illum; cum nullus habeat in sua potestate aliorum voluntates, nec ullus homo potest phisicè eventum illum ponere: tamen, quia licet nullus homo possit phisicè eventum illum ponere, eventus est phisicè possibilis, debet dari, & datur aliqua causa, cui ille eventus sit non solum phisicè possibilis, sed etiam moraliter; hoc est, quæ absque vlla difficultate possit eventum illum ponere: hæc autem causa est Deus, qui magis habet in sua potestate voluntates hominum, quam ipsi suas, cuius omnipotentia nullam difficultatem admittit.

Hi autem Authores constituunt in Petro potentiam phisicam ad vincendam difficultatem, & libertatem ad componendam victoriam cum carentia gratiæ specialis: & cum Petrus nullo alio indigeat ad ponendum huiusmodi victoriam, asserunt habere maximam difficultatem in vincendo: quæ implicatoria sunt,

ut vidimus: & cum eventus ille victoriæ sit possibilis phisicè, nullam illius assignant causam facilem potentem moraliter, & absque difficultate illum ponere: non enim constituunt Deum; quippè Deus omnino impotens ad faciendum, quod ille eventus ponatur: non Petrum, qui est impotens moraliter: dari autem effectum phisicè possibilem, & quod nulla detur causa potens absque difficultate facere, quod talis effectus existat, omnino chymericum est.

79 Deindè: licet Deus possit quemlibet hominem divisivè obligare, ut illum hominem de media plebe eligat in Regem, non tamen potest obligare ad hoc ut ponatur eventus ille: primum enim possibile est phisicè, & moraliter, cum nullus sit homo, qui non possit talem hominem in Regem eligere; quatenus est ex parte sua: quod autem ab omnibus eligatur, nulli determinatè est possibile; atque adeò nullus potest obligari ad eventum illum impossibilitèr moraliter: & potest contingere in sententia Receptorum, quod eventus ille, qui nulli homini est possibilis phisicè, aut moraliter, ut diximus, & est possibilis phisicè, ut concedunt, non sit possibilis Deo vlllo modo; cum sit possibile, quod non possit omnium hominum extorquere consensus liberos ad electionem illam. Ex quo inferitur dari eventum possibilem phisicè, qui nec Deo, nec alicui ex creaturis sit possibilis phisicè, aut moraliter; solumque erit possibilis collectioni: quod plura involvit absurda, à quibus modò abstinemus.

80 Idem dicendum est de impossibilitate morali, ut non veniant scandala; nimirum, nullum hominem habere in sua potestate, quod non sint scandala, cum nullus habeat in sua potestate voluntates aliorum: Deus tamen, quia Omnipotens est, sine difficultate facere potest, ut non sint scandala, quin detur eventus possibilis, qui à Deo impediti non possit, impediens, aut ligans omnipotentiam, ne possit illum facere. Id autem, quod additur de duratione tentationis includente infinita instantia, nihil iuvat: tum, quia probat omnes tentationes esse graves, & indigere speciali gratia. Tum, quia instantia solum sunt infinita in potentia, non in actu. Tum etiam, quia in quolibet instanti sic est potens vin-

cere,

cere, ut alio non indigeat ad vincendum in horum principiis; atque adeo nec speciali gratia, ut iam ponderavimus.

§1 Tertius autem eventus de formatione circuli perfecti non magis est ad rem: homo enim non habet potentiam, & libertatem physicam ad illum perfecte formandum: at homo graviter tentatus habet in sua potestate libera victoriam sine speciali gratia, nec alio indiget ad vincendum, potestque coniungere victoriam cum carentia gratiæ. Et quidem his exemplis non probatur, hominem impotentem moraliter ad eliciendum actum: nec enim aliquis homo obligari potest ad hoc, ut ab omnibus hominibus eligatur Rex, quidam ex infima plebe; nec vllus obligari potest ad hoc, ut non veniant scandala; nec ad formandum circulum perfectum: quod si impotentia moralis ad vincendum tentationem sine gratia similis est his impotentijs moralibus, non poterit quis obligari ad vincendum gravem tentationem; vel si obligatur, contra rationem obligatur.



## §. VI.

*Nostra sententia explicatur*

§2 **E**X dictis constat hominem graviter tentatum habere potentiam antecedentem advincendam tentationem, quæ sufficiens sit, ut ipsi imputetur non resistere: nam succumbens peccat, ut supponimus; ergo habet potentiam antecedentem ad non succumbendum. Consequentia est evidens; quia implicat peccatum sine potentia ad illud vitandum. Infertur secundo; habere huiusmodi potentiam, etiam speciali gratia deficiente: & constat; quia succumbens, cui non confertur specialis gratia desiderata ad victoriam peccat, ut vidimus; ergo etiam deficiente speciali gratia adest huiusmodi potentia. Et quidem succumbens multoties sentit difficultatem, ob quam specialis gratia desideratur; ergo ipsi deficit spe-

cialis illa gratia: deinde succumbenti deficit gratia, qua Deus donat resistentiam: sed gratia hæc, nimirum, Deum donare resistentiam est gratia specialis à Patribus desiderata, & quam à Deo ut specialem postulamus; ergo succumbenti deficit gratia specialis. Tum etiam, quia ut vidimus, potentia ad resistendum, indifferentia, & libertas adest, quoties non absorbetur usus rationis; ergo cum gravis tentatio non absorbeat iudicium rationis ex natura rei, & seclusa gratia speciali, manet potentia, & indifferentia ad resistendum.

Infertur tertio, non esse necessariam ad posse cogitationem illam P. Suarez, quæ altior sit, quam cogitatio, quam homo ex proprijs potest habere, & patet: nam illa cogitatio est specialis gratia, ut ipse docet: sed sine speciali gratia datur posse, ut vidimus, & tenetur concedere P. Suarez; ergo illa non est necessaria ad posse.

Infertur quarto, quod hæc cogitatio non est specialis gratia à Patribus requisita: Et probatur in principiis horum Authorum; quia homo sine illa est potens vincere, & consequenter potest coniungere victoriam gravis tentationis cum carentia illius cogitationis: at iuxta PP: victoria non potest coniungi cum carentia specialis gratiæ. Deinde: quia hæc cogitatio, vipote connexa cum victoria potest coniungi cum carentia victoriæ: sed gratia à Patribus desiderata non potest coniungi cum carentia victoriæ; est enim Deum donare victoriam; ergo hæc cogitatio, non est specialis illa gratia, quam PP. exposcunt.

Dicendum ergo est, quod homo graviter tentatus est impotens anteceder moraliter sine speciali gratia ad vincendum gravem tentationem: hæc tamen impotentia moralis, non est simpliciter impotentia; sed secundum quid, & consistit in difficultate, quæ oritur ex tentatione propter maximam propensionem ad bonum delectabile, propter quam est omnino supra debitum, quod Deus ipsi donet victoriam, ut sæpe diximus; ac proinde hac impotentia, seu hac difficultate existenti, non resistere homini imputatur. Dupliciter autem contingit, quod Deus homini graviter tentato donet victoriam: aliquando enim donat victoriam auferendo difficultatem, seu gravitatem tentationis.



nis, & postea donat actum, quo vincitur tentatio: aliquando autem non aufertur difficultas, seu gravitas tentationis; sed superatur ex vi gratiæ efficacis, qua Deus donat victoriam: Primum contingit, quando ex vi alicuius aufertur obscuritas intellectus, & voluntas ex vi piæ affectionis allicitur ad bonum: ut autem eliciatur actus, quo vincitur tentatio, hæc non sufficiunt; his enim positis adhuc voluntas est indifferens in actu primo ad resistendum, & succumbendum: quapropter superaddenda est alia gratia, ut vincatur tentatio, quæ est phisica prædeterminatio ad actum, quæ licet ex suppositione illustrationis intellectus, & piæ affectionis voluntatis, non sit indebita; absolute tamen est indebita: nam illustratio illa, & pia affectio est specialis gratia, & indebita homini graviter tentato; ac proinde coniunctum illud ex illustratione, pia affectione, & prædeterminatione est specialis gratia.

Aliquando autem vincitur tentatio absque eo, quod auferatur difficultas per hoc, quod detur gratia efficax, qua superatur, & elicitur actus, quo vincitur: quod contingit, quoties homo resistit tentationi, adhuc remanente obscuritate intellectus, & propensione voluntatis ad bonum sensibile, ratione quorum erat difficilis actus; multoties enim elicitur actus, adhuc remanente resistantia in actu primo ad illum eliciendum; ut patet in proijciente merces in mare: differunt ergo modi isti vincendi in eo, quod in secundo remanet in actu primo difficultas, licet per actum secundum superetur: in primo autem casu difficultas, & impossibilitas aufertur. Et utrumque in eadem tentatione contingere potest: multoties enim Sancti contra impetum tentationis operantur; & quia ipsis deficit illustratio illa intellectus, pia affectio, & dulcedo voluntatis, ipsis videtur à Deo derelinqui; cum tamen Deus conferat ipsis gratiam efficacem, qua resistunt: postea autem contingere potest, & solet, quod ex illustratione intellectus, & pia affectione voluntatis serenetur tempestas, & cum magna facilitate, & delectatione amplectatur voluntas bonum, quod antea cum difficultate prosequebatur propter vehementiam tentationis.

Ex quibus ratio dubitandi facile solvitur: est enim asserendum, quod

*Mag. Bolivar, §. 2.*

succumbens, cui deficit specialis gratia, habet potentiam phisicam ad resistendum, & libertatem absolutam in actu primo: deficit tamen ipsi potentia moralis, quæ in difficultate consistit: ut autem ipsi imputetur non resistere, sufficit quod habeat potentiam phisicam, & libertatem ad resistendum, etiam si habeat impotentiam moralem, quæ in sola difficultate consistit; etenim cum difficultate ad actum componitur absoluta potentia ad illum.

Sed dices: ex hac doctrina sequi videtur, nos negare necessitatem absolutam gratiæ; id enim, quod potest fieri sine gratia, quamvis cum magna difficultate, absolute potest fieri sine gratia: ad id autem, quod absolute fieri potest sine gratia, non est necessaria simpliciter gratia. Sed facile respondetur gravem tentationem posse vinci cum difficultate sine gratia dante posse; non tamen posse vinci sine gratia dante actualem victoriam: Itaque virumque donatur à Deo, posse, facilitas, & ipsa actualis victoria: homo ergo potest sine gratia speciali dante simpliciter posse; non tamen sine gratia dante actualem operationem: quæ dupliciter donari potest; vel dando facilitatem, seu auferendo gravitatem tentationis, & simul donando resistantiam actualem; vel solum donando actualem resistantiam: & utrumque est specialis gratia; gratia auferens gravitatem tentationis; & gratia dantis ipsam actualem resistantiam: hæc tamen secunda gratia potest reperiri sine prima, & est simpliciter necessaria ad vincendum; ita ut sit impossibile etiam metaphisicè, coniungere victoriam cum carentia specialis gratiæ, quia, ut diximus, est impossibile metaphisicè coniungi victoriam cum carentia specialis gratiæ prædeterminationis; & est impossibile metaphisicè ex suppositione gravitatis tentationis, quod phisica prædeterminatio non sit specialis gratia, & est ex terminis necessarium, quod sit indebita homini graviter tentato. Altera autem gratia, qua auferitur gravitas tentationis, & inexpeditio voluntatis in actu primo, quamvis sit specialis gratia, quia homini graviter tentato non debetur; tamen non est simpliciter necessaria, & cum carentia illius potest homo coniungere victoriam cum difficultate; quia cum homo cum carentia illius sit potens absolute ad actum,

Z

&

& cum difficultate sit potens coniungere actum, & cum impotentia morali ad illum, quæ in difficultate consistit; potest etiam coniungere actum cum carentia gratiæ auferentis impotentiam moralem. Quod si homo potest hoc facere, proculdubio potest & Deus facere media sua gratia, & prædeterminatione, quod homo hoc ipsum faciat, quod potest.

Ex his colligitur, quod homo graviter tentatus est impotens moraliter, & difficilis ad eliciendum actum secundum se, & ad coniungendum actum cum carentia gratiæ auferentis difficultatem, & impotentiam moralem: ad actum autem coniungendum cum carentia gratiæ efficacis, quæ in prædeterminatione consistit, est impotens metaphysicè: unde ad ponendum actum, quo vincitur tentatio, necessaria est simpliciter gratia specialis, sine qua implicat actus. Quare autem sit impotens moraliter ad actum secundum se, & coniungendum cum carentia gratiæ auferentis difficultatem; non autem sit impotens moraliter, sed physicè, & metaphysicè ad coniungendum actum cum carentia gratiæ efficacis, ea est: quia ad id est impotens moraliter, seu inexpeditus in actu primo, ad quod absolute est potens: non autem est absolute potens, nisi ad actum secundum se, & ut coniungendum cum carentia gratiæ auferentis difficultatem; gratia enim specialis efficax, aut eius carentia ad potentiam hominis non spectat; sed Dei subordinantis sibi suam creaturam in operando, sicut in essendo: quapropter salvatur potentia, & indifferentia in creatura ad actum, sine potentia ad coniungendum illum cum carentia gratiæ efficacis: si autem gratia illa, vel illius carentia esset terminus potentiae creaturæ, oppositum contingeret; nimirum, creaturam sibi subordinare Deum in operando: ad coniungendum autem victoriam cum carentia gratiæ specialis efficacis, nulla est potentia, nec in creatura, nec in Deo; quia hæc coniunctio est implicatoria ex terminis, sicut implicatorium est actum existere cum carentia adiutorij Dei.

Sententia nostra quantum ad substantiam proponitur à Vazquio, & Suariorum, & alijs Recentioribus, ut tradita ab antiquis discipulis Augustini, qui eius men-

tem apprimè calluerunt; illamque ut sibi videtur facile rejiciunt, quia tollit libertatem creaturæ: sed hæc argumenta, quæ contra sententiam Augustini olim fiebant, novas vires non habent, de quibus in præfati agendum non est.

Sed ut sententia nostra magis explicetur, dices contra illam in primo casu supra posito diximus posse auferri difficultatem, & impossibilitatem moralem per illustrationem, & piam affectionem voluntatis, vincatur tentatio; ergo talis illustratio, & pia affectio non est specialis gratia, ut diximus. Antecedens à nobis conceditur, & est certum in nostris principijs, quæ omnino vera putamus: nam cum illustratione intellectus, & pia affectione voluntatis potest componere voluntas omissionem resistentiæ, seu consensum in tentationem; cum adhuc illis positis remaneat voluntas in actu primo libera, & indifferens ad utrumque extremum. Consequentia verò probatur: quia cum potentia ad resistendum potest componere voluntas consensum in tentationem, & multoties componitur; intulimus supra, succumbenti deficere gratiam specialem requisitam à Patribus ad victoriam, & quod potentia ad vincendum salvatur sine speciali gratia; ergo si potest voluntas componere cum illa illustratione, & pia affectione omissionem resistentiæ, seu consensum in tentationem, adhuc illis positis deficit gratia à Patribus desiderata ad vincendum, & si, ut potest, talis homo succumbet, expeditio illa moralis in actu primo ad vincendum non esset specialis gratia.

Respondetur, concessio antecedenti, negando consequentiam: ad probationem distinguendum est antecedens; intulimus deficere gratiam adequatam, & præcipuam ad vincendum, concedo antecedens: gratiam inadæquatam non simpliciter necessariam, subdistinguo: intulimus præcisè ex eo, quod succumbit, nego antecedens: ex hoc, & quia tentatio ex natura rei affert secum potentiam ad vincendum, concedo antecedens, & distinguendum est consequens; non est specialis gratia adequata, & necessaria, concedo consequentiam: specialis gratia, saltem inadæquata; nego consequentiam. Itaque ex eo, quod succumbenti deficit gratia requisita à Patribus ad victoriam, quam debemus à Deo postulare, & pro qua vincens debet speciales



tiales gratias agere ; intulimus potentiam ad vincendū non esse adequatam gratiam à Patribus requisitam : ceterum non esse gratiam specialem requisitam ad posse , intulimus ex hoc , & insuper , quia ex natura rei homini graviter tentato convenit potentia ad vincendum requisita , ut succumbere imputetur ad peccatum : expeditio autem illa , seu potentia moralis expedita in actu primo , quæ illi convenit ex vi illustrationis , & piæ affectionis non convenit ex natura rei homini graviter tentato : imò homini non debetur ; vel quia illustratio illa non potest habere ex proprijs , & ex occurſu , & concursu causarum naturalium ; vel quia non potest haberi sine magna difficultate ; non tamen est adequata gratia requisita ad victoriam ; quia cum illa potest componi carentia victoriæ.

Sed dices : si est gratia saltem inadæquata , cui deficit , deficit potentia ad victoriam ; nam gratia requisita ad vincendum , cum qua potest componi carentia victoriæ , desideratur ex parte actus primi ad victoriam , & consequenter cui deficit , deficit potentia ad victoriam : & cum multoties non datur succumbenti , proculdubio succumbens non habet potentiam ad vincendum ; & consequenter ipsi non imputatur non resistere.

Respondetur , quod hæc gratia illustrationis , quamvis se teneat ex parte actus primi ad victoriam , non est requisita ad illam ; atque adeo cui deficit , non deficit potentia ; sed expeditio , & quasi maior facilitas ad illam , cuius deficientia non aufert absolutam potentiam ; sed illam relinquit , licet minus expeditam : ad modum , quo habitus se tenens ex parte actus primi ad actum , non est requisitus ad illum ; atque adeo illo deficiente , adhuc remanet potentia : Si autem dicatur illustrationem illam esse necessariam ad actum , dicendum est graviter tentatum carentem tali illustratione posse , licet cum difficultate , si faciat , quod in se est , illam habere.

Diximus huiusmodi illustrationem , qua obscuritas intellectus aufertur & reddit interior tranquillitas , non esse requisitam ad victoriam. Contra quod

arguitur : nam ad eliciendum actum honestum , quo vincatur tentatio , debet proponi obiectum illius , ut maius bonum ; non enim potest voluntas ex duobus obiectis inæqualiter bonis , & prout sic propositis ab intellectu , minus bonum eligere , ut tenet communior sententia Theologorum : sed hæc propositio est cognitio , & illustratio intellectus , qua aufertur obscuritas ; ergo hæc illustratio est necessaria ad victoriam.

Respondetur primo , duplicem esse illustrationem , qua proponitur obiectum honestum , ut magis conveniens ; alia talis est , quod excludat renitentiam voluntatis ad oppositum , & inclinat valde in bonum honestum : alia , quæ licet proponat obiectum honestum , ut magis conveniens , relinquit tamen in voluntate renitentiam ad illud , & propensionem in actu primo ad oppositum : quod constat in proiciente merces in mare ob imminentem tempestatem , cui ut magis conveniens proponitur proiectio divitiarum , quam oppositum ; non tamen propterea excluditur propensio voluntatis ad oppositum ; cuius signum est , quod proicit merces in mare cum difficultate , & renitentia : quando ergo dicimus illustrationem esse specialem gratiam , & non requisitam ad victoriam , loquenti sumus de prima illustratione , qua aufertur obscuritas intellectus , & redditur voluntas expedita , & facilis in actu primo ad victoriam ; non autem de secunda ; sine prima autem illustratione stat , quod victoria , ut magis conveniens proponatur , ut diximus de proiciente merces in mare.

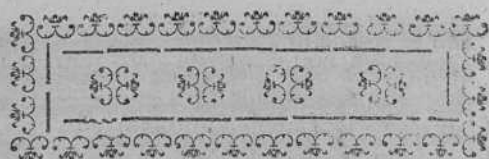
Deinde , de prima illustratione , quæ necessaria non est , dicendum est ut supra , aliquando esse supra id , quod homo potest ex proprijs , & ex occurſu , & concursu obiectorum ; aliquando verò oritur ex occurſu , & concursu causarum secundarum , si homo , ut potest , utatur bene potestate sibi tradita. Sed in utroque casu est specialis gratia : in primo patet ; quia est supra debitum , & supra facultatem hominis : in secundo autem est specialis gratia ; quia licet non sit supra id , quod homo absolute potest : est tamen valde difficile in præsentia gravis tentationis , sic uti facultate sibi tradita , ut talis illustratio exci-

retur ; atque adeò indiget speciali gratia voluntas ad hoc , vt sic operetur , quod talis illustratio exciteretur. In secundo autem casu propositio honesti , vt magis convenientis , quæ necessaria est ad victoriam , & componitur cum resistentia voluntatis in actu primo , & cum gravitate tentationis , non necessarium est specialis gratia , & potest haberi in præsentia gravis tentationis , & cum qua adhuc remanet difficultas. Hæc probabiliter dicta sint , quæ longiorem petebant disputationem.

Secundo , & melius respondetur , sententiam illam docentem non posse voluntatem ex duobus obiectis propositis vt inæqualiter bonis , seu convenientibus eligere minus bonum , & conveniens , esse veram , non de propositione constituyente actum primum ; sed de propositione practica , seu de iudicio practico , quod concomitatur ad actum voluntatis , quod præcedit , & subsequitur prædictum actum voluntatis in diverso genere causæ , pertinetque , non ad actum primum , sed ad actum secundum ; & est idem , atque asserere , voluntatem non posse vnum præ alio amplecti sine iudicio practico , seu imperio ; quod in homine graviter tentato semper est necessarium , & semper est specialis gratia ; non tamen pertinens ad potentiam , sed ad actum , estque eadem potentia ad illud , & ad actum voluntatis , quo vincitur tentatio. Et hæc de isto dubio applicanda litteræ Magistri in 2. dist. 28.

§. 2. ad illa verba : *Sed ipsa, nisi gratia Dei liberetur , & vt vitia superet adiuvetur.*

\*\*\*



## DVBIVM XII.

*Utrum homo in statu nature lapsæ ad adimplendam totam legem nature indigeat speciali gratia, & quali?*

### §. I.

*Aliqua opponuntur , & referuntur sententiæ.*

**S**UPPONIMUS Ex dictis posse hominem sine speciali gratia aliqua præcepta naturalia adimplere per actus nulla mala circumstantia vitiatos : cum enim constet posse elicere aliquod bonum opus sine speciali gratia ; certum debet esse instante præcepto facilis adimplentionis , posse per actum facilem vndeque bonum illud adimplere. Insuper præceptum naturale potest aliquando impleri per actum pravum , ad cuius elicentiam non est necessaria specialis gratia ; & consequenter homo potest præceptum naturale sine speciali gratia implere : cæterum sic adimplens præceptum naturale per actum pravum , aliud transgreditur præceptum. Totum constat in elargiente eleemosynam propter vanam gloriam , vel propter finem alium pravum , instante præcepto misericordiæ : hoc enim præceptum per exteriorem eleemosynæ elargitionem adimpleretur , quocumque fine fiat ; quod si apponatur pravius finis frangitur aliud præceptum , quo iuvemur , non apponere pravum finem nostris operibus. Semper tamen præ oculis est habendum , quod vt adimpleatur præceptum naturale per actum bonum nulla mala circumstantia vitiatum , necessaria est gratia superaddita sufficientiæ , quam Patres contra Pelagium exposcunt , quamvis non sit specialis gratia : vt autem adimpleatur præceptum per actum pravum , non requiritur huiusmodi gratia ; quia ad peccatum non desideratur gratia , quam



quamvis, ut supra dicebamus, aliqualis gratia extrinsecæ protectionis requiratur, si præceptum adimpleatur obligans sub mortali, per actum transgressivum præcepti obligantis sub veniali.

2 Ex quibus clarè etiam constat, requiri gratiam ad adimplerionem totius legis: est enim beneficium Dei, potens negari à Deo, & de facto negatur sine alicuius iniuria pluribus habentibus sufficientiam ad totam legem divisivè adimplendam, seu sufficientibus, quoties præceptum occurrit, illud liberè adimplere, vel frangere; vnde illa adimplere, gratia superaddita prædictæ sufficientiæ est. Insuper advertendum est cum D. Thomas hoc articulo 4. quod lex naturæ potest dupliciter observari: vel secundum substantiam, & ex motivo merè naturali, vel secundum modum charitatis, & ex motivo supernaturali intrinseco actui, aut illi extrinseco, scilicet ex imperio virtutis supernaturalis. Si adimpleatur lex naturæ hoc secundo modo, per actus, scilicet supernaturales, v. g. si præceptum dandi elemosynam adimpleatur per actum elicatum à virtute misericordiæ infusa, & ex motivo supernaturali, necessaria supernaturalis ad elicentiam illius. Similiter, si adimpleatur per actus naturales imperatos ab actibus supernaturalibus, certum est esse necessariam gratiam supernaturalem ad elicentiam actuum imperantium, ex quibus derivatur ad implerionem naturalem supernaturalitas extrinseca, vel intrinseca, iuxta diversum modum imperandi, & diversitatem opinionum, à quibus modo abstinendum est.

3 Nostra ergo disputatio procedit de lege naturæ secundum se, cuius adimpletio non petit ex natura rei, & ex se gratiam supernaturalem, nec conducit positivè ad vitam æternam: cum enim lex naturæ secundum se considerata possit adimpleri per actus merè naturales, qui quantumvis boni, non sunt salutare, aut meritorij vitæ æternæ, ad quam non conducunt positivè; fit consequens, quod adimpletio legis naturæ secundum se, non indiget gratia supernaturali: vnde in natura pura posset adimpleri lex sine gratia supernaturali. Diximus, adimplerionem non conducere positivè ad vitam æternam; quia est in inferiori ordine; cum quo componitur con-

ducere negativè, quatenus removet prohibens, scilicet peccatum, quo à vita æterna positivè receditur: qua ratione D. Thomas quæst. 21. de Malo, art. 5. docuit, quod modus charitatis cadit sub necessitate præcepti, secundum quod præceptum ordinatur ad consequentem beatitudinis; non autem secundum quod ordinatur ad vitandum reatum pœnæ; scilicet, quia adimpletio legis naturæ secundum se non conducit positivè ad consequentem beatitudinis; sed solum removet peccatum obstand, & vitat reatum pœnæ, nisi fiat ex imperio actus supernaturalis, quod à lege naturæ non præcipitur.

4 In hac ergo difficultate prima sententia docet posse hominem ex viribus liberi arbitrij sine gratia speciali adimplere omnia præcepta legis naturæ obligantia sub mortali; non tamen secundum modum charitatis; per quod ab errore Pelagij recedere existimant. Pro qua refertur Abulensis Matthæi 19. quæst. 177. & 178. Scotus, in 2. dist. 28. q. 1. §. ad quæstionem. Gabriel, q. 1. art. 3. conclusione 3. Durandus, q. 3. & 4. Aliqui asserunt cum Patre Vazquez, hos Authores malè adduci pro sententia relata. Sed cuiuscumque sit hæc sententia, non facile liberari potest ab errore, nisi asseratur modum charitatis cadere sub præcepto naturæ; aliàs, ut docet D. Thomas, q. 2. de Malo citata, art. 5. posset aliquis sine charitate legem implere; quod est Pelagianæ impietatis: asserere autem modum charitatis cadere sub præcepto, falsum est; aliàs homo sine charitate honorans parentes, ex omissione modi peccaret mortalitèr: quod tamen est falsum, ut docet ibi D. Thomas.

5 Secunda sententia docet posse hominem lapsum adimplere totam legem naturæ sine gratia habituali; non tamen sine gratia auxiliante: Pro qua refertur D. Bonaventura in 2. dist. 28. art. 1. quæst. 3. & art. 2. quæst. 2. Marfilus, quæst. 18. art. 2. & alij: an autem gratia auxilians, quam requirunt, sit naturalis, an supernaturalis, non satis explicant. Tertia sententia communis docet, utramque gratiam, habitua-lem, & auxiliantem esse necessariam ad totius legis naturæ observantiam quoad

substantiam. Hanc tenent communiter Theologi: Scotus, de Natura, & gratia, cap. 22. Ferrara, 3. contra Gentes, cap. 116. Caietanus, Medina, & Conradus, in presenti, Martinez, dubio 2. Vazquez, disp. 196. cap. 3. Suarez, de Necessitate gratiae, cap. 26. & alij, quos refert Illustriss. Godoy in presenti: qui inter se etiam discriminantur: Aliqui asserunt gratiam habituales praesupponi ad totius legis naturae observantiam: Alij autem docent, quod licet sit requisita ad totius legis naturae observantiam; non tamen ad illam praesupponitur, sed consequitur, quia observanti legem naturae Deus conferat gratiam habituales: de gratia autem auxiliante alij existimant debere esse supernaturalem; alij autem docent sufficere naturalem collatam ex meritis Christi.



## §. II.

### Statuitur prima conclusio.

6 **A**D Totius legis naturae observantiam indiget homo lapsus speciali gratia. Hæc conclusio ex dictis manifestè colligitur. Primo: quia inter præcepta naturalia continetur dilectio Dei authoris naturæ, dilectio inimicorum, & alia difficilia præcepta: sed ad hæc implenda indiget homo speciali gratia, ut vidimus; ergo ad observantiam totius legis naturæ. Secundo: statutum est à nobis ad vincendam gravem tentationem necessariam esse specialem gratiam: sed adimpletio totius legis includit victoriam gravis tentationis; ergo ad totius legis naturæ adimpletionem necessaria est specialis gratia. Quod si gravis tentatio per longum tempus non occurrat vincenda, hoc ipsum specialis gratia est: vel ergo occurrit tentatio, ad cuius victoriam requiritur specialis gratia; vel si non occurrit, speciali gratiæ deputandum est; attenda enim rebellione appetitus, & hominis conditione neces-

sarium est plures occurrere graves tentationes: quod ipsa experientia demonstrat. Tertio: quia in longo tempore impossibile est, quod non occurrant plures mediocres, & plures leves tentationes: sed non est minus difficile, aut moraliter impossibile, hominem per longum tempus plures vincere tentationes mediocres, & leves, quam semel vincere gravem tentationem; ergo sicut ad victoriam gravis tentationis necessaria est specialis gratia, pariter, & potiori titulo ad adimplendam totam legem.

7 Secundo probatur conclusio: nam observantia totius legis est opus perfectissimum, & opus hominis tani: sed homo in statu lapsus, infirmus est, & eius liberum arbitrium, quamvis non extinctum, viribus attenuatum ex vi aversionis à Deo per peccatum, & ex vi rebellionis appetitus; ergo indiget speciali gratia ad totam legem implendam.

Hæc nostra conclusio docetur à D. Thoma hoc articulo 4. in corpore, quam probaverat in argumento *sed contra*, ex Augustino de Hæresibus, docente pertinere ad hæresim Pelagianam, ut credant posse hominem sine gratia facere omnia divina mandata: Et habetur ex Concilio Arausicano 2. canone 25. ubi sic habetur: *Hoc Deo propiciante, & prædicare debemus, & credere, quod per peccatum primi hominis ita inclinatum, & attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea, aut diligere Deum, sicut oportet, aut credere in Deum, aut operari propter Deum, quod bonum est, possit, nisi gratia eum & misericordia divina prævenierit*: quod etiam manifestè colligitur ex testimonijs Patrum supra adductis.

8 Illistamen potest dupliciter responderi: primo, loqui de adimpletione legis conducente ad salutem: secundo, loqui de gratia, non speciali, sed generali, quam Deus sine iniuria alicui negare potest, ut supra explicuimus. Sed neutra solutio satisfacit: non prima, quia D. Thomas hoc art. 4. expressè distinguit inter adimpletionem legis quoad substantiam, & quoad modum charitatis, & docet, quod in statu naturæ corruptæ non potest sine gratia legem implere quoad substantiam, & quod in nullo statu, etiam naturæ integræ potest illam implere quoad modum charitatis sine gratia. Secundo: Concilia, & PP. requirunt gratiam



tiam ex imbecillitate, & infirmitate naturæ contracta per peccatum; & constat ex verbis adductis: sed ad adimplerionem totius legis salutarem non est necessarius recursus ad imbecillitatem naturæ; cum in omni statu sit necessaria specialis gratia ad huiusmodi adimplerionem salutarem, etiam in statu integritatis; ergo non loquuntur de adimplerione salutari, & conducente ad salutem; sed de adimplerione legis quoad substantiam.

9 Tertiò: quia Concilia, & PP. aliter requirunt gratiam ad adimplerionem totius legis, quam ad adimplerionem alicuius particularis præcepti, iuxta cõmunem intelligentiam Theologorum: sed si loquerentur de adimplerione salutari eodem modo illam requirerent ad adimplerionem alicuius determinati, & particularis præcepti, atque ad adimplerionem totius legis; cum sit omninò certum ad quamlibet adimplerionem salutarem determinati præcepti requiri gratiam specialem, & supernaturalem, utpotè adimplerio salutaris debet esse supernaturalis, scilicet imperativè; ergo requirunt gratiam ad totius legis adimplerionem secundum suam substantiam, & non solum ut salutarem.

10 Quartò: quia Pelagius non solum erravit in eo, quod docuerit posse hominem sine gratia adimplere præcepta naturalia salutaritè, & meritorie, seu comprehendendo etiam præcepta supernaturalia; sed etiam in eo erravit, quod docuit hominem per liberum arbitrium posse adimplere præcepta naturalia absolute: quod non obscure colligitur ex D. Thoma in hoc articulo 4. & quæst. 2. de Malo, art. 5. citato. Colligitur etiam ex Patribus Africanis ad Innocentium, apud Augustinum epist. 90. ubi sic habetur: *Isti autem asserunt, in eo Dei gratiam esse deputandam, quod talem hominis instituit, creavitque naturam, quæ per propriam voluntatem legem Dei possit implere, sive naturalitè in corde scriptam, sive in litteris datam.* In quibus docemur Pelagianos asseruisse legem naturæ, & scriptam posse hominem sine gratia adimplere, & utrumque tanquam illorum error refertur; scilicet, posse hominem implere totam legem naturæ sine gratia, & posse etiam implere legem scriptam.

11 Quod etiam colligitur ex Patribus, præcipuè ex Augustino, qui, ut

infra videbimus, expressè docet dilectionem Dei diffusam in cordibus nostris per Spiritum Sanctum necessariam esse ad adimplerionem legis naturæ. Pelagius ergo in duobus inter alia erravit: primo asserendo hominem posse adimplere totam legem naturæ per liberum arbitrium sine gratia; & consequenter tenebatur asserere, quod adimpletio legis erat naturalis, sicut & ipsa lex; adimpletio enim, quæ non superat vires liberi arbitrij naturalis, necessariò est naturalis. Secundo errabat, asserendo hanc adimplerionem esse salutarem, & meritoriam vitæ æternæ: Ex quibus utrumque negandum, & oppositum asserendum contra Pelagium; scilicet, adimplerionem non excedentem vires liberi arbitrij non esse salutarem, & simul est asserendum non posse hominem implere totam legem per liberum arbitrium sine gratia.

12 Secunda solutio etiam rejicitur: Primo, quia indigentia illius gratiæ, ut supra ex Patribus dicebamus, oritur ex dependentia creaturæ à Deo, ratione cuius homo sufficiens ad actum sufficientia creata, indiget adiutorio Dei ad illum eliciendum, quod non est in potestate creaturæ; sed Dei, à quo est conferendum, & de facto confertur ex providentia generali causis secundis: at gratia requisita à Patribus ad totius legis observantiam oritur non ex conceptu creaturæ; sed ex infirmitate contracta per peccatum, ratione cuius homini non debetur adiutorium ad opus perfectissimum, & proprium hominis sani, & integri. Similiter; aliter petitur gratia ad totius legis adimplerionem, atque ad observantiam unius præcepti facilis: at gratia illa generalis non solum est necessaria ad adimplerionem totius legis; sed etiam ad adimplerionem cuiuscunque minimi, & facilis præcepti, ergo gratia à Patribus, & Concilijs requisita ad totius legis adimplerionem non est illa gratia generalis, sed alia specialis.



### §. III.

*Statuitur secunda conclusio.*

13 **I**MPO TENTIA Homi-  
nis lapsi ad adimplen-  
dum totam legem sine  
gratia est impotentia antecedens; & in  
quodam sensu solum est impotentia mo-  
ralis; in alio autem sensu est impotentia  
phisica. Prima pars conclusionis probatur:  
quia maior est impotentia ad adimplen-  
dum totam legem, quam ad diligendum  
Deum authorem naturæ super omnia, &  
maior, quam ad vincendam gravem ten-  
tationem: sed tam ad diligendum Deum,  
quam ad victoriam gravis tentationis  
est impotentia antecedens, ut vidimus;  
ergo impotentia ad adimplendam totam  
legem est impotentia antecedens.

14 Secunda pars probatur: nam  
homo lapsus sic est impotens ad adim-  
plendam totam legem sine gratia, quod  
quoties occurrit præceptum naturale obli-  
gans ad eius adimplerionem, est potens  
phisice illud implere, licet aliquando sit  
impotens moraliter; & consequenter  
nunquam occurrit præceptum adimplen-  
dum, quod homo non possit phisicè ad-  
implere: sed homo sic potens phisicè non  
potest habere impotentiam phisicam præ-  
dictæ potentiae phisicæ oppositam; ergo  
solum potest habere impotentiam mora-  
lem, quæ talem potentiam phisicam non  
excludat: solum ergo habet impotentiam  
moralem. Assumptum constat: quia quo-  
ties occurrit præceptum obligans, homo  
peccat, illud transgrediendo; ergo ha-  
bet potentiam phisicam ad illud implen-  
dum.

15 Tertia pars conclusio-  
nis, scilicet, in quodam sensu esse im-  
potentiam phisicam antecedentem ad  
totius legis naturæ adimplerionem, pro-  
batur: quia homo potest aliquando ope-  
rari contra inclinationem, & impetum  
appetitus, licet cum difficultate; semper

autem, aut diu contra impetum in appetitus  
operari, & nunquam secundum eius in-  
clinationem, non potest contingere; ergo  
non solum est impotentia moralis, quæ  
in difficultate consistit, sed aliquomodo  
phisica impotentia ad observantiam to-  
tius legis, & ad nunquam deficiendum.  
Antecedens probatur ex doctrina D. Tho-  
mæ quæst. 24. de Veritate, quæ est de li-  
bero arbitrio, art. 12. ubi sic habet:  
*Ad tertium decimum dicendum, quod liberum  
arbitrium potest uti habitu, vel non uti: unde  
non oportet, quod semper agat aliquis secun-  
dum habitum; sed potest aliquando contra  
habitum agere, licet cum difficultate: non  
tamen manente habitu potest contingere, quod  
diu maneat, nihil secundum habitum agens.*  
Ex quibus sic probatur antecedens: non  
minus pugnat appetitus contra rationem,  
quam pugnat contra illam habitus vitio-  
sus inclinans in peccatum; ergo sicut est  
solum difficile operari aliquando contra  
habitum, & impossibile semper contra  
illum operari; pariter erit solum difficile  
contra repugnantem appetitum aliquan-  
do operari: impossibile tamen diu semper  
operari contra impetum appetitus: quæ  
quidem impotentia, cum contraponatur  
difficultati, non est impotentia moralis,  
quæ in difficultate consistit.

16 Secundo probatur ex alia  
doctrina D. Thomæ, quæ ab ipso traditur  
3. contra Gentes, cap. 160. ubi docet  
hominem existentem in peccato non posse  
sine gratia vitare peccatum, nec esse in sua  
potestate non apponere impedimentum  
gratiæ necessariæ ad vitandum peccatum:  
quod ibi probat: *Quia quando cumque oc-  
currit aliquid conveniens in ordinato fini,  
repugnans fini debito, eligitur à peccatore, nisi  
reducatur ad debitum ordinem, ut si em de-  
bitum omnibus præferat, quod est gratiæ effec-  
tus dum autem eligitur aliquid, quod repug-  
nat ultimo fini, impedimentum præstat gratiæ  
quæ dirigit in finem. Unde manifestum est,  
quod post peccatum, non potest homo abstinere  
ab omni peccato, ante quam per gratiam ad  
debitum ordinem reducat. Quod etiam  
probat: quia non est possibile mentem  
hominis continue in ea vigilantia esse, ut  
per rationem discant quidquid debeat  
velle, vel agere: unde sequitur, quod  
mens aliquando eligit id, ad quod est  
inclinata inclinatione manente: & ita si  
inclinata fuerit in peccatum, non stabit  
diu, quin peccet impedimentum gratiæ  
præ-*



quibus de facili homo provocatur ad peccandum, nisi retrahatur per firmam inclinationem ad ultimum finem, quam gratia facit. Ubi clarè fatetur, & probat D. Thomas impotentiam hominis existentis in peccato ad diu benè operandum, seu ad non peccandum mortalitèr.

17 Quemvis autem hæc argumenta probent hominem existentem in peccato non posse non peccare, seu non apponere impedimentum gratiæ necessariæ ad vitandum peccatum; non videntur probare impotentiam physicam, quam intendimus. Sed D. Thomas loqui de impotentia physica ad vitandum peccatum, & implendam totam legem colligitur; quia hanc impotentiam contraponit impotentia morali, quæ in difficultate consistit, ut in primo testimonio vidimus. Deindè in secundo testimonio docet, non esse in potestate hominis non apponere impedimentum gratiæ: quod falsum esset, si esset solum impotentia moralis. Deindè colligitur ex eo, quod in fine capitis ad salvandum, quod homini sic impotenti vitare peccatum imputetur transgredi præceptum, recurrit ad hoc, quod potest singula peccata vitare; quod docet his verbis: *Licet ille, qui est in peccato, non habeat hoc in propria potestate, quod omnino vitare peccatum: habet tamen potestatem nunc vitare hoc, vel illud peccatum, ut dictum est: unde quodcumque committit, voluntariè committit: & ita non immeritò ei imputatur ad culpam.* Hæc D. Thomas. Si autem impotentia ad adimplendam totam legem, & vitandum omnia peccata collectivè, esset solum moralis, non esset necessarium ad hoc, ut homini imputaretur, recurrere ad hoc, quod quoties occurrit præceptum obligans, potest illud implere, & vitare peccatum: impotentia enim solum moralis componitur cum potentia physica, quæ sufficiens est, ut imputetur peccatum; sicut impotentia moralis ad vincendam gravem tentationem non sufficit ad hoc, ut non imputetur ad peccatum illi succumbere; scilicet, quia impotentia moralis, quæ in difficultate consistit, componitur cum potentia physica ad resistendum.

18 Quod explicari potest doctrina, quam supra adduximus agentes de impotentia intellectus ad omnes veritates naturales cognoscendas: licet enim tota collectio veritatum naturalium naturalis

sit, atque aded earum cognitio in virtute intellectus quodam modo physicè contingatur, & consequenter in hoc sensu dicendum sit intellectum habere potentiam physicam ad illarum cognitionem: nihilominus in alio sensu homo est impotens ad totius collectionis cognitionem; quia scilicet, tot sunt impedimenta ad veritatum cognitionem, quod homo non potest illa superare etiam physicè, licet possit quamlibet veritatem determinatè acquirere: sic ergo in præsentī discurrendum est; scilicet, tot esse impedimenta ad adimplendam legem ex parte appetitus repugnantis, ex parte occasionum, & passionum, ex parte aversionis à Deo, & conversionis ad creaturam; quod licet homo in qualibet occasione determinata possit vincere, & non peccare; semper tamen vincere, & omnia peccata collectivè vitare impossibile sit etiam physicè.

19 In quo statuimus differentiam inter impotentiam ad victoriam gravis tentationis, & impotentiam ad adimplendam totam legem; nimirum, quia impotentia ad victoriam gravis tentationis solum est moralis; & quamvis sit antecedens componitur cum victoria physica ad victoriam: at impotentia ad totius legis observantiam est physica; imputatur tamen peccatum, quia quoties occurrit præceptum adimplendum, illud potest implere, saltem physicè, ratione cuius potentia est voluntarium, & liberum non adimplere; quare meritò homini imputatur ad culpam: quapropter licet Deus possit de potentia absoluta homini existenti in peccato mortali auxilia efficacia conferre ad adimplendam totam legem, eo quod sicut homo, quoties occurrit præceptum, potest illud implere, ut ex D. Thoma vidimus, potiori titulo potens est Deus talem potentiam reducere ad actum: non tamen potest de potentia ordinaria, & absque miraculo, non permittere aliquod peccatum; sicut non potest facere sine miraculo, quod ignis applicatus passo non comburatur: Et utriusque eadem est ratio; scilicet, quia homo ex conditione naturæ, rebellionē appetitus, & aversione à Deo necessitatus est ad aliquandò vagè peccandum, nisi gratia divina eius infirmitas adiuvetur; sicut ignis est determinatus ad comburendum.

20 Sed dices: homo solum potest

test phisicè singula præcepta adimplere; non tamen collectivè; ergo quamvis Deus possit dare auxilia efficacia ad singula præcepta adimplenda; non tamen ad omnia collectivè; vel saltem ex potentia hominis phisica ad singula non infertur potentia in Deo ad faciendum, quod homo medijs auxilijs efficacibus omnia collectivè adimpleat. Probatur consequentia: quia Deus solum potest facere, quod homo faciat, quod potest phisicè facere; ergo si homo solum potest phisicè adimplere singula præcepta, & non omnia collectivè, in Deo solum erit potentia ad faciendum medijs auxilijs efficacibus, quod adimpleat singula; non tamen omnia collectivè; vel saltem ex potentia phisica hominis ad singula, solum infertur potentia in Deo ad faciendum, quod homo omnia præcepta divisivè adimpleat; non tamen omnia collectivè.

21 Secundo, & explicatur: Deum per miraculum, & de potentia absoluta, facere medijs auxilijs efficacibus hominem adimplere omnia præcepta collectivè, supponit essentialitèr potentiam phisicam in homine ad omnia collectivè; ergo negare debemus Deum posse de potentia absoluta facere, quod homo medijs auxilijs efficacibus adimpleat omnia præcepta collectivè: vel admittere debemus in homine potentiam phisicam ad omnia collectivè adimplenda. Antecedens probatur: hominem adimplere omnia præcepta collectivè dependet essentialitèr à potentia phisica hominis; vtpotè est effectus hominis necessariò procedens ab eius phisica potentia; ergo præsupponit essentialitèr potentiam phisicam in homine ad talem effectum; & consequenter adimpletio omnium præceptorum collectivè, quocumque modo ponatur, sive naturalitèr, & de ordinaria, sive de potentia absoluta, & per miraculum, supponit essentialitèr in homine potentiam phisicam ad illam: vel ergo debemus concedere in homine potentiam phisicam; vel negare Deum posse vlllo modo facere, quod hæc adimpletio totius legis ab homine fiat medijs auxilijs efficacibus, nisi prius conferat gratiam dantem potentiam phisicam ad illam.

22 Respondetur distinguendo antecedens: non potest homo adimplere totam legem collectivè ex defectu continentia phisicæ adimplerionis collectivæ

sumptæ, nego antecedens: ex defectu virium ad superanda impedimenta, concedo antecedens, & neganda est consequentia. Ad cuius probationem, distinguendum est antecedens: Deus solum potest facere, quod faciat homo, quod potest phisicè facere homo per potentiam constitutam per continentiam effectus, concedo antecedens: non enim potest Deus facere, quod effectus procedat à causa, in qua non continetur: solum potest facere Deus, quod homo faciat, quod potest phisicè facere ex vi potentia constitutæ per continentiam effectus, & simul per vires ad superanda impedimenta, quæ obstatèr productioni effectus, nego antecedens, & distinguendum est consequens eodem modo; si homo esset impotens ad adimplerionem omnium præceptorum collectivè ex defectu continentia, concedo consequentiam: si sit impotens, non ex defectu continentia effectus; sed ex defectu virium ad superanda impedimenta, nego consequentiam.

23 Ad secundum sic distinguendum est: adimplere omnia collectivè supponit potentiam phisicam, hoc est, continentiam phisicam effectus, concedo maiorem: potentiam phisicam, & vires ad superanda impedimenta, nego maiorem, & distinguenda est minor; negamus potentiam phisicam constitutam per continentiam effectus, nego minorem: constitutam per vires ad superanda impedimenta collectivè, concedo minorem, & neganda est consequentia. Ad probationem maioris, distinguendum est antecedens: supponit essentialitèr potentiam phisicam constitutam per continentiam effectus, nimirum adimplerionis, concedo antecedens: constitutam per vires ad superanda impedimenta, nego antecedens, & distinguendum est consequens eodem modo; & concedendum, Deum non posse facere, quod effectus procedat à causa, in qua non continetur, nisi tribuendo causæ continentiam intrinsecam; quia hoc ex terminis, est implicatorium: cæterum potest facere, quod effectus procedat à causa, in qua phisicè continetur, etiam si talis causa non habeat vires ad superanda impedimenta, quæ obstatèr productioni effectus.

Itaque asserimus hominem ex proprijs viribus continere phisicè in actu pri-



fitio adimpletionem totius legis naturalis: negamus tamen habere vires ad superanda impedimenta, quæ obstant adimpletionem. In primo sensu asserimus habere potentiam physicam adimpletionem: negamus tamen in secundo sensu potentiam physicam, nimirum potentiam constitutam, non solum per continentiam effectus, sed etiam per vires ad superanda impedimenta. Vt autem Deus possit facere medijs suis auxilijs efficacibus, quod homo adimpleat totam legem collectivè, sufficit in homine continentia physica adimpletionis; etiam si non adsint vires ad superanda impedimenta collectivè sumpta: vt autem libere adimpleat, sufficit, vt ex D. Thoma vidimus, quod quoties occurrit in singulari præceptum adimplendum, habeat potentiam physicam, & vires ad superanda impedimenta obstantia adimpletionis talis præcepti: & quia homo continet physice per liberum arbitrium adimpletionem legis naturalis, & quoties occurrit præceptum, potest illud implere, & non peccare, & vires sufficientes in acta primo ad vincenda impedimenta; ideo Deus potest facere, quod adimpleat totam legem, quamvis homo non habeat vires ad superanda omnia impedimenta collectivè.

24 Exemplum habemus iam adductum in cognitione omnium veritatum naturalium collectivè, ad quas sic collectivè cognoscendas est impotens homo, quia non potest superare omnia impedimenta obstantia tali cognitioni: quia tamen cognitio omnium veritatum collectivè continetur physice in intellectu; potest Deus, cuius omnipotentia nullum obstat impedimentum facere de potentia absoluta, quod cognoscat omnia collectivè. Sit aliud exemplum in causis naturalibus: ignis, v.g. continens calorem vt sex, vel vt octo, impotens ad illum producendum in præsentia fortioris agentis impediens, vel passi habentis maiorem vim ad resistendum, quam habeat ignis ad agendum; absolute est impotens ad producendum calorem illum ex defectu virium ad vincenda impedimenta: quia tamen est potens per continentiam physicam effectus producendi, potest Deus facere, vt non obstante resistentia, & impedimentis, suum effectum producat; quem tamen ignis, nisi per miraculum producere non potest. Ad est etiam aliud exemplum in

eodem igne continente calorem, & sine virtute ad superandum impedimentum distantie ad passum, qui est potens physice per continentiam caloris ipsum producere: est tamen in alio sensu physice impotens; quia non habet virtutem ad superandum impedimentum distantie, quod Deus sua omnipotentia superare potest faciens, quod producat calorem, quem continet, non obstante distantia passi.

25 Dices secundo: dilectio naturalis Dei authoris naturæ super omnia cadit sub lege naturæ, vt supra diximus, & per se videtur manifestum: sed Deus non potest facere medijs auxilijs efficacibus hominem existentem in peccato mortali diligere Deum authorem naturæ super omnia; ergo non potest facere, quod adimpleat totam legem naturæ. Minor probatur: quia dilectio Dei authoris naturæ super omnia pugnat essentialiter cum peccato mortali habituali; ergo Deus non potest facere, quod homo existens in peccato mortali diligat Deum authorem naturæ super omnia. Antecedens probatur: quia esse conversum ad Deum, & ab illo aversum omnino implicatoriū est, sicut & esse cōversum ad Deū, & conversum ad creaturam: sed per dilectionem homo convertitur ad Deum, & per peccatum est aversum ab illo, & cōversus ad creaturam; ergo essentialiter pugnat dilectio Dei naturalis cum peccato habituali.

26 Respondetur dilectionem Dei mere naturalem non habere oppositionem cum peccato habituali: non immediatam; quia nec dilectio supernaturalis habet oppositionem immediatam cum peccato habituali: non mediatam; quia dilectio naturalis non potest disporre physice ad iustificationem, nec physice exigere, aut moraliter per modum dispositionis, etiam remore gratiam habitualemente formaliter expellentem peccatum: quod tamen convenit dilectioni supernaturali. Nec opponuntur esse conversum actualiter ad Deum authorem naturæ, & esse aversum habitualiter ab illo: sicut nec esse conversum habitualiter ad creaturam, & actualiter ad Deum tanquam ad finem ultimum, præcipue conversione mere naturali, qualis esset conversio per dilectionem naturalem.

27 Quod si cum Sapientissimis Magistris fateamur oppositionem essentialem dilec-

dilectionis Dei cum peccato habituali, doctrina nostra intelligenda est de adimplerione legis naturæ non includentē dilectionem Dei naturalem. Vel dicendum, quod si Deus vellet hominem adimplere totam legem naturæ, teneretur, saltem pro posteriori naturæ, infundere gratiam habitualement, in eodem instanti expellentem peccatum.

\*\*\*\*\*  
 \* (†) (†) (†) (†) \*  
 \* (†) (†) (†) (†) \*  
 \*\*\*\*\*

## §. IV.

*Statuitur tertia conclusio.*

28

**A**D adimplendam totam legem indiget homo lapsus gratia habituali antecedenti adimplerionem. Probatur ex Concilio Milevitano, Canone 3. illis verbis: *Placuit, ut quicumque dixerit gratiam Dei, in qua iustificamur per Iesum Christum, ad solam remissionem peccatorum valere, que iam commissa sunt; non etiam ad adiutorium Dei, ut non committatur anathema sit.* Vbi de gratia habituali, qua iustificamur, docetur valere, sicut ad remissionem peccatorum ad alia ulterius non committenda: sicut ergo sine gratia habituali non datur remissio peccatorum, pariter nec observantia legis, qua valemus observare præcepta.

Et ex Tridentino sessione 6. cap. 11. vbi sic dicitur: *Cuius mandata gravia non sunt, cuius iugum suave est, & onus leve, qui enim sunt filij Dei, Christum diligunt: qui autem diligunt eum, ut ipsemet testatur, servant sermones eius.* Vbi assignatur dilectio Dei necessario prævia ad observantiam mandatorum, iuxta testimonia Ioannis 14. & in Epistola 1. cap. 2. 3. & 5. in quibus tanquam signum dilectionis Dei proponitur observantia mandatorum, iuxta illationem Gregorij: *Probatio ergo dilectionis exhibitio est operis:* at dilectio supernaturalis, de qua ibi est sermo, supponit gratiam habitualement, vel cum illa connectitur; ergo observantia legis supponens dilectionem etiam supponit gratiam habitualement.

29

Deinde probatur ex Augustino tract. 82. in Ioannem, ad illa ver-

ba Ioannis cap. 15. *Si præcepta mea servaveritis manebitis in dilectione mea:* Vbi sic inquit: *Dilectio facit præcepta servare, an præcepta servata faciunt dilectionem?* Cui interrogationi sic respondet: *Sed quis ambigat, quod dilectio præcedit?* Unde enim præcepta servet, non habet, qui non diligit. Quod ergo ait, *si præcepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea,* ostendit, non vnde dilectio generetur; sed vnde monstratur, tanquam diceret, nolite vos putare, manere in dilectione mea, si non servatis præcepta mea: si enim servaveritis, manebitis; hoc est, hinc apparebit, quod in dilectione mea manebitis, si præcepta mea servaveritis. Vbi Augustinus dilectionem, qua quis diligit Deum proculdubio supernaturalem, & per quam fides operatur, ut paulo antea dixerat, docet præcedere observantiam legis; ex qua dilectione habet homo vnde possit servare mandata: sicut ergo dilectio iuxta Augustinum præcedit observantiam legis, pariter gratia habitualis, cum qua connectitur.

30

Sed de ipsa gratia habituali hoc ipsum ibi expresse docet Augustinus: post quam enim testimonium Ioannis relatum explicat modo dicto de dilectione, qua homo diligit Deum immediate, ut conformius textui, docet intelligendum esse de dilectione, qua Deus diligit iustum; iuxta quam explicationem sic habet: *Quid est ergo, manete in dilectione mea, nisi manete in gratia mea? Et quid est, si præcepta mea servaveritis manebitis in dilectione mea; nisi ex hoc scietis, quod in dilectione mea, qua vos diligo, manebitis, si præcepta mea servaveritis?* Non ergo, ut nos diligit, prius eius præcepta servamus; sed nisi nos diligit, præcepta eius servare non possumus. Hæc Augustinus.

Idem docet de spiritu, & litera, cap. 9. & cap. 26. vbi ad illa verba Romanor. 2. *Non enim auditores legis iusti sunt apud Deum; sed factores legis iustificabuntur.* Sic docet: *Sed sic intelligendam est factores legis iustificabuntur, ut sciamus, aliter eos non esse factores legis, nisi iustificetur:* & paulo infra sic habet: *Ita dictum est, iustificabuntur, ac si dicat, iusti habebuntur, iusti deputabuntur: sicut dictum est de quodam: illo autem volens se iustificare, id est, ut iustus haberetur, & deputaretur: vnde aliter dicimus, Deus sanctificat sanctos suos; aliter autem sanctificetur nomen tuum: nam illud*



*ideo, quia ipse illos facit esse sanctos, qui non erant sancti: hoc autem ideo, ut quod semper apud se sanctum est, sanctum etiam ab hominibus habeatur; id est sancte timeatur. Ubi expresse docet ad observantiam legis prærequiri gratiam iustificationis, ipsamque observantiam à posteriori iustificationem, quam ut causam præsupponit, ostendere. Idem docet D. Thomas in præsentis articulo 4. & 8. & 3. contra Gentes, cap. 160. quæst. 24. de Veritate citata, art. 12.*

31 Deinde probatur ratione desumpta ex D. Thoma locis citatis, homo per peccatum est averfus à Deo, & conversus ad creaturam tanquam ad ultimum finem; ergo impotens est, nisi ista auferantur per gratiam; impotens, inquam, est ad diu vitandum peccatum, seu observanda præcepta naturalia. Antecedens est certum: & consequentia probatur; nam observantia præceptorum, & operari conformiter ad rationem est medium per se ordinatum ad Deum ultimum finem: sed impossibile est, quod homo diu operetur media ordinata ad finem: si sit averfus à tali fine; ergo impossibile est, quod homo averfus à Deo, diu vitet peccatum, & observet præcepta naturalia, quorum observatio est medium ex se ordinatum ad Deum, tanquam ad finem, & quod semper operetur conformiter ad rationem. Similiter: homo inclinatur ad operandum iuxta præconceptum finem; ergo conversus ad creaturam per peccatum, inclinatus est ad operandum iuxta illum; ergo licet aliquando possit operari, & non iuxta illum finem, & consequenter possit aliquando vitare peccatum, & observare præceptum: impossibile tamen est quod diu operetur, & nunquam iuxta talem finem; sed potius conformiter ad finem oppositum; & consequenter impossibile est diu vitare peccatum, & observare præcepta.

32 Confirmatur, & explicatur ut homo possit vitare omnia peccata mortalia, necessarium est, quod firmiter ad hæreat Deo ultimo fini, ita ut pro nullo bono creato consequendo, vel malo vitando, à Deo separari velit: sed qui est in peccato mortali, non sic firmiter adhæret Deo ultimo fini, sed potius ab illo est averfus, & separatus, & conversus ad creaturam, cui adhæret tamquam ultimo fini; ergo non potest diu omnia peccata mortalia

*Mag. Bolivar, t. 2.*

vitare, nisi prius per gratiam iustificationis auferatur averfus à Deo, & conversio ad creaturam. Maior probatur: nam si homo non sic firmiter adhæreat Deo, ut pro nullo bono consequendo, vel malo vitando, ab illo separari velit, occurrunt multa, propter quæ consequenda, vel vitanda homo recedit à Deo, contemnendo præcepta ipsius; nam non magni æstimat illum non offendere, nec multum timet ab illo separari, à quo est habitua-liter averfus; atque adeo cum plura occurrant delectabilia, quæ consequi non possunt sine peccato mortali, ab illis facile allicitur, & propter illa consequenda facile separatur; sicut propter vitanda mala, quæ valde timet, facile à Deo recedit, cui non firmiter adhæret. Præcipue; quia in repentinis homo operatur secundum præconceptum finem, & secundum habitum vitiosum: ut autem operetur præter ordinem finis, requiritur præmeditatio rationis, qua cognoscat, & ponderet deformitatem peccati, & convenientiam in operando conformiter ad rationem: sed homo non potest esse semper in tali præmeditatione; ergo impossibile est, quod diu permaneat, quin operetur secundum convenientiam voluntatis de ordinata à Deo, nisi per gratiam de ordinatio ex peccato relicta auferatur.

Secundo probatur maior: sicut rationi subdi debet appetitus, ita ratio debet subdi Deo, & in ipso constituere finem suæ voluntatis: & sicut per finem debent regulari omnes actus humani, sic per rationem omnes actus appetitus; ergo sicut non existente appetitu totaliter rationi subiecto non potest esse, quin contingant in ordinari motus in appetitu, ita non existente ratione subiecta Deo non potest esse, quod non contingat, & sint in ratione plures motus, & actus inordinati.

33 Sed dices: ad peccatum mortale requiritur deliberatio; ergo ex eo, quod in repentinis homo existens in peccato mortali operetur iuxta præconceptum finem, non sequitur peccare mortaliter: in repentinis enim operatur homo sine deliberatione. Secundo: quia in appetitu non subiecto rationi insurgunt motus indeliberati, & sine sufficienti libertate ad peccatum; ergo ex paritate illa appetitus ad rationem solum inferatur, quod in voluntate non subdita Deo

*Aa*

*insur-*

insurgunt huiusmodi motus, & actus indeliberati sine sufficienti libertate ad peccatum mortale. Tertio: homo qui solum commisit vnum peccatum mortale, non habet habitum vitiosum; cum per vnum actum non generetur habitus; ergo argumentum factum desumptum ex habitu vitioso non probat, quod homo iste existens in peccato mortali non possit vitare peccatum, seu quod sit impossibile, quod per multum tempus non operetur secundum habitum vitiosum, quo caret.

34 Ad primum respondetur, quod particula illa, *in repentinis*, non denotat carentiam deliberationis requisitæ ad peccatum mortale; sed solum denotat carentiam præmeditationis, qua homo ponderet deformitatem peccati, & maximam convenientiam, quæ in vitando peccatum reperitur; quam præmeditationem non statim habet homo existens in peccato mortali: & quamvis possit illam aliquando habere; non tamen semper, & in omnibus occasionibus.

Ad secundum dicimus paritatem non tenere in omnibus; sed quantum ad hoc, quod sicut in appetitu non subiecto rationi insurgunt plures motus contra rationem, qui ex natura propria præveniunt rationem, & sine ordine rationis eliciuntur; pariter in ratione non subiecta contingere necesse est plures motus rationis, etiam deliberati iuxta naturam ipsius rationis, in qua residet libertas, qui motus non subdantur Deo, seu qui ad Deum tanquam ad ultimum finem, non deferantur.

Ad tertium dicendum, quod in peccatore duplex est in ordinatio habitualis ad peccatum: alia quasi phisica per habitum vitiosum ex actibus generatum, qui si existat in peccatore, fortius militabit argumentum factum: quia tamen potest deficere in peccatore, ut in casu posito; recurrendum est ad aliam inclinationem habitualement moralem ad creaturam, quæ in omni peccatore existit, etiam si non multiplicaverit actus peccati/manet, inquam, moraliter habitualiter conversus ad creaturam, quam in ordinate amavit; & hæc est, & manet in peccatore, etiam si solum commiserit vnum peccatum mortale, & careat habitu vitioso: & hæc sufficit, ut argumentum factum teneat, & verum sit, quod homo in repentinis operatur secundum præconcepsum finem, &

habitum vitiosum; hoc est, secundum habitualement moralem inclinationem ex actu præterito relictam.

35 Sed dices: potest homo existens in peccato mortali, non solum carere habitu vitioso; sed etiam hac morali habituali inclinatione; ergo argumentum nostrum non probat de omni peccatore, etiam si propositio assumpta intelligatur de inclinatione morali habituali. Antecedens probatur: qui commisit peccatum furti; v. g. potest retractare furtum commissum, & firmiter proponere illud iterum non committere propter specialem deformitatem illius peccati: at in isto homine non remanet inclinatio moralis ad furtum, & adhuc remanet in peccato; cum actus iste, quo retractavit furtum, non sit sufficiens ex se ad hoc, ut resurgat à statu peccati ad statum gratiæ.

Respondetur admittendo in homine isto non remanere inclinationem moralem ad furtum determinate: manere tamen inclinationem moralem ad creaturam, & manere conversionem habitualement moralem, non ad furtum sed ad creaturam, hoc est ad se ipsum, ad quem tanquam ad finem ordinat peccata: nam etiam si retractaverit furtum secundum rationem specialem peccati talis; non tamen rationem communem peccati, ratione cuius peccator constituit se ultimum finem, qui ex in ordinato amore sui omnia peccata committit; atque adeo remanet conversio habitualis moralis ad se, tanquam ad ultimum finem, & pronitas, seu inclinatio ad operandum secundum illum finem, & sine ordine ad rationem, quoties occurrit bonum non aliter consequibile nisi per peccatum; vel malum non aliter vitandum, nisi deferendo Deum.

\*\*\*



## §. V.

Solvuntur argumenta.

36.

**A**rguitur ex D. Thomam in 2. dist. 28. q. 1. art. 2. ubi refertur sententiam nostram, quam docuit ipse D. Thomas locis supra citatis, illam rejicit his verbis: *Alij vero naturam liberij arbitrij servare volentes, dicunt quidem, quod homo secundum naturalem suam virtutem hoc modo conditus est, ut peccatum vitare possit; sed per peccatum virtus illa adeo immutata est, ut homo in peccato existens, vitare peccatum non possit; sed in aliud precipitur peccatum, nisi per gratiam liberetur: ne autem necessarium ponere videantur, dicunt, quod homo in peccato mortali existens, potest quidem hoc, vel illud peccatum vitare; non tamen omnia; sicut etiam de venialibus dicitur: dicunt etiam, quod potest homo in peccato mortali existens, ad tempus vitare, ne in peccatum cadat; sed non diu.* Quibus verbis nostram sententiam expressit: de illa tamen sic fert iudiciū: *Ista autē positio multipliciter apparet falsa: quod pluribus rationibus ibi probat. Et similiter articulo 3. sequenti, inquirens, utrum homo possit legis praecepta implere sine gratia? sic respondet: Dicendum est ergo, quod praecepta legis quantum ad id, quod sub precepto cadit, potest aliquis implere per liberum arbitrium sine gratia gratis data, vel gratum faciente.*

37.

Respondet Caietanus in praesenti D. Thomam mutasse sententiam: quod tamen alij Thomistae renuunt concedere quia D. Thomas, nec in articulo 4. huius quaestionis, nec in 8. ubi nostram sententiam docuit, meminit se oppositum sensisse in sententariis: Si autem aliquando D. Thomas sententiam mutat, vel limitat in partibus, in quibus ultimum, & perfectum iudicium expressit, semper memoriam facit sententiae, quam alibi docuit. Sed respondet Caietanus, satis hoc expressisse D. Thomam in praesenti solvendo argumenta, quae in senten-

tariis pro sententia opposita, quam ibi defendit, proposuerat.

38.

Sed non quiescunt docti Thomistae asserentes D. Thomam tenuisse sententiam oppositam in sententia, in quo à nobis impugnatur; nec unquam impugnasse sententiam, quam in praesenti docuissentque, quod sententia, quam in sententariis impugnatur, negabat, vel potentiam physicam constitutam per continentiam adimpletionis totius legis, vel ita constituebat hominem impotentem ad vitandum peccatum, ut esset necessarium, quod aliquando peccaret sine perfecta deliberatione sufficienti ad vitandum peccatum, vel ad illud committendum. Quod videtur constare ex disparitate, quam affert inter potentiam ad vitanda mortalia, & potentiam ad vitanda venialia: peccata enim venialia sine perfecta deliberatione committuntur: secus autem mortalia: solum ergo impugnatur ibi D. Thomas sententiam asserentem, hominem esse impotentem per liberum arbitrium ad vitanda mortalia sicut ad vitanda venialia: sic enim est impotens, ut necessarium sit, quod aliqua committatur sine perfecta deliberatione: hanc autem impotentiam non habet respectu mortaliū; nunquam enim committit peccatum mortale, quod vitare non possit ex vi plenae deliberationis, quae necessaria est ad illud committendum.

Quod etiam colligitur ex his, quae ibi docet in solutione ad 2. Dicendum, quod libertas arbitrij immutata est per peccatum; sed non ablata: quod autem dicitur, ut liberum arbitrium omnino non possit, quod prius poterat: ablationem facultatis designat, & non solum diminutionem: sed hoc ad diminutionem pertinet, ut quod prius facile poterat, postmodum non sine difficultate, & pugna possit: ubi D. Thomas docet, quod quia liberum arbitrium per peccatum non est ablatum, etiam post peccatum potest peccatum vitare: quod recte salvatur per hoc, quod habeat potentiam, & libertatem, quoties occurrat, ad illud vitandum, quam potentiam habere existentem in peccato intendit ibi D. Thomas, & non negat in praesenti quaestione: cum quo componitur esse impotentem ad diu peccandum, non ex defectu continentiae, nec ex eo

quod non adsit sufficiens libertas, & deliberatio in actu primo ad illud vitandum, quoties occurrit; sed quia ex rebellionem appetitus, & infirmitate patris superioris per aversionem à Deo, quoties occurrit preceptum observandum, aliqua est difficultas, & pugna ad illud observandum, & ad non operandum secundum appetitum, aut secundum præ conceptum finem, quæ difficultas est ad vitandum quodlibet peccatum; comparative tamen ad collectionem transit in impossibilitatem, quam in præfenti docet D. Thomas, & ibi non negavit.

39 Secundo responderi potest, & explicari præcedens solutio asserendo D. Thomam in testimonijis adductis solum docere hominem per liberum arbitrium posse diu vitare peccatum, & observare totam legem sine gratia dante potentiam phisicam antecedentem; eo modo, quod nos supra docuimus, posse hominem per liberum arbitrium vincere gravem tentationem sine gratia auxiliante dante potentiam phisicam antecedentem: non tamen negavit Angelicus Magister impotentiam moralem, nec necessitatem gratiæ habitualis: sicut enim nos non negamus necessitatem gratiæ auxiliantis ad victoriam gravis tentationis, eo quod talis gratia non sit necessaria ad posse phisicum, scilicet, quia necessaria est ad victoriam, & ad posse expeditum, & morale: similiter ex eo, quod D. Thomas in testimonijis adductis doceat posse hominem per liberum arbitrium sine gratia habituali diu vitare peccatum, & observare legem naturæ, non inferitur negasse necessitatem gratiæ habitualis, aut impotentiam moralem, quæ confurgit ex difficultatibus, quæ reperiuntur in observantia cuiuslibet determinati præcepti: quæ difficultas etiam indeterminato præcepto aliquando dicitur, & est impotentia moralis, nimirum, quando ad est gravis tentatio; ac proinde hæc difficultas comparative ad totam legem potiori titulo dicenda est impotentia moralis.

40 Hæc intelligentia D. Thomæ colligitur ex eodem, qui non ignoravit sententias, & doctrinas Patrum, præcipue Augustini, à nobis adductas, quæ communiter circumferuntur: in quibus docent necessitatem gratiæ habitualis tam ad non peccandum, quam ad observanda præcepta: nec potuit ignorare nul-

lum hominem sine gratia habituali diu perseverasse sine peccato, aut implevisse totam legem; est enim certissimè, nullum ex infidelibus, etiam ex Philosophis deditis doctrinæ morali, & contemplationi diu perseverasse sine peccato mortali, aut observasse totam legem: est etiam omnino certum, nullum fidelem existentem in peccato mortali hæc complevisse, ut experientia ipsa testatur; non ergo negavit necessitatem gratiæ absolute; sed solum necessitatem gratiæ dantis potentiam phisicam: quod verum est; nam gratia habitualis solum dat expeditionem, non continentiam: nec enim est necessaria: ut influat phisicè in observantiam legis naturæ ex natura rei; sed ut expediat, & auferat impedimenta. Quod autem non negaverit D. Thomas impotentiam saltem moralem etiam constat; quia non negat, sed adstruit diminutionem liberi arbitrij ex peccato contractam, ratione cuius agnoscit difficultatem in adimplentione præcepti determinati, & singularis; quæ comparative ad collectionem est saltem impotentia moralis: non ergo negavit D. Thomas necessitatem gratiæ habitualis ad observantiam legis naturæ; sed solum constituit in homine existenti in peccato mortali, & non habenti gratiam habitualement, potentiam phisicam ad adimplendam legem simpliciter eandem, atque illam quam habet ante peccatum, quamvis diminutam, & valde difficilem; ratione cuius dici potest impotentia moralis, quæ oritur ex aversione à Deo, conversione ad creaturam, & rebellionem appetitus: quorum neutrum negatur à D. Thoma in existente in peccato.

41 In præfenti autem questione docet non posse hominem existentem in peccato diu vivere sine peccato, nec observare totam legem naturæ sine gratia habituali: quod verum est, etiam si homo sine gratia habituali habeat potentiam phisicam ad non peccandum, & ad observandam legem: Est, inquam, verum; quia sine gratia habituali est impotens moraliter; & quia nunquam continget, quod conjungat observantiam legis cum carentia gratiæ habitualis: & sicut verum est posse hominem phisice vincere tentationem gravem sine gratia auxiliante in quodam sensu, nimirum sine gratia dante posse phisicum, & antecedens: & verum etiam est, non posse sine gratia, quia



quia sine illa est impotens moraliter, & nullo modo potest coniungere victoriam cum carentia gratiae: pariter verum est, quod docuit in Sententarijs, nimirum, posse hominem per liberum arbitrium diu vitare peccatum sine gratia habituali; quia verum est in quodam sensu, scilicet, sine gratia dante posse physicum, & antecedens; & verum etiam est, quod in presenti docet, scilicet, non posse sine gratia habituali in alio sensu, scilicet, quia est impotens moraliter, & non potest coniungere observantiam legis cum carentia gratiae habitualis: quae inter se non opponuntur.

42 Sic supra conciliavimus varia testimonia Patrum, alia asserentia non posse hominem per liberum arbitrium sine gratia, nisi peccatum; & alia asserentia posse hominem sine gratia elicere aliquod bonum opus: quorum utrumque verum est in diverso sensu: Primum; quia non potest facere bonum opus sine gratia dante bonum opus superaddita ad posse: Secundum autem etiam verum est, quia potest facere aliquod bonum opus sine gratia dante posse, & sine gratia speciali dante operationem; quamvis non possit sine gratia collata ex generali providentia.

43 Sed adhuc restat difficultas: nam in presenti questione negat D. Thomas potentiam physicam, ut diximus; quam tamen concedit in sententijs, ut negare non possumus. Respondetur, quod hic non negat potentiam physicam constitutam per continentiam effectus, sed constitutam per defectum virium ad superanda impedimenta, ut diximus: Quod autem haec impotentia dicatur physica, vel moralis, videtur pertinere ad questionem de nomine; est enim maior impotentia, quam ad vincendam gravem tentationem, & quasi coalescens ex pluribus impotentijs, quarum quaelibet dicitur impotentia moralis, & quarum quaelibet in sola difficultate consistit: impotentia autem coalescens ex his omnibus impotentijs, licet forte non excedat terminos difficultatis moralis; est tamen tan ingens difficultas, quod sine miraculo, ut diximus, nunquam vincetur sine gratia habituali: ad id autem, quod sine miraculo poni non potest, non immerito dicitur homo im-

potens physice in quodam sensu; licet in alio possit dici physice potens.

44 Quod si haec non placuerint, & teneamus, quod D. Thomas negavit in presenti potentiam, quam in Sententarijs affirmavit, dicendum est eum Caetano retractasse in presenti sententiam illam quantum ad hoc; non, quam tamen concedendum negasse necessitatem gratiae habitualis ad adimplendam legem, & dicendum requiri ad vitandum peccatum.

45 Sed dices: ex dictis sequitur magis necessariam esse gratiam specialem auxiliantem ad vincendam gravem tentationem, quam sit necessaria gratia habitualis ad diu non peccandum, & observandam totam legem: sed hoc est falsum; ergo illud ex quo sequitur. Maior probatur: nam iuxta dicta, homo non potest coniungere victoriam gravis tentationis, etiam de potentia absoluta, cum carentia gratiae specialis auxiliantis: & tamen potest, iuxta dicta, de potentia absoluta coniungere observantiam totius legis cum carentia gratiae habitualis; ergo magis necessaria est gratia specialis auxilians ad victoriam gravis tentationis, quam sit necessaria gratia habitualis ad observantiam totius legis. Minor autem principalis probatur: quia PP. eodem modo loquuntur de necessitate gratiae auxiliantis ad victoriam gravis tentationis, atque de necessitate gratiae habitualis ad diu non peccandum, & observandam totam legem.

46 Respondetur concedendo sequelam, loquendo ex natura rei propter rationem factam: potuit enim Deus conferre auxilia efficacia ad observantiam totius legis homini existenti in peccato mortali; sicut potest illa conferre in statu naturae purae non habenti gratiam habitualement: non autem potest facere, quod homo graviter tentatus sine physica praedeterminazione vincat gravem tentationem; nec potest facere, quod homini graviter tentato non sit specialis gratia physica praedeterminatio, ut supra vidimus: absolute tamen iuxta hanc providentiam aequae necessaria est; Deus enim decrevit in peccati remedium Incarnationem Filij, ut scilicet homines redempti gloriam consequerentur: ad quod prius voluit, ut a peccato manderentur, Deum diligenter, & ex amore ad ipsum precepta eius, tam naturalia, quam supernaturalia

custodirent, & hac ratione consequerentur gloriam ut coronam, & premium meritorum: existentes autem in peccato mortali praecepta etiam naturalia observare non poterant per longum tempus sine eius speciali gratia, quae ipsis ex natura rei non debebatur: & adhuc illa posita sine gratia, & dilectione Dei, observatio legis esset pondus gravissimum, quod diligentibus, & amicis Dei iugum est suave, & leve.

Hanc ergo gratiam auxiliantem, qua observatur tota lex, voluit Deus aliquibus conferre, prius illos mundando à peccatis, charitatem tribuendo, ut exinde observantia praeceptorum esset iugum suave, & leve, & eius gratia facile ab hominibus sustineretur, & legis observantia esset meritoria gloria.

Minor autem, vel concedenda est, vel omittenda, nimirum PP. eodem modo loqui de necessitate gratiae habitualis ad observantiam totius legis, ac de necessitate gratiae auxiliantis ad victoriam gravis tentationis. Ex quo solum infertur esse aequalem necessitatem utriusque gratiae ex vi huius providentiae, iuxta quam PP. loquebantur: non tamen esse aequalem necessitatem ex natura rei; ex vi enim huius providentiae, ut diximus, voluit Deus hominum impotentiam ad observanda eius praecepta radicitus auferre conferendo gratiam habitualementem, & charitatem, qua auferetur aversio à Deo, & conversio ad creaturam, infundendo dilectionem Dei simpliciter talem, quae est dilectio supernaturalis, vi cuius non solum possit homo suavitè observare praecepta, sed mereri de condigno gloriam, propter quam conferendam incarnatus est.

47 Dices iterum: non posse hominem existentem in peccato mortali, etiam de potentia absoluta observare totam legem naturae, seu cum carentia gratiae habitualis componere observantiam legis naturae; ergo male adstruimus indifferentiam inter necessitatem gratiae habitualis ad observantiam totius legis naturae, & necessitatem gratiae auxiliantis ad vincendum gravem tentationem. Antecedens probatur: quia implicat coniungere dilectionem naturalem Dei super omnia cum peccato mortali: sed hæc dilectio cadit sub praecepto legis naturae; ergo verum est antecedens. Maior pro-

batur; quia sunt essentialiter impossibilia.

48 Doctissimi Thomistae respondent dilectionem istam non posse componi cum peccato habituali de potentia absoluta; & alias docent talem dilectionem non habere vim ad expellendum peccatum mortale: quapropter docent hoc praeceptum dilectionis naturalis non posse impleri ab homine existente in peccato mortali; sed necessarium est, quod prius Deus conferat gratiam habitualementem, qua expellatur peccatum: & propterea doctrinam nostram limitant, asserentes existentem in peccato mortali posse adimplere totam legem; sed non praeceptum dilectionis. Sed venia tantorum Magistrorum, nobis non videtur verum dilectionem istam, præcipue naturalem esse impossibilem cum peccato mortali habituali: nec verum est, quod si impossibile est cum illo, non possit illud expellere.

49 Alij Thomistae docent dilectionem Dei authoris naturae super omnia, supposita elevatione, non posse non esse supernaturalem; atque adeo in hoc statu elevationis non dari vires in natura ad talem dilectionem eliciendam, nec potestatem, ut impleatur tale praeceptum: non enim datur potestas in natura ad dilectionem supernaturalem, quae sola possibilis est in statu elevationis. Ex quo tenentur asserere praeceptum dilectionis naturalis non obligare in hoc statu; utpotè praeceptum de re impossibili: unde quamvis existens in peccato mortali hoc praeceptum implere non possit, non sequitur non posse observare omnia praecepta naturalia inexcusabiliter obligantia. Sed isti Authores sine fundamento, ut supra dub. §. 4. vidimus, negant possibilem in hoc statu dilectionem Dei naturalem, quam expressè videtur concedere D. Thomas in praesenti, art. 3. Quapropter his relictis, negandum est antecedens: & ad probationem neganda est maior iuxta supra dicta.

50 Sed restat difficultas solvenda: quia dilectio Dei authoris naturae super omnia est conversio ad Deum tanquam ad ultimum finem; & consequenter est efficax retractatio peccati, & conversionis ad creaturam, non solum secundum rationem specialem peccati, sed

secundum



secundum rationem communem; ergo quamvis non expellat peccatum habituale, saltem expellit conversionem ad creaturam, ratione cuius supra dicebamus ex D. Thoma non posse hominem diu vitare peccatum, & observare legem naturæ. Antecedens probatur, seu explicatur: homo, qui commisit furtum, manens conversus habitualiter moraliter ad furtum, per retractationem peccati, & propositum non committendi furtum destruit conversionem habitualement moralem ad furtum, quamvis remaneat conversio moralis ad se ipsum, tanquam ad ultimum finem: sed qui convertitur ad Deum per dilectionem efficacem naturalem ponit ultimum finem in Deo, retractat, & destruit conversionem moralem ad creaturam, & ad se ipsum; ergo in tali homine non manet conversio aliqua habitualis moralis ad creaturam, aut ad se ipsum.

§1 Hæc difficultas longam petebat disputationem, ut exacte explicarentur omnia, quæ in illa involvuntur. Sed quantum ad præsens satis est: responderi potest primo: quod cum dilectio illa, ut supra dicebamus, contineat adimplentionem totius legis naturæ, Deus illam non confert, nisi cui confert adimplentionem legis naturæ; atque adeo illam non donat nisi habenti gratiam habitualement, & diligenti Deum authorem supernaturalem, quæ dilectio longe superior est: & sicut adimplentio legis naturæ non fit sine prævia gratia habituali, pariter nec dilectio naturalis.

Sed hæc solutio difficilis est: quia quamvis non sit improbable Deum non conferre dilectionem naturalem non habenti gratiam habitualement: oppositum tamen probabilius est: iuxta quam sententiam restat argumentum solvendum: nec enim ratio, quæ probavimus conclusionem communem Theologorum debet inniti sententiæ minus probabili.

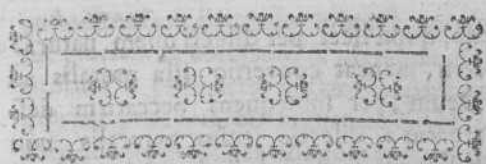
§2 Responderi potest secundo, quod licet aliquando Deus conferat dilectionem istam non habenti gratiam habitualement; cum ipsa sola non det vires sufficientes, aut expeditionem ad adimplendam legem naturæ, sed necessaria sit ablatio peccati habitualis, in quo remanet terminative aversio à Deo, & conversio ad creaturam; est valde conuatu-

rale, quod licet per dilectionem naturalem maneat conversio illa moralis ad Deum; per subsequens peccatum destruitur: dilectio enim naturalis non habet permanentiam in homine existenti in peccato mortali.

Sed etiam hæc solutio deficere videtur: quia si semel per dilectionem naturalem conversio illa moralis ad creaturam aufertur, & homo adhuc manet impotens ad observantiam legis; illa conversio non est necessaria ad probandam indigentiam gratiæ. Sed responderi potest, non esse necessariam simpliciter ad probandam indigentiam gratiæ: valde tamen conducere, sicut conducit, quod homo habeat habitum vitiosum: conversio autem illa moralis, ut in plurimum reperitur in existente in peccato mortali, à quo raro aufertur per dilectionem naturalem, quæ raro elicitur à peccatore.

§3 Tertio respondetur, & melius, dilectionem naturalem Dei, quamvis in sua linea efficacem esse imperfectam, & inadæquatam conversionem; & secundum quid talem; est enim dilectio Dei super omnia avellentia solum à Deo authore naturæ; non autem super omnia avellentia ab ipso, ut authore gratiæ; atque adeo etiam illa posita, remanet locus, ut homo maneat moraliter conversus ad se ipsum simpliciter, sicut ad ultimum finem. Quod colligi videtur ex D. Thoma hic artic. 3. ubi docens posse hominem diligere Deum super omnia ut finem naturalem ex solis naturalibus sine gratia, sic docet: *Ad primum dicendum, quod charitas diligit Deum super omnia eminentius, quam natura: natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium, & finis naturalis boni; charitas autem secundum quod est obiectum beatitudinis, & secundum quod homo habet quandam societatem spiritualem cum Deo.*





## §. Ultimus.

*Corollaria ex dictis inferuntur.*

54 **E**X dictis inferitur primo: hominem in statu integritatis posse adimplere totam legem naturæ absque speciali gratia dante expeditionem, seu quantum est ex parte operativæ virtutis: quod traditur à D. Thoma in hoc art. 4. & facile probatur: nam homo in statu integritatis est rectus, ratio est subdita Deo auctori naturæ, & appetitus rationi; ergo in illo statu ex parte actus primi haberet expeditionem ad adimplendam totam legem, & diu vitandum peccatum. Consequentia probatur: nam in statu lapsus est impotens, & inexpeditus in actu primo ratione deordinationis ex peccato relicte, & ratione rebellionis appetitus; ergo si in statu integritatis naturæ hæc defuerunt, ut supponimus ex natura talis status, esset in illo potens quoad expeditionem, seu quoad sufficientiam operativæ virtutis totam legem implere.

55 Si autem dicas, quod Adamus in statu integritatis constitutus, & cum gratia habituali, transgressus est præceptum denon comedendo de ligno verito; quod erat præceptum naturale: ex quo videtur sequi, indignisse gratia ad illud adimplendum. Facile responderetur ex dictis: quod præter expeditionem, quam habebat Adamus in statu integritatis ex vi status, indigebat auxilio efficaci ad adimplendum præceptum; cuius collatio posita erat in solius Dei potestate, & cuius defectus non arguit inexpeditionem in actu primo, sed solum convincit hominem quamvis expeditum indigere ulteriori dono Dei ad bene operandum, & observandum præceptum.

56 An autem hoc auxilium sit gratia specialis, vel non alia questio est: iuxta nostra principia dicendum est, quod quamvis auxilium, quod defuit Adamo non foret specialis gratia; sed posse Deus illud conferre ex generali providentia:

tamen ad diu bene operandum, & per longum tempus observandum præcepta naturalia, quæ Adamus transgredi poterat, indigeret speciali providentia, & gratia: non quidem dante expeditionem; sed dante actualem observantiam præceptorum: sicut etiam si homo ad opera facilia non indigeat speciali gratia; ad diu non transgrediendum præcepta facilia, & ad semper bene operandum, etiam in operibus ad quæ homo habet expeditionem, necessaria est specialis gratia: non quidem dante expeditionem, quæ supponitur; sed conferens actualem operationem: Et ratio est supra sæpè dicta: quia indifferenti æqualiter ad bonum, & malum, seu expedito ad utrumque non debetur semper applicatio ad bonum; sed ipsi connaturale est aliquando applicari ad bonum, & aliquando permitti malum.

57 Inferitur secundo: hominem lapsum indigere speciali gratia auxiliante ad adimplendam totam legem, & diu vitandum peccatum: quæ gratia attendit operum naturam, quæ requiruntur ad observantiam legis naturæ naturalis est; supposita tamen providentia supernaturali, quæ de facto datur, necessaria est supernaturalis. Prima pars facile ex dictis probatur: nam homini existenti in peccato non potest non esse specialis gratia semper determinari ad bonum, & nunquam permitti peccatum transgressivum legis naturæ, ut ex dictis satis constat. Secundo: quia ad observantiam legis naturæ per longum tempus, & diu vitandum peccatum, necessarium est vincere aliquando gravem tentationem, sine qua præsens vita per longum tempus non transigitur: & etiam necessarium est vincere aliquas tentationes mediocres eadem ratione, & plures leves: sed ad hoc necessaria est specialis gratia; ergo ad adimplendam totam legem. Quod autem attendit operum naturam, hæc gratia non sit supernaturalis, constat: quia lex naturæ adimpleri potest per actus merè naturales; ergo attendita operum natura, non est necessaria gratia auxilians supernaturalis.

Tertia pars, scilicet de facto requiri iuxta providentiam supernaturalem gratiam supernaturalem, probatur: nam Deus non dat adimplerionem, nisi ipsum per charitatem diligenti, ut supra vidimus: nec illam confert, nisi fidelibus ex

fide

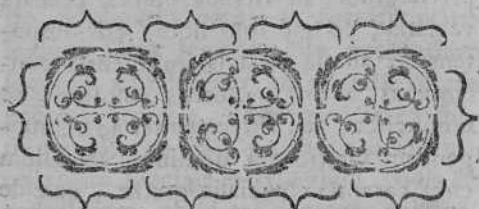


fide orantibus, & petentibus: sed ad hæc omnia requiritur gratia supernaturalis; ergo. Insuper nullus totam legem adimplet, nisi operando multoties ex motivo supernaturali; quod efficacius est ad legem implendam: ex quo oritur, quod non solum ad actus supernaturales impetrantes adimplentionem legis; sed ad actus, quibus fortiter adimpletur, detur gratia supernaturalis, scilicet, quia frequenter lex naturæ, v. g. actus naturæ lege naturæ præceptus adimpletur per actum virtutis infusæ.

§8 Infertur tertio, hominem lapsum, etiam iustificatum indigere speciali auxilio ad observantiam totius legis naturæ. Probatur: nam homo etiam iustificatus est indifferens ad bonè, & malè operandum: sed sic indifferenti non debetur semper applicari ad bonum; ergo ad observantiam totius legis naturæ homo etiam iustificatus indiget speciali gratia. Secundo: quia homo iustificatus patitur graves tentationes, mediocres, & leves; ergo ad illas vincendas indiget speciali gratia auxiliante: quod ex dictis evidenter infertur; nam ad adimplentionem totius legis supponitur gratia iustificans, ut vidimus: & ad adimplentionem requiritur gratia auxilians specialis, ut nuper dicebamus; ergo iustificatus illa indiget.

§9 Infertur ultimo, quod homo iustificatus ad adimplendam legem supernaturalem indiget speciali gratia auxiliante; speciali, inquam, intra ordinem supernaturalem: supponimus indigere gratia auxiliante; quia loquimur de actibus supernaturalibus, quibus adimpletur lex supernaturalis; & asserimus hanc gratiam esse specialem intra ordinem supernaturalem: & probatur; nam homo iustus est indifferens ad adimplendam legem supernaturalem, & illam transgrediendam; ergo non debetur semper, & per longum tempus auxilium efficax ad illam observandam, etiam ex suppositione iustificationis. Secundo: quia ad legem supernaturalem observandam, necessarium est aliquando vincere gravem tentationem, alias mediocres, & plures leves: sed hoc non fit sine gratia speciali; ergo nec observantia legis supernaturalis. Tertio: quia dilectio Dei supernaturalis cadit sub præcepto legis supernaturalis: sed hæc elici non potest

absque speciali gratia intra ordinem supernaturalem; ergo idem quod prius. Minor probatur: quia hæc dilectio continet observantiam legis naturæ, & gratiæ; ergo elici non potest sine speciali gratia. Quod satis efficaciter probatur: quia appetitus non minus opponitur dilectioni supernaturali, quam naturali: sed propter hoc non potest homo diligere Deum super omnia auctorem naturæ sine speciali gratia intra ordinem naturæ; ergo nec poterit diligere Deum auctorem supernaturalem sine gratia speciali intra ordinem supernaturalem. Et hæc de isto dubio applicanda litteræ Magistri in 2. dist. 28. vbi à D. Thoma excitatur.



## DVBIVM XIII.

*Utrum possit homo sine speciali gratia,  
& privilegio nunquam peccare  
venialiter?*

### §. I.

*Alqua supponuntur, & statuitur  
prima conclusio.*

1 **I**VXTA Principia supra stabilita duo examinanda sunt: Primum est, an ad nunquam peccandum venialiter requiratur speciale privilegium: secundum est, an hæc gratia requisita, quæ speciale privilegium est, sit necessaria ad dandum posse? An solum requiratur ad dandum actualem vitiationem omnium peccatorum venialium? An, scilicet, homo, cui non conceditur hoc privilegium, non solum non vitet omnia peccata venialia; sed nec habeat potentiam antecedentem ad illa collectivè vitanda.

2 Deinde advertendum est ex dictis, quod potest esse omninè necessarium speciale privilegium, etiam si non requiratur ad dandum posse phisicum,  
aut

aut morale : cum enim duo requirantur ad vitanda omnia peccata venialia ; scilicet , potentia ad illa vitanda , & ipsa actualis vitatio , quæ distinctum donum Dei est ab ipsa potentia ; consequens fit , ut licet speciale privilegium non requiratur ad dandum posse ; si tamen requiratur ad dandam actualem vitationem , erit omnino requisitum speciale privilegium ad vitanda omnia peccata venialia : seu [quod idem est] si Deum donare ipsam actualem vitationem sit gratia , quæ merito dici possit speciale privilegium , quam potest Deus non dare , etiam supposita potentia ad vitationem , erit omnino verum esse necessarium speciale privilegium ad vitanda omnia peccata venialia , & sine ipso homo erit impotens ad omnia vitanda impotentia consequenti , & erit impotens absolutè , & simpliciter , seu antecedentè ad coniungendam vitationem omnium venialium cum carentia specialis gratiæ , quæ de facto speciale privilegium est. An autem de potentia absoluta possit coniungere huiusmodi vitationem cum carentia specialis privilegij , licet non possit illam coniungere cum carentia specialis gratiæ , ex dicendis constabit.

Speciale privilegium addit supra gratiam specialem , de cuius ratione est esse indebitam : addit , inquam , exceptionem à lege communi ; hoc est , addit esse talem gratiam , quod ex lege communi nulli confertur : si cui autem datur , eo est , quia excipitur à lege communi ; proptereaque speciale privilegium appellatur.

3 Sit ergo prima conclusio. Ad nunquam venialiter peccandum , necessarium est speciale privilegium. Probat : vitare omnia peccata venialia est donum Dei , quod nulli conceditur ex lege communi ; ergo si alicui conceditur , speciale privilegium est. Consequentia constat ex dictis , & antecedens probatur ex pluribus testimonijs Scripturæ : Paralipomenon 6. dicitur : *Nec enim est homo , qui non peccet* : Psalmo 31. *Remissisti impietatem peccati mei* ; pro hac orabit ad te omnis Sanctus ; hoc est , pro remissione peccati , conformiter ad orationem Dominicam : *Dimitte nobis debita nostra*. Jacobi 8. *In multis offendimus omnes*. Ioannis 1. *Si dixerimus , quoniam peccatum non habemus , ipsi nos seducimus , & veritas in nobis non est*.

Quod dictum est , ut constat ex Concilio Milevitano cap. 6. non propter solam humilitatem ; sed quia verè ita est ; imò vera humilitas in veritate fundatur : unde , ut ex eodem Concilio constat canone 7. & 8. Omnes veraciter dicere , & orare debemus , verèque dicimus : *dimitte nobis debita nostra*. Ex quibus clare deducitur , quod ex lege communi Deus omnibus hominibus quantumvis iustis permittit aliqua peccata venialia. Si cui autem non permittitur peccare venialiter , ut Beatissimæ Virgini , hoc est ex speciali gratia ; quæ speciale privilegium est , ut potè exceptio à lege communi.

Quod expressit Tridentinum sessione 6. cap. 11. & canone 23. illis verbis : *Si quis dixerit hominem posse in tota vita peccata omnia etiam venialia , vitare , nisi ex speciali Dei privilegio , quemadmodum de Beata Virgine tenet Ecclesia , anathema sit*. Vbi docemur , esse speciale privilegium , & simul cui fuerit concessum , nimirum Beatissimæ Virgini.

4 Idem docuerunt PP. Augustinus lib. 1. contra duas epistolas Pelagianorum , cap. 14. illis verbis : *Multis quidem fideles , & baptizati sunt sine crimine : sine peccato autem neminem dixerim , quanta libet Pelagiani , quia hæc dicimus , adversus nos insistentur , & dirumpantur insania : non quia aliquid peccati remaneat , quod in baptismo non remittatur ; sed quia in nobis in huius vite infirmitate manentibus quotidie fieri non quiescunt , quæ fideliter orantibus , & misericorditer operantibus quotidie remittuntur*. Hæc est Fidei Catholicæ semita , quam Sanctus ubique seminat Spiritus. Quam doctrinam sæpe tradit in libris contra Pelagium , & sequaces , contra Coelestium , & Julianum , & alios.

5 Eandem docent alij Sancti PP. Ciprianus , sermone de Eleemofyna Hieronymus , lib. 2. & 3. contra Pelagianos , & lib. 2. contra Jovinianum. Ambrosius , in Psalmum 118. serm. 16. Bernardus , serm. de Cena Domini , quos sequutus est D. Thomas locis citatis ; probaturque conclusio eius ratione ; ut quis per longum tempus vitet omnia peccata venialia , necessarium est , quod extinguatur , vel ligetur fomes peccati : sed hoc nulli conceditur , nisi ex speciali privilegio ; ergo gratia requisita ad vitandum omnia venialia nulli conceditur , nisi ex speciali



speciali privilegio. Minor probatur: quia in sola Beatissima Virgine concedunt Theologi fomitem ligatum, seu potius extinctum: & constat; quia in omnibus alijs, quamvis iustis relinquatur fomes ad agonem, ut testatur Tridentinum sess. 5. canone 5. & colligitur ex Paulo ad Roman. 7. *Sentio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae*: & de se ipso in nomine hominis reparati per gratiam, ut docet D. Thomas in præfenti, ait ibi Paulus: *Menti servio legi Dei; carne autem legi peccati*; ergo in nullo excepta Beatissima Virgine fomes extinctus, aut ligatus est; & consequenter fomitem esse ligatum, vel extinctum, speciale privilegium est.

Maiores etiam probatur: nam si fomes non extinguitur, aut ligatur est continua pugna illius ad rationem, contra quam insurgit frequenter appetitus, cuius motus aliquando præveniunt omnino rationem; aliquando vero præveniunt plenam considerationem; sicque frequentes sunt, ut inter tot conflictus impossibile sit, quod homo se omnino indemuem à peccato servet: quando enim uni resistitur, insurgit alius; ergo nisi ligetur, vel extinguatur fomes, impossibile est, quod homo non deficiat saltem venialiter: Et ut docet Bernardus ubi supra non potest esse, quod in hac vita non cedat animus hominis, plusquam oportet, aliquando vanitati, aliquando voluprati, aut curiositati. Quod etiam docuit D. Thomas art. 8. illis verbis: *Non autem potest abstinere ab omni peccato veniali propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis, cuius motus singulos quidem ratio reprimere potest, & ex hoc habet rationem peccati, & voluntarij, non autem omnes: quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit: & etiam quia ratio non semper potest esse pervigil ad huiusmodi motus vitandos.*



## §. II.

*Solvuntur argumenta.*

**C**ONTRA Iſtam conſuſionem arguitur: poteſt homo abſque eo, quod extingatur, aut ligetur fomes, vitare omnia peccata venialia; ergo etiamſi extinctio, aut ligatio fomitis ſit ſpeciale privilegium, non ſequitur eſſe neceſſarium ſpeciale privilegium ad vitanda omnia peccata venialia. Conſequentia ex dictis conſtat: eo enim probavimus eſſe neceſſarium ſpeciale privilegium, quia eſt neceſſarium, quod extingatur, vel ligetur fomes, quod ſpeciale privilegium eſt; ergo ſi hæc extinctio, aut ligatio fomitis non eſt neceſſaria ad vitanda omnia peccata venialia, non ſequitur eſſe neceſſarium ſpeciale privilegium, etiam ſi extinctio fomitis ſit ſpeciale privilegium. Antecedens aſſumptum probatur: per hoc quod Deus, quoties homo poteſt venialiter peccare, & vitare tale peccatum, conferat auxilium efficax ad illud vitandum, de facto vitabit omnia peccata venialia: ſed collatio horum auxiliorum non eſt extinctio, aut ligatio fomitis; ergo ut homo vitet omnia peccata venialia, non eſt neceſſaria extinctio, aut ligatio fomitis.

Maiores conſtat: quia quoties homo poteſt peccare venialiter, & tale peccatum vitare, poteſt Deus, vel permittere peccatum, vel facere, quod homo vitet peccatum: quod non aliter præſtaret Deus, niſi auxilio ſuo efficaci. Minor etiam probatur: quia hæc auxilia efficacia non tollent, quominus appetitus inſurgeret contra rationem, illam omnino præveniando: nam cum auxilia efficacia ad vitanda peccata ſolum excludant peccata, & motus prævenientes omnino rationem non ſunt peccata; conſequent ſit, quod auxilia efficacia non excludant motus prævenientes omnino rationem. Ex quo colligitur, quod cum auxilijs efficaci-

cacibus, quibus vitantur omnia peccata venialia, componuntur motus isti appetitus: atque adeo componitur fomes sine ligamine: ex quo ulterius inferitur, quod collatio horum auxiliorum non est extinctio, aut ligatio fomitis.

7 Respondetur, concedendo de potentia absoluta componi posse, quod Deus medijs auxilijs efficacibus faciat, quod homo vitet omnia peccata venialia sine perfecta extinctione, aut ligatione fomitis: ceterum, ut optimè docet Illustrissimus Godey, huiusmodi collatio auxiliorum sine extinctione, aut ligatione fomitis: maius enim miraculum est, quod effrenato appetitu operetur homo semper conformiter ad rationem, & contra impetum appetitus; quam appetitum frangere, & extinguere: & sicut supra dicebamus agentes de gravi tentatione; maius quidem est, quod homo graviter tentatus potens phisicè vincere tentationem, illam vincat media sola phisica prædeterminatione operando contra impetum tentationis, quam illam vincere medijs cogitationibus, & pijs affectionibus minuentibus, vel auferentibus gravitatem tentationis, quæ connaturalius, & suavius conferuntur ante phisicam prædeterminationem: pariter in nostro casu dicendum est, connaturalius conferri à Deo auxilia efficacia ad vitandum omnia peccata venialia post extinctum, vel ligatum fomitem, quam sine fomitis extinctione: imò & conferre auxilia hæc esset speciale privilegium, si conferrentur sine extinctione, aut ligatione fomitis, nulli unquam concessum: ligatio autem, aut extinctio fomitis, quamvis sit maior gratia, & speciale privilegium; concessum tamen fuit Beatissimæ Virgini Mariæ.

8 Insuper, actus fomitis, quantum ad præsens sunt in duplici differentia: alij prævenientes omnino rationem; alij prævenientes solum prævenientes plenam considerationem; non tamen semiplenam: & isti si tendunt in obiectum sensibile dissonum rationi, sunt peccata venialia: quæ medijs auxilijs efficacibus impedirentur; cum auxilia efficacia ad vitanda omnia peccata venialia sint impossibilia cum peccato veniali; atque adeo fomes medijs auxilijs efficacibus extingueretur, vel ligaretur quantum ad huiusmodi motus: quod esset speciale privilegium; quamvis appetitus maneret potens ad motus

omnino prævenientes rationem: extinguere autem, vel ligare appetitum quantum ad primos motus, manente sine fræno in ordine ad alios, maius quid esset, seu magis contra legem communem, quam fomitem simpliciter extinguere, aut ligare.

9 Secundo arguitur: ex ratione facta solum inferitur non posse hominem sine speciali privilegio vitare omnia peccata venialia, quæ committuntur defectu plenæ advertentiæ, & deliberationis; non verò convincere de alijs, quæ committuntur cum plena deliberatione; & sunt venialia ex obiecto; ergo existens in gratia poterit saltem ista vitare sine speciali privilegio. Antecedens constat: nam D. Thomas, & nos ex ipso hanc impotentiam probavimus ex defectu attentionis, & quia ratio non potest semper esse pervigil: sed hoc non convincit de peccatis venialibus ex obiecto, & quæ cum plena advertentiâ committuntur; ergo ratio D. Thomæ non probat, nisi solum de peccatis venialibus, quæ committuntur ex indeliberatione.

10 Propter hoc argumentum aliqui asserunt conclusionem nostram intelligendam esse de collectione peccatorum venialium includente illa peccata venialia, quæ sunt ex indeliberatione, ad quam requiritur speciale privilegium; quod non est necessarium ad vitandam omnium aliorum, quæ sunt peccata venialia ex obiecto, & quæ sunt ex plena deliberatione: quam sententiam aliqui ex Thomistis asserunt non esse improbabilem.

Sed nos cum alijs asserimus conclusionem nostram veram esse, etiam loquendo de peccatis venialibus ex obiecto; ita ut speciali privilegio nullus possit vitare omnia peccata venialia ex obiecto: & licet ratio D. Thomæ, & nostra procedat de collectione omnium; tamen potest formari, ita ut convincat etiam de peccatis venialibus, quæ cum plena advertentiâ committuntur: nam est valde difficile per longum tempus attenta inclinatione appetitus ad sensibilia in tot occasionibus, & materijs non deficere aliquando venialiter; nam ut dicebamus ex Bernardo, non potest esse, quod in hac vita animus hominis non cedat, plusquam oportet, aliquando vanitati, aliquando voluptati, aut curiositati: Maxime, quia  
pecca-



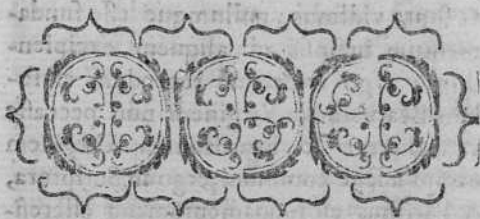
peccata venialia, cum non excludant gratiam, & amicitiam Dei, sicut mortalia; facilius committuntur, & quotidie à iustis: ex quo evidenter infertur indigentia gratiæ specialissimæ. An autem hæc gratia dicenda sit speciale privilegium, non est ita certum: sed iudico esse speciale privilegium, eo quod Scriptura, & PP. etiam de peccatis venialibus ex obiecto loqui videntur; sine quibus, iuxta illorum doctrinam, non potest homo diu vivere: & est longe probabilius, nulli Sanctorum esse concessum nunquam peccare venialiter ex deliberatione, nisi Beatissimæ Virgini: si enim Apostolis in gratia confirmatis concessum non est, sine fundamento diceretur, alijs esse concessum.

Tertio arguitur: potest homo iustus per Sacramenta, & perfectam contritionem esse sine peccato veniali, & sic per aliquod tempus perseverare; ergo iste non falsum diceret, si asserant esse sine peccato; & consequenter verba relata ex Ioanne; si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, &c. non sunt universaliter intelligenda. Antecedens est certum, & constat in Sanctis illis, qui ex hac vita exeunt sine peccato, & immediate consequuntur gloriam.

Respondetur ex D. Thoma 3. p. q. 79. art. 4. ad. 2. ubi exponens testimonium Ioannis adductum, sic habet: Hoc non est intelligendum, quin aliqua hora possit homo esse absque omni reatu peccati venialis; sed quia vitam istam Sancti non ducunt sine peccatis venialibus. Vnde nostra conclusio, & doctrina Scripturæ, atque SS. Patrum intelligenda est de vitiatione omnium peccatorum venialium per aliquod tempus. Determinare autem tempus, in quo sine speciali privilegio non potest homo esse sine peccato veniali, non est ita facile: aliqui assignant tempus trium, vel quatuor horarum; alij unius diei: quod ex varietate complexionum, & occasionum variandum est in diversis hominibus: Quod videtur certum, est, quod homo potest esse longiori tempore sine peccatis venialibus, quæ ex deliberatione fiunt, quam sine illis, quæ

indelibere con-

tingunt.



### §. III.

*Cui fuerit privilegium hoc concessum?*

**D**UBITANT Theologi, an hoc privilegium aliquibus fuerit concessum: & in primis vi de fide certum, & sine dubio dicendum est, concessum fuisse Beatissimæ Virgini. Quod constat ex Tridentino ubi supra, & ex Augustino lib. de Natura, & Gratia, cap. 16. ex D. Thoma 3. p. q. 27. art. 3. & 4. & ex alijs Concilijs, & Patribus, quos refert Vega, lib. 14. cap. 16. Quam veritatem præter hæreticos negasse Gregorium in 2. dist. 30. q. 2. asserunt aliqui Recentiores. Dubium tamen, an alijs concessum sit? Aliqui asserunt concessum etiam fuisse Ioanni Baptistæ, & Hieremiæ; quibus, alij addunt Iacobum minorem: sed communiter alij Theologi asserunt, soli Beatissimæ Virgini fuisse concessum.

13 Sed dissident in gradu certitudinis: aliqui asserunt oppositam sententiam esse ab omni censura liberam: Alij iudicant, affirmare hoc privilegium concessum fuisse Ioanni Baptistæ esse improbabile; extendere autem illud ad alios esse temerarium: Alij vero docent illud affirmare de Ioanne Baptistæ esse temerarium: de alijs autem esse errorem in fide. Denique alij asserunt esse de fide soli Beatissimæ Virgini fuisse concessum: Quod probabilius videtur; & conformius testimonijs Scripturæ: & constat ex Patribus, præcipue ex Augustino intelligentibus Scripturam universaliter, & sine aliqua exceptione.

14 Confirmarique potest: quia non licet aliquem à lege generali, seu regula excludere sine fundamento in Scriptura, Concilijs, aut Patribus: at omnes iustos venialiter peccare constat ex Scriptura, & Patribus id tamquam de fide docentibus,

ut supra vidimus; nullumque esse fundamentum in ipsis ad aliquem excipiendum; ergo ut de fide tenendum est solum Beatissimam Virginem non peccasse venialiter: & Beatissimam Virginem excipi à lege communi; ergo in Scriptura, & Patribus est fundamentum ad asserendum, nullum excipiendum esse à regula; & lege generali.

15 Contra hoc tamen arguitur: nam Beatissima Virgo recitando orationem Dominicam veraciter dicebat *Dimitte nobis debita nostra*; ergo habebat aliqua peccata venialia dimittenda. Confirmatur; quia Chrysostomus homilia 45. in Matthæum, docet Beatissimam Virginem ex motu ambitionis, seu vanæ gloriæ dixisse Filio in Nuptijs: Vinum non habent: & Augustinus libro questionum Novi, & Veteris Testamenti, q. 73. docet habuisse dubitationem in morte Filij.

16 Responderetur ad primum veraciter verba recitata orationis Dominicæ Beatissimam Virginem recitasse, non nomine proprio; sed nomine Ecclesiæ. Vel potest dici, quod nomine proprio illa recitavit sine mendacio: non quia habuisset peccata; sed quia peccata, quæ haberet, si gratia Dei non fuisset præventa, possunt dici quodam modo dimissa, iuxta Augustinum, lib. 2. Confessionum, cap. 7. illis verbis: *Omnia dimissa esse mihi fateor, & quæ mea sponte feci, & quæ te duce non feci.*

Ad authoritatem Chrysostomi respondet D. Thomas 3. p. q. 27. art. 4. ad 3. Chrysostomum excessisse; vel loquutum fuisse iuxta aliorum sententiam. Ad Augustinum etiam respondet D. Thomas loquutum fuisse, non de dubitatione circa fidem; sed de stupore causato ex admiratione; videns namque Deum in carne assumpta pati, & mori, stupebat: quem stuporem admirationem appellat Augustinus, & addendum cum alijs Thomistis librum illum non esse Augustini, quod communiter à Theologis docetur.

17 Id autem, quod aliqui asserunt de Ioanne Baptista, & probare intendunt ex eo, quod de illo canit Ecclesia: Nè levi saltem maculare vitam famine posset: facile solvitur, asserendo quod licet ut vitaret peccata venialia fugeret in desertum; non tamen exinde sequitur, omnia peccata venialia vitasse, quæ vitare intendebat. Vel dicendum,

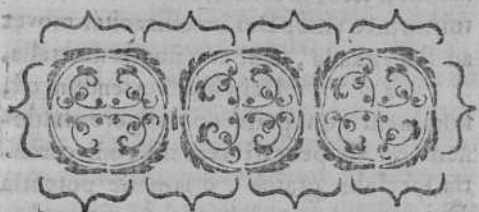
quod solum sequitur vitasse peccata linguæ, quæ ibi exprimuntur: ad quod speciale privilegium non requiritur: nam vitare omnia peccata venialia in aliqua determinata materia aliquibus sanctis fuit concessum, & verum putamus de Sancto Thoma Aquinate, in materia superbiæ, iuxta id, quod de ipso canit Ecclesia: *O munus Dei gratiæ, vincens quodvis miraculum, pestifera superbiæ nunquam persensit stimulum*: & in materia castitatis ab eo tempore, quo ab Angelis castitatis cingulo fuit præcinctus: ex quo, ut in eius officio dicitur: *Omni postea libidinis sensa caruit*: de quo videatur Illustrissimus Godoy in præfati.

18 Deinde arguitur ex Augustino, lib. de Peccatorum meritis, cap. 5. illis verbis: asserentibus hominem esse in hac vita sine peccato non est continuo incauta temeritate obvisandum. Et epistola 95. docet; non esse diabolicam impietatem, & lib. de Spiritu, & Littera, cap. 2. docet, non esse periculosum errorem; ergo ex mente Augustini non pertinet ad fidem, quod nullus homo in hac vita non peccet venialiter.

19 Propter hoc argumentum non videtur improbabile non esse de fide, Ioannem Baptistam non peccasse venialiter ex gratia, & privilegio Dei: sed sententiam nostram esse ipsam mentem Augustini, constat ex dictis. Argumentum satisfacit Illustris. Godoy duplici solutione, quarum secunda mihi verior videtur. Pro qua advertendum est, Pelagium errasse in eo, quod asseruit posse hominem per liberum arbitrium sine speciali gratia, aut privilegio nunquam peccare venialiter, posseque contingere vitiationem omnium peccatorum, etiam venialium cum carentia specialis gratiæ; & fortè hoc aliquibus contigisse de facto affirmabat: quod perniciosus est error, destruens omnino necessitatem gratiæ, & extollens liberum arbitrium: asserere autem, quod de facto aliqui non per liberum arbitrium, seu per eius vires, sed ex gratia Dei omnia peccata vitarunt, non est contra gratiam Dei, neque liberum arbitrium tollit; atque adeo quamvis sit error; non tamen ita execrandus, sicut error Pelagij: testimonia ergo adducta solum intendunt, quod hoc



hoc ultimum asserere, non est pernitiosus error comparativè ad errorem Pelagij, quamvis sit error in Fide: constatque ex Augustino ubi supra de Spiritu, & Littera, ubi in contrarium adducitur cap. 6. ibi: *Sed autem, quod secundo loco posueram, queratur, utrum sit? Esse non credo; magis enim credo Scripturam dicentem, non intres in iudicium cum servo tuo Domine, quia non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens: ubi iuxta Scripturam docet nullum vitare omnia peccata venialia; quamvis si hoc de aliquo alleratur; & factum esse affirmetur per gratiam Dei, non ita magni aestimetur ab Augustino, sicut error Pelagij.*



## §. IV.

### *De impotentia ad vitanda peccata venialia.*

20 **C**IRCA Impotentiam, quæ reperitur in homine ad vitanda omnia peccata venialia, variæ sunt opiniones. Aliqui asserunt esse impotentiam moralem, quæ in difficultate consistit; ratione cuius, id, quod est impossibile moraliter, non nisi raro contingit: sic refert Illustrissimus Godoy docuisse Vegam, cuius sententiam rejicit, & optimè, si mens huius Authoris fuit asserere, posse hominem coniungere vitandam omnium venialium cum carentia specialissimæ gratiæ, quæ meritò vocanda est speciale privilegium: hoc autem non videtur tutum in fide iuxta supra dicta. Si autem per impotentiam solum intellexit difficultatem se tenentem ex parte actus primi, non auferentem potentiam physicam; sed tamen ita magnam, ut impossibile dicatur vitare omnia peccata venialia, sicut dicitur impossibile non evenire scandala, aut sicut dicitur homo impotens moraliter ad vincendam gravem tentationem, impotentia non auferente potentiam physicam, nec indigentiam specialis gratiæ; nō ita facile rejicitur eius senten-

tia; imò videtur sententia Illustris. Godoy nec credo sententiam relata esse traditam à Vega in primo sensu.

Alij asserunt esse impotentiam solum consequentem, quæ ex vi auxiliorum gratiæ, quæ communiter iustis offeruntur, & conferuntur, est homo iustus potens in actu primo omnia collectivè vitare, & solum illi deficient illa, quæ ex parte actus secundi requiruntur: quæ in sententia Uazquez sunt cogitationes congruæ, seu congruitas cogitationum; in sententia autem Thomistarum est physica prædeterminatio.

21 Ut mentem nostram in re satis difficili aperiatur. Supponendum est, hominem iustum ex vi auxiliorum, quæ communiter offeruntur, seu conferuntur, adhuc esse impotentem antecederet, saltem moraliter ad vitanda omnia peccata venialia: & constat ex dictis; nam homo est impotens antecederet moraliter ad victoriam gravis tentationis: est impotens moraliter antecederet, etiam adhuc suppositis auxilijs, quæ debentur ex vi iustificationis ad vitanda omnia mortalia: ergo à fortiori est impotens, saltem moraliter antecederet, ad vitanda omnia peccata venialia. An autem hæc impotentia sit physica, vel moralis, difficilius est; quamvis re explicata videatur questio de nomine: namque certum est, quod quoties homo venialiter peccat, potest vitare peccatum, quod committit, aliàs non esset peccatum: nam ut docet D. Thomas in præsentī, art. 8. *Cuius motus singulos ratio reprimere potest, & ex hoc habet rationem peccati, & voluntarij*: Idem docet quest. 74. art. 3. ad 2. & 3. contra Gentes, cap. 160. ubi sic habet: *Licet ille, qui est in peccato, non habeat hoc in propria potestate, quod omnino vitet peccatum; habet tamen nunc vitare hoc, vel illud quocumque peccatum: unde quodcumque committit, voluntarie committit; & ita non immerito ei imputatur ad culpam.*

22 Deinde supponendum est, hominem non esse impotentem ad vitanda omnia peccata venialia, sicut est impotens ad non essendum in loco: quia quamvis homo liberè sit in hoc loco, possitque non esse in illo in hoc instanti, v.g. non tamen sic potest, quod possit non esse in hoc loco, nec in alio; sed necessatio, si non est in hoc loco, est in alio: in ordine autè ad peccata venialia, sic potest vitare

hoc peccatum, quod commisit in hoc instanti, quod simul possit nullum aliud committere in instanti, & coniungere carentiam huius peccati in hoc instanti cum carentia aliorum peccatorum: Quod est dicere, quod non est necessitatus in hoc instanti ad hoc peccatum, nec ad aliud peccatum vagè: quamvis autem non sit homo necessitatus ad essendum in hoc loco in hoc instanti; est tamen necessitatus in hoc instanti ad essendum in aliquo loco vagè: quapropter non est impotens phisicè ad vitanda omnia peccata venialia, sicut est impotens phisicè ad non essendum in loco.

23 Insuper advertendum est, aliter esse impotentem hominem ad vitanda peccata venialia, ac est impotens ad vitanda mortalia: sic enim est impotens ad vitanda omnia peccata mortalia, quod cum hac impotentia componatur, quod nullum committat sine plena libertate, seu deliberatione; atque adeò quoties committit peccatum mortale, habet plenam libertatem, & potentiam plenam, saltem phisicam ad tale peccatum non committendum, nec aliud in illo instanti. Non autem est sic potens ad vitanda peccata venialia; etenim multoties committit peccatum veniale cum sola semiplena deliberatione, & libertate ad illud non committendum, nec aliud in illo instanti. Quapropter D. Thomas in 2. dist. 28. q. 1. art. 2. assignat differentiam inter impotentiam ad vitanda peccata mortalia, atque impotentiam ad vitanda venialia, illis verbis: *Quod enim non possumus omnia peccata venialia vitare, sed singula, præcipue propter primos motus dicitur, ad quos non requiritur deliberatio consensus; sed sunt quidam motus subiti: unde dum homo uni obviare nititur, ex alia parte alius motus insurgit; sed peccatum mortale requirit consensum determinatum: unde si potest vitare hoc, & illud, potest eadem ratione vitare omnia.* Hæc D. Thomas. Ex quibus constat, aliter esse impotentem hominem ad vitanda peccata venialia, atque ad vitanda mortalia.

24 Constat etiam huius efficax ratio: etenim ad vitanda peccata singula mortalia habet homo plenam libertatem; non tamen illam habet ad vitanda singula peccata venialia: ex quo oritur, potiori ratione dici impotentem ad peccata venialia vitanda, quam ad

mortalia. Undè ad vitanda omnia peccata venialia non habet homo plenam potentiam phisicam; cum non habeat plenam libertatem ad vitanda autem omnia mortalia, cum habeat plenam libertatem in sensu dicto habet plenam potentiam phisicam contrapositive ad potentiam in ordine ad venialia. Deinde, ad vitanda omnia venialia ex obiecto, seu quæ ex plena deliberatione committuntur, habet homo plenam libertatem, & potentiam; licet difficilius sit omnia illa vitare, quam vitare omnia mortalia; quia frequentius occurrunt, quam mortalia: & cum amicitia, & gratia Dei non opponantur, sicut mortalia, facilius committuntur; nec amor Dei ita efficaciter movet ad illa vitanda, sicut ad vitanda mortalia.

25 Deinde advertendum est, hominem non posse coniungere vitationem omnis peccati venialis cum carentia specialis gratiæ, etiam de potentia Dei absoluta: quod quidem sic probatur: nam homo non potest coniungere vitationem omnium peccatorum venialium cum carentia auxiliorum efficacium ad illam, etiam de potentia absoluta: sed hæc auxilia efficacia non possunt non esse specialis gratiæ; ergo non potest coniungere omnium venialium vitationem cum carentia specialis gratiæ. Minor probatur: quia homini, quantumvis iusto hæc auxilia non debentur, nec ligatio, aut extinctio fomitis; ergo hæc auxilia non possunt non esse specialis gratiæ.

26 Potest tamen coniungere vitationem cum carentia specialis privilegij de potentia absoluta. Quod sic probatur: nam de potentia absoluta ligatio, aut extinctio fomitis, & etiam auxilia efficacia requisita ad illa vitanda possunt non esse speciale privilegium: si enim dona illa ex lege communi conferrentur pluribus, quamvis essent specialissima gratia; non tamen essent speciale privilegium; sicut non est speciale privilegium auxilium efficax peccatori collatum ad contritionem, quamvis sit specialis gratia omnino indebita: quæ quidem potuit esse speciale privilegium, licet de facto non sit; scilicet in casu, quo Deus ex lege communi negaret tale auxilium peccatoribus, ut potuit.

Impo-



27 Impotentia ergo ad vitanda peccata venialia potest dici phisica, quatenus nascitur ex defectu libertatis ad illa vitanda, ut diximus: potest dici moralis, quatenus datur libertas, & potestas ad quodlibet singulare vitandum; quamvis hac potestas non sit perfecta, sicut non est perfecta libertas; sed imperfecta: absolute tamen est impotens; quia impossibile est, quod ratio semper sit in continua vigilia: & attenta hac natura voluntatis, & appetitus, non potest Deus sine miraculo conferre gratiam ad illa vitanda: sicut absolute est impossibile, quod non veniant scandala, licet quilibet homo possit illud vitare; quia attenta natura rerum non potest Deus sine miraculo facere, quod inter tot homines, & occasiones non veniant scandala.

28 Contra hanc doctrinam est difficile argumentum, quod sic proponitur: Deus non potest obligare ad totam collectionem venialium vitandam, si homo non est potens ad illa vitanda: sed ille cui Deus non confert speciale privilegium, non potest vitare totam collectionem; ergo non potest obligari à Deo ad illam vitandam. Dices, Deum non obligare ad collectionem immediate; sed ad singula, & mediate ad collectionem. Sed contra est: nam ad id, quod impossibile est homini, non potest Deus obligare, nec etiam mediate; alias obligaretur ad impossibile; ergo. Si iterum dicas, Deum non obligare ad collectionem, nec etiam ex consequenti. Contra etiam est: quia non potest vitare singula de facto divisivè, quin vitet collectionem; sed obligat ad singula divisivè; ergo ex consequenti ad collectionem.

29 Respondetur, vitare omnia de facto, numerata per ly *hoc*, & *hoc*, & sic de alijs, significat omnia peccata collectivè, ad quæ prout sic vitanda non est potentia; per potentiam autem ad illa divisivè, solum significatur nulum dari de facto, quod non possit vitari, aut quod sic illud committat, quod illud possit vitare; quod stat cum impotentia ad omnia collectivè; sicut impossibile est, quod non veniant scandala, & tamen nullus datur homo, qui non possit scandalum vitare, quamvis in collectione hominum hac potentia non sit: & sicut Deus obligat de facto omnes homines, ne

scandalum præbeant, licet sit necessarium, quod dentur scandala: obligat, inquam; eo quod sic est necessarium attenta natura, & multitudine hominum, quod veniant scandala; quod simul componatur, quod quilibet homo possit scandalum vitare: pariter, quia cum impossibilitate ad vitanda omnia peccata venialia collectivè componitur, quod homo possit in hac occasione, & in illa, & sic de alijs illud vitare, ideò Deus potest obligare ad vitanda venialia: ubi considerandus est quilibet homo quasi multiplex; quia Petrus in hac occasione non obligatur, nisi ad vitandum hoc peccatum, & in alia occasione obligatur ad vitandum, non hoc peccatum; sed aliud; quod in alia occasione potest vitare: & sicut nullus homo potest vitare scandala præbenda ab alijs, & ideò ad illa vitanda non tenetur; ita Petrus in hac occasione non obligatur, nisi ad vitandum peccatum in hac occasione committendum; non tamen tenetur ad vitanda, & impedienda alia peccata, quæ in alijs occasionibus poterunt ab ipso committi: non, inquam, potest in hac occasione.

30 Itaque homo in hac occasione solum tenetur ad vitandum hoc peccatum, quia hoc solum potest hic, & nunc vitare: non tamen hic, & nunc tenetur vitare alia, quæ in alijs occasionibus poterit committere: nec etiam ad hoc hic, & nunc potest obligari; quia hic, & nunc est omnino impotens ad vitanda alia, quæ in alijs occasionibus poterunt committi; sed quando advenerit occasio, poterit, & tunc obligabitur. Itaque obligatio ad vitanda omnia constat ex pluribus obligationibus, quarum qualibet est ad vitandum peccatum, quod homo potest vitare. Nec est inconveniens Deum obligare pluribus obligationibus ad plura, quarum collectio impossibilis sit; dummodo quodlibet divisivè sit possibile, ut patet in exemplo adducto: Deus enim obligat ad vitanda scandala; & tamen necessarium est aliqua evenire; quia nullus unquam obligatur ad id, quod vitare non potest. Idem dicimus in ordine ad peccata venialia: cum hac tamen differentia, quod in ordine ad peccata mortalia debet homo habere potentiam, & plenam libertatem ad vitanda singula; quod necessarium non est ad venialia vitanda.



31 Quod etiam explicari potest alijs exemplis, v. g. potest Deus negare ex lege communi gratiam specialem requisitam ad victoriam gravis tentationis, quæ in casu illo esset speciale privilegium illam concedere: & tamen tunc homo, cui negaretur, peccaret succumbendo tentationi. Similiter certum est, hominem sine speciali gratia non posse vitare omnia peccata mortalia, nec in natura lapsa; & si Deus ferret legem nulli illam conferendi, esset speciale privilegium: & tamen in hoc utroque casu obligaretur homo ad non peccandum mortaliter, etiam si gratiam illam non haberet. Denique, potest Deus præcipue supposito peccato, scire legem non conferendi auxilium aliquod efficax ad opus bonum etiam facile: in quo casu, instante præcepto, homo peccaret non bene operando; ergo similiter, &c. Et ratio horum est; quia nunquam homo peccaret impotens physice ad virandum peccatum: & quia nullum est inconveniens, quod seclusa gratia speciali, imò exclusa gratia generali, quam Deus potest liberè negare, sit infallibile hominem peccaturum. Sed de his satis.



## DUBIUM XIV.

*Utrum ad finalitèr perseverandum requiratur speciale donum à gratia, & auxilium eam concomitantibus distinctum, & in quo formalitèr consistat?*

### §. I.

*Quibusdam præmissis referuntur sententiae.*

PRIMO Notandum est ex D. Thoma in præsentis articulo, quod perseverantia tripliciter accipitur: Primo, pro habitu mentis firmante contra irruentes tristi-

tias. Secundo, pro habitu, quo homo proponit perseverare in bono usque in finem vitæ. Tercio, pro continuatione exequutiva in bono usque in finem vitæ. Perseverantia ergo in hoc dubio, non in prima, aut secunda acceptione, consideranda venit; sed in tertia, scilicet pro continuatione gratiæ, seu illius conservatione. Hæc autem, ut benè notavit Augustinus, lib. de Bono perseverantiæ, quæ usque ad finem vitæ non pervenit, & si diuturno tempore duret, quæ temporalis perseverantia potest vocari: non tamen est perseverantia simpliciter; absolutè enim solus ille perseverare dicitur, qui usque ad mortem in gratia perseverat, iuxta illa verba Christi, Matthæi 24. *Qui autem perseveraverit usque in finem, hic salvus erit;* & iste est secundus perseverantiæ gradus. Qui adhuc dupliciter contingere potest: vno modo, ita ut ab instanti iustificationis usque ad instantem mortis diuturnum tempus intercedat; in quo plura occurrunt observanda præcepta, aut interveniant tentationum incursum, dæmonis insidia, & appetitus insultationes. Secundo, quod duratio in gratia brevissima sit: usque ad mortem tamen pervenit; ut in puero recentèr baptizato, & statim mortuo, & in adulto, qui in articulo mortis, vel per baptismum, vel per Sacramentalem absolutionem accipit gratiam, & moritur statim: & hic est perseverantiæ tertius gradus. De primo perseverantiæ genere dictum est, & D. Thomas de illo agit articulo præcedenti, ut in nullo alio consistat, quam in diuturna legis observantia, ad quam præter habituales gratias, speciale auxilium requiri cum Catholicorum sententia docemur. Quod ergo in præsentem inquirimus, est an ad continuationem usque ad mortem sufficiat gratia habitualis, & auxilia illi ex communi providentia connexa, vel necessarium sit speciale gratiæ auxilium ad specialem attingens providentiam, & à prædictis donis distinctum, & hæc sive diuturna sit, sive brevis.

2 Secundo supponendum est, in hoc dubio duo esse apud omnes explorata: Primum est; ad perseverandum in bono usque in finem non valere liberum arbitrium ex proprijs; sed gratiam absolutè specialem requiri, hoc est, ad provi-



providentiam naturalem non expectantem, sed ad supernaturalem, & excedentem facultatem naturæ: in quo contra infestum illum gratiæ hostem Pelagium omnes disputantes consentiunt; constabitque ex infra dicendis. Secundum est, ad perseverandum de facto usque in finem, aliquid à gratia habituali distinctum esse necessarium omnino: quod etiam ex dicendis constabit, & aperte convincunt verba D. Thomæ, quibus concludit corpus præsentis articuli 10. ibi: *Multis enim datur gratia, quibus non datur perseverantia in illa usque in finem*: si namque ad perseverandum de facto nihil à gratia habituali distinctum esset necessarium; omnes, qui semel reciperent gratiam, usque in finem perseverarent: cuius oppositum clare docetur ab Angelico Præceptore.

3 Cum autem possit esse aliquid à gratia distinctum, & nihilominus cum illa connexum, illique debitum, ut est concursus ad aliquando benè supernaturaliter operandum; restant duo examinanda. Primum est, an donum, quod ad perseverandum de facto usque in finem vitæ requiritur, sit debitum gratiæ, & exactum ab illa, prout in præsentibus lapsis infunditur, & consequenter ad generalem gratiæ providentiam pertineat: vel sit illi indebitum, & generali providentiæ superadditum. Secundum est, an donum, sive auxilium dans posse perseverare potentia antecedenti, gratiæ prout in præsentibus lapsis infusa debeatur: vel etiam sit gratia specialis, nedum comparatione facta ad naturam, sed etiam comparatum cum gratia? Circa quod duas reperio Theologorum sententias.

4 Prima illarum affirmat ad perseverandum in gratia usque in finem, quando ab instanti iustificationis longum temporis spatium intervenit, in quo plura occurrunt observanda difficilia præcepta, vel propter tentationes tunc occurrentes, vel ob difficultatem materiæ præceptæ, necessariam esse gratiam specialem in sensu explicato: secus autem ad perseverandum in gratia usque in finem per breve tempus, in quo vel nullum occurrit observandum præceptum, vel solum occurrunt præcepta facilia observanda, & leves tentationes vincendæ: ita Vega in Tridentinum lib. 12. cap. 22. circa finem, ad ipsam à fortiori dicturus de perseve-

rantia parvulorum, qui ante ætatem adultam ex hac vita rapiuntur: quam sententiam tacite approbavit Valencia controversijs de gratia, cap. 3. in præsentibus, disp. 8. q. 1. puncto 65. sed tamen, quod prius dixerat explicans, communi sententiæ consentit.

5 Secunda, & verissima sententia ad omnem perseverantiam finalem specialem gratiam esse necessariam defendit. Ita Ferrara 3. contra Gentes, cap. 155. Soto. lib. de Natura, & Gratia, cap. 22. conclusione postrema. Alvarez lib. 10. de auxilijs, disp. 103. Zumel, Caietanus, & Medina, & alij plures tam intra quam extra scholam Angelici Præceptoris, relati ab Illustriss. Godoy in præsentibus, estque communis Theologorum. An autem potestas ad perseverandum sufficiens, ex providentia gratiæ pro hoc statu debita habeatur? Dissentiunt prædicti Authores, quibusdam affirmantibus, & alijs negantibus. Pro veritatis tamen explicatione, sit.



## §. II.

*Statuitur prima conclusio.*

6 **P** RIMA Conclusio. Potestas sufficiens moraliter ad non ponendum obicem conservationi gratiæ omnibus iustis confertur, seu offertur à Deo. Hæc conclusio communiter acceptatur à Theologis, & probatur primo: potestas ad non ponendum obicem gratiæ est potestas ad nunquam peccandum mortaliter; cum solum peccatum mortale illius conservationi adversetur: ac omnibus iustis datur, seu offertur à Deo sufficientia moralis ad omnia præcepta sub mortali obligantia observanda; ergo. Maior inter arguendum manet probata. Minor vero, ad quam tota difficultas devolvitur; constat primo ex illis verbis 1. ad Corinthios 10. *Fidelis est Deus, qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis,*

pellis; sed faciet cum tentatione proventum, ut possitis sustinere. Secundo eadem minor probatur ex Concilio Arausicano 2. Canone ultimo, illis verbis: *Hoc etiam secundum fidem Catholicam credimus, accepta per baptismum gratia omnes baptizati Christo auxiliante, & cooperante, quæ ad salutem pertinent, possint, & debeant, si fide iter laborare voluerint, adimplere.* Tercio ex Tridentino sessione 6. cap. 1. illis verbis: *Qui sunt Filij Dei, Christum diligunt: qui autem diligunt eum, ut ipsemet testatur, servant sermones eius: quod utique cum divino auxilio præstare possunt.* Et Canone 8. sic ait: *Si quis dixerit Dei præcepta homini etiam iustificato, & sub gratis constituto esse ad observandum impossibilia: anathema sit.*

7 Respondebis primo huic rationi, ex his testimonijs probare omnes iustos habere physicam potentiam ad perseverandum in gratia: non autem, quod habeant sufficientiam moralem. Secundo respondebis, sufficere ad verificandas Conciliorum definitiones, quod iustis cõpetat facultas moralis ad singula mortalia vitanda.

8 Sed contra utramque solutionem facit in primis, verba illa Pauli de tentatione, quamvis continuata, & diuturna intelligenda esse; & de potentia, qua absolute tentationum victoria dicatur possibilis: horum secundum primæ solutioni adversatur; cum id solum absolute dicatur possibile, quod moraliter possibile est: primum autem secundæ solutioni repugnat; cum tentatio diu continuata æqualeat pluribus tentationibus. Deinde: nam hæc potestas in Concilijs specialiter iustis tribuitur: at potestas physica ad omnia mortalia vitanda, & moralis ad singula competunt hominibus in peccato existentibus; ergo utraque solutio est insufficiens. Denique: nam respectu venialium competit iustis potentia physica ad totam collectionem, & moralis ad singula: & tamen Concilia non dicunt posse cum Dei auxilio non peccare venialiter, sed potius oppositum absque speciali privilegio, ut vidimus; ergo cum in ordine ad ea, quæ ad salutem spectant, scilicet præcepta sub mortali obligantia, doceant posse iustos cum divino auxilio implere, intelligenda sunt non tantum de potentia physica: sed etiam de morali, nedum ad singula; verumetiam ad omnia.

9 Tercio probatur: etenim omnes iusti inexcusabiliter obligantur ad perseverandum in gratia usque ad mortem; ist est, ad nunquam ponendum obicem eius conservationi; ergo possunt saltem per gratiam oblaram, nedum physicè, verumetiam moraliter omnem gravem culpam, etiam collective vitandam, & usque ad mortem perseverare. Paret consequentia; nam etsi possit Deus de potentia absoluta obligare inexcusabiliter sub mortali ad collectionem aliquam cum potentia physica ad illam solum, & morali ad singula: non tamen id videtur possibile de potentia ordinaria; eo quod cum peccatum gravis culpa sit, & gravis pœnæ reatum inducat, in suave, & durum apparet hominem obligare sub mortali præceptis, quorum tota collectio sit moraliter impossibilis absque illius culpa: ac proinde cum iugum Dei suave dicatur, & onus leve sit, non est possibile attenta divinæ providentiæ suavitate, ut desit iustis, & amicis, suis auxilijs ad moralem sufficientiam exactis in ordine ad totam collectionem præceptorum sub mortali obligantiam observandam. Ex dictis inter respondendum ad nostra fundamenta videtur inferri, Zumelem nimis rigidum censorem extitisse, asserendo conclusionem istam expressè in Arausicano fuisse definitam: cum videntes prædictis responsionibus non adeo clare possint convinci, ut hæresis notam incutiant.

\*\*\*\*\*  
 \* (†) (†) (†) (†) \*  
 \*\*\*\*\*

### §. III.

*Difficile testimonium D. Thomæ explicatur.*

10 **C**ONTRA istam conclusionem obstat difficile testimonium D. Thomæ de Veritate quæst. 24. art. 13. ubi distinguens inter hæc duo, scilicet posse abstinere à peccato, & posse perseverare usque in finem vitæ in abstinentia à peccato, per hoc, quod primum dicit aliquid negativum, scilicet, non peccare; secundum autem dicit potentiam



tiam in aliquid positivum, nempe, ut ponat se aliquis in statu aliquo tali, quod peccatum in eo esse non possit: primum concedit hominibus iustis per gratiam; secundum autem negat eis convenire; ergo sentit D. Thomas iustos non habere potentiam moralem ad perseverandum in gratia. Pater consequentia; tum, quia posse perseverare usque in finem in gratia, est posse perseverare usque in finem in abstinentia à peccato: at D. Thomas expressè ibi docet non posse iustos perseverare usque ad mortem in abstinentia à peccato; ergo non possumus usque in finem perseverare in gratia. Tum etiam: nam eam potentiam negat iustis ad perseverandum, quam concedit ad non peccandum: atqui non concedit potentiam consequentem ad primum; sed solum moralem antecedentem; ergo in ordine ad secundum, potentiam moralem antecedentem negat.

11 Confirmatur: nam primum argumentum pro nostra conclusione factum exinde probat posse iustos perseverare, quia possunt non peccare usque in finem, præcepta observando: at iuxta D. Thomam hæc consequentia non tenet: cū concedat primum, & neget secundum; ergo. Confirmatur, & vergetur: nam postquam D. Thomas docuit in articulo 9. huius questionis, posse hominem iustum omne peccatum vitare cum auxilio gratiæ, inquit in decimo, utrum indigeat auxilio gratiæ ad perseverandum: at si ex potentia ad vitandum omne peccatum inferretur potentia ad perseverandum sufficiens, superflue primo determinato, secundum inquireret; ergo consequentia facta in doctrina D. Thomæ non tenet.

12 Respondetur, D. Thomam solum ibi negare hominē iustum facere se perseverare, ut constat ex corpore illius articuli, ibi: quia per hoc importatur, quod homo se constituat in statu, in quo peccatum in eo esse non possit; quod est se impeccabilem reddere: & quia hoc modo præstare non potest, quia ad hoc requirebatur, quod homo in se ipso causaret donum gratiæ actualis, ad quod sequitur infallibiliter, quod perseveret in finem; hinc est, quod homo iustus nequeat se facere perseverare: non autem negat D. Thomas homini iusto potestatem moralem sufficientem ad perseverandum in finem cum auxilio efficaci gratiæ actualis applicante ad perseverandum.

13 Si dicas: posse omnia mortalia vitare, idem est, quod posse totam legem collectivè adimplere; ad quod etiam requiritur divinæ gratiæ auxilium, quod homo in se causare non potest; ergo sicut homo non potest perseverare, hoc est, se constituere omnem culpam vitantem, seu in statu in quo infallibiliter vitet omnia mortalia; & consequenter iuxta nostram interpretationem nullum inter posse non peccare, & posse perseverare subsistit discrimen: quod tamen D. Thomas salvare contendit.

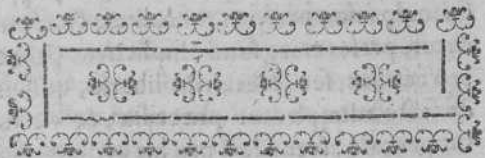
Respondetur non esse omnino idem non peccare, & perseverare: nam ad primum sufficit elicere actus, quibus adimplentur præcepta, & nullum elicere contravenientem præcepto: perseverare autem addit horum actuum coniunctionem cum morte, quibus homo constituitur immobilis in bono: quod ex vi actuum, qui ab hominē elici possunt, vel libere omitti non fit. Quod aliter explicari potest; nimirum perseverantiam dicere actus à creatura libere elicitos, & omissiones peccatorum, secundum quod à Deo conferuntur ex intentione illos coniungendi, cum morte: & licet homo habeat potestatem absolutam ad exercitia libera; non tamen ad illa, secundum quod à Deo fiunt seu secundum quod donantur ab ipso ex illa intentione.

14 Contra quod tamen ob stare potest: quod absolute dicitur, hominem posse perseverare usque in finem: quippe sua culpa non perseverat finaliter. Respondetur, perseverare sumi dupliciter: primo pro actibus, seu exercitijs liberis, quibus de facto adimplentur præcepta, & vitantur peccata: secundo, pro his actibus, secundum quod fiunt, & donantur à Deo ex intentione coniungendi gratiam cum morte. Primo modo potest homo perseverare; non autem secundo modo: nec est necessarium ad hoc, ut homini imputetur non perseverare, quod possit ad illos actus reduplicative, secundum quod donantur à Deo ex illa intentione; sed sufficit, si possit ad illos secundum se: sicut ut homini imputetur non elicere aliquem actum, non requiritur, ut habeat potentiam ad talem actum reduplicative, ut à Deo dependet, seu quod possit ad actum, ut donandum à Deo; sed sufficit, si possit ad actum secundum se.

Qua ratione, ut postea videbimus; verum

verum est, quod homo non habet in sua potestate donum perseverantiæ; sed hoc libere donandum est à Deo: quia scilicet, donum perseverantiæ, quod est ipsa perseverantia, non sunt actus liberi secundum se; sed secundum quod à Deo donantur ex intentione coniungendi gratiam cum morte: quod à solo Deo dependet.

15 Nec sequitur posse hominem non eliciendo actus illos impedire donum perseverantiæ: quod non est in potestate creaturæ; sed solum est in potestate Dei: sicut nec sequitur, quod homo potens non elicere actus illos sit potens impedire electionem ad gloriam. Cuius ratio est, quia non elicere actus illos supponit essentialiter non esse in Deo voluntatem donandi illos ex intentione coniungendi gratiam cum morte: sicut impenitentia finalis supponit essentialiter in Deo non esse electionem efficacem ad gloriam; quapropter per impenitentiam finalem non impeditur decretum efficax dandi gloriam. Qua etiam ratione licet voluntas possit non ponere actum, ad quem est prædeterminata; non sequitur posse impedire prædeterminationem; nimirum, quia non ponere talem actum supponit essentialiter non esse donatam prædeterminationem à Deo. Hæc amplius infra explicabuntur; & quæ in hoc dubio dicta sunt, intelligi debent iuxta infra dicenda, & iuxta illa, quæ superius dubijs antecedentibus diximus.



#### §. IV.

*Statuitur secunda conclusio.*

16 **S**ECUNDA Conclusio: Ad actum perseverandum ulteriusque ad mortem requiritur ulterior gratia superaddita gratiæ habituali, & auxilijs, quæ ipsam consequuntur, sive ex natura rei, & ex vi iustificationis, sive quæ ex lege communi omnibus iustis conferuntur. Hæc conclusio probatur primo ex Concilio Arausicano 2. canone 10. illis verbis; *Adiutorium*

*Dei, etiam renatis, & sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare.* Ex quibus clare constat iustos ultra auxilia, quæ illis ex vi iustificationis conferuntur; vel ex lege communi Dei, indigere ulteriori auxilio, seu adiutorio ad perseverandum. Idem constat ex Tridentino, sess. 6. canone 23. illis verbis: *Si quis dixerit iustificatum sine speciali auxilio perseverare posse, anathema sit.*

17 Hæc doctrina sæpè tradita est ab Augustino pluribus in locis, præcipue de bono perseverantiæ per totum: 82 cap. 2. sic habet: *Cur perseverantia ista poseitur à Deo, si non datur à Deo? An ista irrisoria petitio est, cum id ab eo petitur, quod scitur ipsum non dare; sed ipsa non donante esse in hominis potestate? Sicut irrisoria est etiam illa actio gratiarum, si ob hoc gratiæ aguntur Deo, quod non donavit ipse, nec fecit.* Idem docet Augustinus, lib. de Correctione, & Gratia, cap. 8. & 12. & epistola 107. Item Hilarius in epistola ad Augustinum eandem ex ipso Augustino docet veritatem, quam molestè ferrè Semipelagianos affirmat: eandemque frequenter docent Sancti PP. ex quibus illam desumpsit D. Thomas, & docet locis supra citatis, & 3. contra Gentem cap. 155. & 2. 2. q. 137. art. 4. ubi sic habet: *Perseverantia dupliciter dicitur: uno modo pro ipso dono perseverantiæ, secundum quod est virtus; & hoc modo indiget dono habituali gratiæ, sicut & ceteræ virtutes infuse: alio modo potest accipi pro actu perseverantiæ usque ad mortem; & secundum hoc indiget non solum gratia habituali; sed etiam gratuito Dei auxilio conservante hominem in bono usque ad finem vite: quia cum liberum arbitrium de se sit verabile, & hoc ei non tollatur per habituales gratias præsentis vite, non subest potestati liberi arbitrij, etiam reparati, ut se immobiliter in bono statuatur; licet sit in potestate eius, quod hoc eligat: plerumque enim cadit in nostra potestate electio; sed non executio: in quibus aperte docet nostram conclusionem, illamque efficaciter probat. Qualiter autem intelligendam sit, quod electio illius, cuius executio in nostra potestate non est, cadat sub potestate liberi arbitrij, supra explicavimus.*

18 Deinde probatur ratione ex testimonijs adductis desumpta: quia iusti, etiam supposita gratia habituali,



& auxilijs illam consequentibus, petunt à Deo perseverantiam, tanquam donum à Deo, conferendum, & quod potest donare, vel non donare, etiam supposita gratia habituali, & auxilijs illi debitis; ergo ultra gratiam habitualementem; & auxilia illam consequentia indigemus ad perseverandum ulteriori gratia Dei. Consequentia nota est: nam ut docet Augustinus ubi supra, & epistola 107. *Prorsus non oramus Deum, sed orare fingimus, si nos ipsos, non illum credimus facere, quod oramus: Prorsus non agimus gratias Deo, sed agere fingimus, si unde illi gratias agimus, ipsum facere non putamus.* Antecedens autem non minus certum videtur: nam ut Augustinus de bono perseverantiae, cap. 2. & sequentibus, docet ex Cypriano; ferè in omni petitione orationis Dominicæ, perseverantiae donum postulamus: & D. Thomas 3. contra Gentes, cap. 155, citato docet donum perseverantiae à nobis postulari, specialiter illis verbis: *Adveniat regnum tuum.*

19 Tandem probatur: quia pluribus datur gratia habitualis, & auxilia illam consequentia, quibus non datur perseverantia; ergo donum perseverantiae, gratia est superaddita gratiae habituali, & donis illam consequentibus. Consequentia est nota: quia perseverantia est donum Dei, & magnum inter omnia dona; utpotè cum aeterna beatitudine connexum; & propterea à Concilio Tridentino sessione 6. canone 10: Magnum perseverantiae donum appellatur, quod non omnibus iustis confertur, quibus donantur auxilia consequentia iustificationem, & quæ illi debentur. Antecedens etiam est certum: quia plures iusti non perseverant; non ergo habent donum perseverantiae, quo non nisi perseverantes sunt.

\*\*\*



## §. V.

*Quenam sit gratia, & adiutorium requisitum ad perseverandum, & in quo consistat donum perseverantiae?*

20 **S**TABILIVIMUS Perseverantiam esse gratiam distinctam à dono iustificationis: quod à nemine negari potest. Restat tamen examinandum, in quo consistat hæc gratia. Pro quo observandum est, perseverantiam quantum ad præsens sumi dupliciter: primo pro observantia præceptorum, & vitiatione peccatorum per longum tempus; non tamen usque ad finem vitæ: Secundo sumi potest pro eo, quod gratia iustificationis durat usque ad mortem; quod contingere potest, & contingit multipliciter, vel per observantiam præceptorum per longum tempus usque ad finem vitæ, vel per observantiam præceptorum per breve tempus; quando scilicet, à iustificatione usque ad mortem breve tempus intercedit, & pauca præcepta observanda, vel quando à iustificatione usque ad mortem nullum instat præceptum observandum: quod in adultis aliquando contingit, & semper contingit in parvulis baptizatis ante usum rationis decedentibus.

21 De prima perseverantia supra egimus, dum disputavimus, an requiratur gratia specialis ad observantiam legis per longum tempus: ibi enim docuimus requiri gratiam habitualementem, & auxilia illam subsequenter, quibus homo iustus habet potentiam antecedentem ad vitanda singula peccata, & in nullo instanti habet potentiam ad omnia collectivè vitanda; cum nullum sit instans, in quo homo possit vitare peccata futura, seu quæ vitanda sunt postea. Insuper diximus impotentiam ad omnia collectivè vitanda, in quodam sensu esse phisicam, & In alio moralem: cum qua composuimus, quod

quod quoties instat præceptum habet homo potentiam antecedentem sufficientem, ut ipsi imputetur peccatum; quæ sufficientia illi adest ex vi iustificationis, & auxiliorum illam consequentiam: non tamen semper habet potentiam moralem antecedentem; cum multoties adsit gravis tentatio: ad cuius victoriam habet homo potentiam physicam ex vi iustificationis; non tamen potentiam moralem, ut ibi explicuimus.

Quapropter, licet Deus misericorditer, & supra debitum, ex vi meritorum Christi conferat iustificationis maiores vires ad adimplendam legem, & uberiora auxilia ad vincendas tentationes, quam debeantur ex vi providentiæ iustificatiæ, & plura auxilia efficacia: verumtamen ex vi providentiæ iustificatiæ conferuntur illa auxilia, quæ sufficient, ut homini iustificato imputetur peccatum.

22 Insuper docuimus, quod continuatio auxiliorum efficacium per longum tempus ad vitanda peccata est specialis gratia omnino indebita adhuc supposita iustificatione. Tum propter instantes tentationes, quæ si adsint, requirunt ad sui victoriam gratiam specialem; si non adsint, hoc ipsum specialis gratia est. Tum etiam: quia cum relinquat veritatem in libero arbitrio, supra debitum est, quod semper determinetur ad bonum.

23 Secunda autem perseverantia est de qua in præsentis est sermo, & de qua §. antecedenti docuimus requirere gratiam ultra auxilia, quæ ex vi iustificationis debentur, quæ convenit omnibus decedentibus in gratia, & deficit finaliter impenitentibus: de qua Augustinus, lib. de Bono perseverantiæ, cap. 1. sic docet: *Hanc certè, de qua nunc agimus, perseverantiæ, quæ in Christo perseveratur usque in finem, nullo modo habuisse dicendum est, qui non perseveraverint usque in finem: potiusque hanc habuit unus anni fidelis, & quantum infra cogitari potest, si donec moriatur, fidelis vixit, quam multorum annorum; si exiguum temporis ante mortem à Fidei stabilitate defecit.* Cæterum, quia hic Augustinus solum loquitur de adultis; ut intelligeremus hanc perseverantiæ etiam parvulis ante usum rationis decedentibus convenire, sic habet cap. 17. *Sed mirabilior, & fidelis evidentior lar-*

*gitas bonitatis Dei est, quod etiam parvulis, quibus obedientia non est illius ætatis, ut datur, datur hæc gratia, scilicet, perseverantia.*

24 De hac ergo perseverantiæ examinandum est, quam gratiam requiratur, & in quo consistat. Pro quo dicendum est, consistere in collatione gratiæ habitualis, & eius conservatione usque ad mortem: Et probatur: nam ex terminis his positis, quolibet alio sublato, datur donum perseverantiæ, & quolibet horum deficiente, deficit; ergo dicendum est in his consistere donum perseverantiæ, vel saltem hæc requirere ad sui existentiam, & nihil amplius. Consequentia est nota, & antecedens constat ex Augustino, qui nec in adultis, nec in parvulis requirit aliud ad perseverandum, nisi decessum in gratia: decessus autem in gratia dicitur gratiæ collationem, & conservationem, & illius coniunctionem cum morte; ergo ex terminis his positis datur donum perseverantiæ, etiam si nullum aliud auxilium conferatur; & quocumque horum deficiente, deficit donum perseverantiæ: implicat enim perseverantiæ donum cum carentia gratiæ habitualis, requiritque essentialiter eius conservationem, non qualemcumque, sed usque ad mortem, seu cum morte coniungendam.

25 Et confirmatur: donum perseverantiæ infert infallibiliter consequentiam beatitudinis, & ex illa infallibiliter infertur: sed conservatio gratiæ usque ad mortem, seu decessus in gratia infert infallibiliter beatitudinem; decedentibus enim in gratia promittitur gloria infallibiliter conferenda: infertur etiam ex electione ad gloriam, quæ nulli confertur, nisi in gratia Dei moriatur; ergo donum perseverantiæ consistit in conservatione gratiæ usque ad mortem.

26 Insuper. Nihil aliud collatum homini in hac vita infert infallibiliter gloriam, nec ex illa infallibiliter infertur; ergo in hoc, & in nullo alio perseverantia consistit. Antecedens est certum: auxilia enim quantumvis efficacia componuntur ex se cum carentia consequentis beatitudinis; & consequenter illam non inferunt, ut patet in pluribus, qui plurima habuerunt auxilia efficacia; non tamen consequuti sunt beatitudinem: nec inferuntur ex electione ad gloriam, aut ex gloriæ consequentia; plures



enim consequuti sunt gloriam, qui vel nullum acceperunt auxilium efficax, vt parvuli baptizati ante vsum rationis morientes; vel paucissima, vt pater in adultis, qui immediatè post fidem, & iustificationem moriuntur.

27 Contra hæc est argumentum: nam donum perseverantiæ est magnum donum, vt loquitur Concilium Tridentinum, & pertinet ad providentiam prædestinativam, vtpotè connexum cum prædestinatione, cennexione mutua: at in decessu parvuli baptizati ante vsum rationis nihil est pertinet ad providentiam prædestinativam; ergo non potest consistere donum perseverantiæ in decessu pueri baptizati ante vsum rationis. Antecedens supponitur à nobis; & consequentia probatur: nam nec quod puer baptizetur, pertinet ad providentiam prædestinativam; sed solum ad providentiam generalem supernaturalem, vtpotè quid commune prædestinatis, & non prædestinatis, conveniensque omnibus pueris baptizatis; quorum plures prædestinati non sunt. Insuper nec pertinet ad providentiam prædestinativam, quod puer decedat ante vsum rationis: est quidem id exactum ex conditione naturæ humanæ, quod plures ante vsum rationis moriantur; ergo nihil est in puero baptizato decedente ante vsum rationis pertinet ad providentiam prædestinativam; sed solum ad providentiam generalem supernaturalem, ex qua plures pueri baptizantur, & ad providentiam generalem naturalem, vi cuius plures pueri ante vsum rationis moriuntur.

28 Confirmatur: inter tot pueros baptizatos ante vsum rationis ex vi providentiæ generalis esset miraculum, quod nullus moreretur ante vsum rationis; ergo ex vi providentiæ generalis plures pueri baptizati moriuntur; ergo nihil in illis datur pertinet ad providentiam prædestinativam; atque adco in illis non datur donum perseverantiæ, vel donum perseverantiæ non confertur ex vi providentiæ prædestinativæ.

29 Respondetur; donum perseverantiæ non consistere in aliquo illorum seorsim: non enim consistit in morte, quæ omnibus hominibus naturalis est: nec in conservatione gratiæ per longum tempus; quæ multis non perseverantibus conferatur; sed in coniunctione utriusque:

quod quidem coniunctum mutuo connectitur cum gloria: & licet nullum illorum excedat providentiam generalem; conservatio enim gratiæ per longum tempus non excedit providentiam generalem; nec mors excedit providentiam naturalem; etiam generalem: coniunctum tamen utramque providentiam excedit, quatenus coniunctio illorum eligitur à Deo ex intentione gloriæ; estque specialis gratiæ: quod quidem complexum supernaturale est, non adæquatè; sed inadæquatè, solum enim conservatio gratiæ supernaturalis est, non mors, & neutra pars complexi secundum se exigit providentiam prædestinativam: coniunctum tamen illam exigit, non vt elicentem; sed vt imperantem, quatenus coniunctio illorum, quæ non est à casu respectu Dei, eligitur ab ipso ex intentione gloriæ, seu quatenus eligitur conservatio gratiæ ex intentione coniungendi illam cum morte, & tandem cum gloria; etiam si elicitive conservatio gratiæ per aliquod tempus sit à providentia generali supernaturali, & mors à providentia naturali: in qua coniunctione perseverans à non perseverante distinguitur, & prædestinatus à reprobo.

30 Quod docuit nos Augustinus de Bono perseverantiæ, cap. 9. illis verbis: *Ex duobus autem pijs, cur huic donetur perseverantia usque in finem, illi autem non donetur, inscrutabilia sunt iudicia Dei.* Et post pauca sic habet: *Quenam est autem ista discretio? Patent libri Dei, non avertamus aspectum clamat Scriptura divina, adhibeamus auditum: Non erant ex eis, quia non erant secundum propositum vocati: non erant in Christo electi ante constitutionem mundi: non erant in eo sortem consequuti: non erant prædestinati secundum propositam eius, quæ universa operatur: Nam si hoc essent, ex illis essent; & cum illis sine dubitatione mansissent.* Vbi Augustinus apertè docet conservationem gratiæ usque ad mortem, ex electione ad gloriam descendere; in quo bono, secundum quod ex illa intentione procedit, perseverantia consistit: & cap. 17. sic habet: *Videte iam à veritate quam sit alienum, negare donum Dei esse perseverantiam usque in finem huius vite; cum vite huic quando voluerit ipse dei finem, quem si dat ante imminens lapsum, facit hominem perseverare usque in finem: vbi habetur*

in coniunctione gratiæ cum morte donum perseverantiæ consistere; quod Deus donat prædestinatis ex intentione gloriæ, ratione cuius est speciale beneficium, & specialissima gratia.

31 Sed contra hæc dices primo: quia Deus potest velle coniunctionem gratiæ cum morte, & non ex intentione gloriæ; ergo tunc perseverantia usque ad mortem non esset specialis gratia, pertinens ad providentiam prædestinativam. Antecedens est certum: nam Deus potest decernere hominem perseverantem in gratia usque ad mortem non consequi gloriam, etiam si perseveret in gratia per totam æternitatem; non enim est essentialis connexio gratiæ cum gloria. Tum etiam, quia aliqui Theologi docent Deum non elegisse homines ad gloriam ante prævisa merita absolute futura; & consequenter nec ante decessum in gratia; ergo de facto conservatio gratiæ usque ad mortem non est ex intentione gloriæ.

32 Dices secundo: quilibet effectus prædestinationis eligitur à Deo ex intentione gloriæ; ergo quilibet effectus prædestinationis erit specialis gratia, sicut donum perseverantiæ; eo enim donum hoc est specialis gratia, quia ex intentione gloriæ confertur. Antecedens autem docetur à Theologis asserentibus unum ex requisitis ad hoc, ut aliquid sit effectus prædestinationis, esse eligi à Deo ex intentione gloriæ. Et confirmatur: quia conservatio gratiæ usque ad mortem non connectitur infallibiliter cum gloria, nisi secundum quod eligitur à Deo ex intentione gloriæ: sed quilibet effectus prædestinationis, ut electus ex intentione gloriæ connectitur infallibiliter cum gloria; ergo eadem ratione, qua convenit perseverantiæ esse specialem gratiam, convenit etiam cuilibet effectui prædestinationis.

33 Respondetur, iuxta præsentem providentiam Deum non posse velle coniunctionem gratiæ cum morte, nisi ex intentione gloriæ: quod autem in alia providentia de potentia absoluta oppositum contingeret, contra nostram doctrinam non est: iuxta illam autem providentiam non esset ita specialis gratia coniunctio gratiæ cum morte, sicut modo est; quia tunc non connecteretur cum gloria, sicut modo. Theologi autem asse-

rentes electionem efficacem ad gloriam esse post prævisa merita, non necessario asserunt esse post coniunctionem gratiæ cum morte; sed asserere debent, post prævisa merita Deum eligere ad gloriam: ex qua electione, licet non oriantur merita, aut gratia, oritur tamen coniunctio illorum cum morte: quod si coniunctio gratiæ cum morte etiam præcedat electionem absolutam ad gloriam; dicendum est non præcedere ad decretum conditionatum dandi gloriam sub conditione perseverantiæ; sed potius hoc decretum conditionatum antecedere: quo decreto supposito specialis gratia esset coniunctio gratiæ cum morte; utpote ex suppositione talis decreti connecteretur cum gloria: Et tandem doctrina nostra procedit iuxta mentem Augustini supra ab ipso expressam; quod sufficit.

34 Ad secundum respondetur concessio antecedenti, negando consequentiam: disparitas est, quod alij effectus prædestinationis, quamvis ut eliciantur ex intentione gloriæ reduplicative connectantur cum gloria; ipsi tamen secundum se iuxta præsentem providentiam possunt componi cum carentia gloriæ, & cum reprobatione, etiam si effectus illi sint supernaturales; ut patet in auxilijs sufficientibus, & efficacibus, quæ pluribus reprobis conferuntur, & aliquando abundantius, quam aliquibus prædestinatis: at coniunctio gratiæ cum morte, saltem iuxta hanc providentiam, non potest componi cum carentia gloriæ, aut cum reprobatione; nec enim Deus promissit gloriam, quibus confert auxilia sufficientia, & efficacia; sed perseverantibus usque in finem.

35 Ad confirmationem constat ex dictis: nam quamvis coniunctio gratiæ cum morte non connectatur ex terminis, & essentialiter cum gloria; connectitur tamen iuxta hanc providentiam, iuxta quam alia auxilia non connectuntur; atque adeo illa coniunctio specialis gratia est pro alijs auxilijs, tam sufficientibus, quam efficacibus, & pro alijs effectibus prædestinationis. Quod si illa auxilia considerentur reduplicata intentione gloriæ, ex qua eliguntur, non est inconveniens, sed verum, esse specialissimam gratiam, & includere gratiam prædestinativam, & includere providentiam propriam.



priam prædestinatis, distinguere prædestinatam à reprobo, & connecti cum gloria: solumque est differentia, quod auxilia sub illa reduplicatione connectuntur cum gloria; non tamen gloria connectitur cum illis, etiam sub illa reduplicatione: quia licet auxilia electa ex intentione gloriæ reduplicata intentione non possint esse sine gloria, nec possint componi cum reprobatione; gloria tamen potest esse sine illis auxilijs, etiam sine illa reduplicatione, præcipue auxilia, quæ efficacia non sunt, & alij prædestinationis effectus, sine quibus eadem gloria esse posset: At iuxta hanc providentiam, nec gloria sine perseverantia finali, nec perseverantia sine gloria esse possunt.



## §. VI.

*Explicatur qua ratione perseverantia  
sic in potestate creature.*

36 **C**ERTVM Est perseverantiam puerorum morientium ante usum rationis, in eorum potestate non esse: non enim est in eorum potestate habere gratiam, quæ ipsis per baptismum confertur absque eorum libertate: nec est in eorum potestate mors ante usum rationis: nec utriusque coniunctio, scilicet, gratiæ, & mortis. In adultis autem procedit difficultas; & quia perseverantia in gratia usque ad mortem includit habere gratiam, & illam coniungi cum morte; omissa difficultate illa, an omnes adulti habeant auxilia sufficientia, ut se disponant ad gratiam, in qua plures difficultates involvuntur, quæ in præsentis disputandæ non sunt; loquimur de adultis habentibus gratiam habitualement; an scilicet, homo iustus habeat in sua potestate perseverare usque in finem: in quo duo includuntur; non apponere obicem gratiæ per peccatum mortale, & illam cum morte coniungere.

37 Dicendum ergo est; in potestate hominis habentis gratiam esse, non apponere obicem gratiæ per peccatum mortale; non tamen coniungere gratiam cum morte: quæ est doctrina D. Thomæ quæst. 24. de Veritate, quæ est de libero arbitrio, att. 13. in corpore, ubi sic habet: *Respondeo dicendum, quod aliud est dicere posse abstinere à peccato, & posse perseverare usque ad finem vitæ in abstinendo à peccato: cum enim dicitur aliquis posse abstinere à peccato, potentia fertur, super aliquid negativum, ut scilicet aliquis possit non peccare. Et paulò infra: Sed cum dicitur, iste potest perseverare usque in finem vitæ in abstinentia peccati, potentia fertur ad aliquid affirmativum, ut scilicet aliquis ponat se in tali statu, quod peccatum in eo esse non possit. Ubi D. Thomas apertè distinguit illa duo; nempe posse non ponere obicem gratiæ, seu posse non peccare, & posse se constituere in statu, in quo non possit peccare; quod fit per coniunctionem gratiæ cum morte: Ad primum asserit, quod homo existens in gratia est potens, illis verbis: *Et hoc potest quilibet in gratia existens, loquendo de peccato mortali*: Ad secundum autem docet non posse, & reddit rationem his verbis: *Aliiter enim homo per actum liberi arbitrii non posset se facere perseverare, nisi se impeccabilem faceret; quod est impossibile. In quibus apertè docet D. Thomas posse hominem existentem in gratia non peccare; non tamen perseverare, quia hoc est constituere se in statu tali, quod in eo non possit esse peccatum, quod homo per actum liberi arbitrii facere non potest, nisi posset se impeccabilem constituere, aut in statu, in quo non possit in eo esse peccatum, qui est gratia coniuncta cum morte.**

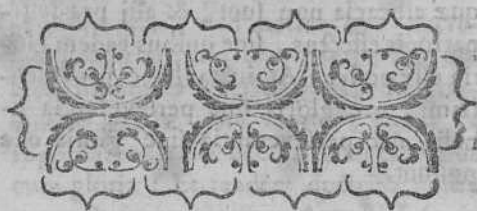
Itaque cum homo, quantumvis bene operetur, maneat peccabilis, & potentia in Deo ad permittendum peccatum; quilibet actus liberi arbitrii potest in homine reperiri, quin perseveret; cum possit illum possit Deus permittere peccatum; atque adeo nihil porit per actum liberi arbitrii non componibile cum carentia perseverantiæ: aufertur autem status, in quo potest esse peccatum per mortem, quæ non ex actu liberi arbitrii dependet; sed à Deo: qua ratione D. Tho. docet perseverantiam esse à Deo petendam, quia ab ipso specialiter dependet, ut dictum

est. Quam doctrinam desumpsit ex Augustino, de Bono perseverantiae, cap. 17. ubi supra sic docente: *Videte iam à veritate quam sit alienum negare donum Dei esse perseverantiam usque in finem huius vite, cum vite huic quando voluerit, ipse det finem, quem si dat ante imminentem lapsum, facit hominem perseverare usque in finem.*

38 Ex quibus inferitur, id, quo perseverans à non perseverante distinguitur, solum esse in potestate Dei, non in potestate creaturæ: & probatur; nam perseverans prout à non perseverante distinguitur, constituitur in statu impossibili cum peccato, etiam futuro: sed non est in potestate hominis iusti se in tali statu constituere; ergo non est in potestate hominis iusti perseverantis id, in quo à non perseverante distinguitur. Consequentia tenet: maior, & minor sunt probandæ. Maior probatur ex D. Thoma ubi proximè docente non posse hominem acquirere perseverantiam, nisi possit se constituere impeccabilem, seu in statu, in quo non possit esse peccatum. Secundo probatur maior: perseverans ex conceptu perseverantis excludit etiam peccatum futurum; non enim perseverat, qui postea peccabit; ergo perseverans, prout à non perseverante distinguitur, est in statu impossibili cum peccato, etiam futuro. Tertio probatur maior: non dicitur perseverans ille, in quo non coniungitur gratia cum morte, ut vidimus ex Augustino: sed homo, in quo coniungitur gratia cum morte, est in statu impossibili cum peccato futuro; ergo perseverans, prout à non perseverante distinguitur, constituitur in statu impossibili cum peccato, etiam futuro.

39 Minor principalis, scilicet, quod homo iustus non possit se constituere in statu impossibili cum peccato futuro, probatur: quia nullus actus elicited ab homine iusto, quantumvis bonus sit, etiam si sit impossibile cum peccato existenti; nullus, inquam, actus datur, qui sit impossibilis ratione sui cum peccato futuro: stat enim optimè, quod homo hic, & nunc eliciat actum perfectissimum, & quod postea peccet; ergo per nullum actum, quantumvis honestum,

potest se constituere impossibilem cum peccato futuro; nec per aliquem actum potest aliquid acquirere impossibilem cum peccato futuro: quidquid enim acquiritur, si quid acquiritur per actum liberum, quantumvis bonum, hic, & nunc existentem, est impossibile cum peccato futuro; non ergo homo potest se reddere impossibilem cum peccato futuro.



## S. VII.

*Solvuntur argumenta.*

40 **A**RGUITVR Primo: Homo iustus, iuxta dicta, & iuxta D. Thomam, potest nunquam peccare: sed nunquam peccare est status impossibilis cum peccato, etiam futuro; ergo potest se constituere in statu impossibili cum peccato, etiam futuro. Minor probatur: quia nunquam peccare excludit peccatum in omni tempore; ergo peccatum futurum. Confirmatur: nunquam peccare connectitur essentialiter cum perseverantia; hæc enim duo sunt omnino impossibilia, scilicet, hominem iustum nunquam peccare, & non perseverare; ergo si homo iustus potest nunquam peccare, potest se constituere in statu inconiungibili cum peccato, potestque se constituere in statu connexo cum perseverantia, quæ excludit peccatum etiam futurum.

41 Confirmatur secundò: homo iustus, qui nunquam peccabit, hic, & nunc in statu viæ est in statu impossibili cum peccato etiam futuro; ergo ante mortem, & in via est in statu inconiungibili cum peccato; & consequenter ante mortem habet perseverantiam. Antecedens probatur: homo iustus, qui nunquam peccabit, est in statu ratione cuius verum est, quod nunquam pecca-



peccaturus est: sed id ratione cuius verum est, quod nunquam peccaturus est, est impossibile cum peccato futuro; ergo hic, & nunc est in statu impossibili cum peccato, etiam futuro. Consequentia est bona. Maior est certa; nam si hic, & nunc est verum, quod non peccabit; hic, & nunc datur id, ratione cuius est verum: implicat enim esse verum, quin detur id ratione cuius est potius verum, quam falsum; ergo si hic, & nunc est verum, quod non peccabit, hic, & nunc datur aliquid, ratione cuius potius sit verum, quam falsum. Minor autem etiam est certa: quia si id, quod datur, hic, & nunc non esset impossibile cum peccato futuro, esset indifferens, ut esset futurum peccatum, aut non esset futurum; & consequenter id, quod datur hic, & nunc, non esset ratio sufficiens potius, ut esset verum, quam ut esset falsum, hominem iustum non peccaturum.

42 Confirmatur tertio: hic, & nunc est verum, quod iste homo iustus non peccabit, ut supponimus; ergo hic, & nunc datur veritas huius propositionis, *hic homo iustus non peccabit*. Tunc sic: sed veritas illa est impossibile cum peccato futuro; ergo hic, & nunc datur aliquid impossibile cum peccato futuro. Minor hæc est certa: implicat enim quod detur hic, & nunc hæc veritas, *hic homo iustus non peccabit*, & quod eius peccatum sit futurum; si enim esset futurum, esset verum hic, & nunc, quod peccabit; essentque duæ contradictoriae simul veræ.

43 Responderetur distinguendo maiorem, potest nunquam peccare quantum ad abstinentiam à peccato, concedo maiorem: quantum ad positivum, quod ibi importatur, nimirum, perseverare in abstinentia à peccato usque ad finem vitæ, nego maiorem, & distinguenda est minor eodem modo; nunquam peccare quantum ad negativum, quod importat, nimirum abstinentiam à peccato, nego minorem: quantum ad positivum, quod importat, concedo minorem, & neganda est consequentia. Itaque nunquam peccare dicit abstinere à peccato per totam vitam, seu in statu vitæ usque ad mortem: ad quod non sufficit abstinere à peccato; sed requiritur, quod post abstinentiam à peccato immediate sequatur mors; & quam-

vis homo iustus possit ponere abstinentiam à peccato; non tamen potest imponere finem vitæ: quamvis ergo homo abstinere à peccato per longum tempus; hæc abstinentia est compossibilis cum carentia perseverantiæ; non enim constituit hominem impeccabilem, aut extra statum vitæ, in quo ab homine iusto non potest committi peccatum: potest ergo peccare supposita illa abstinentia, & Deus illi permittere peccatum, & consequenter adhuc illa abstinentia supposita indifferens est ad perseverandum, & non perseverandum; sicut est indifferens ad peccandum, & non peccandum: quæ indifferencia aufertur per hoc, quod post abstinentiam à peccato constituatur extra statum vitæ ante imminuentem lapsum, ut docet Augustinus, quod à solo Deo fieri potest.

44 Sed ut hæc amplius explicentur, supponamus, quod Deus conservaret iustum in hoc statu vitæ per totam æternitatem, & relinqueret ipsum potentem peccare, & decerneret nunquam illi permittere peccatum: homo iste posset nunquam peccare, & de facto nunquam peccaret, quia tamen semper, & in quocumque instanti esset potens peccare, semper esset indifferens ad peccandum, & non peccandum; & consequenter esset indifferens ad perseverandum, & non perseverandum; nunquamque haberet donum intrinsecum perseverantiæ, nec ipse posset illud acquirere: hoc enim donum ultra non peccare dicit statum aliquem intrinsecum, ratione cuius sit impotens ad peccandum; & quia homo iste nihil haberet intrinsecum, ratione cuius esset impotens ad peccandum, nunquam haberet donum perseverantiæ; quale est donum perseverantiæ, quod de facto datur; de illoque verificaretur nunquam peccaturum: non tamen verificaretur, esse perseveraturum; quia nunquam habiturus esset statum, in quo esset impeccabilis; semperque esset indifferens ad peccandum, & non peccandum; & consequenter ad perseverandum, & non perseverandum.

Sic similiter; homo iustus, qui perseveravit usque ad mortem, quamvis non sit peccaturus usque ad finem vitæ, non dicitur perseverans, nec habens donum perseverantiæ, quamvis sit illud habiturus; quousque sit in statu, in quo



non potest peccare, nimirum extra viam. Est tamen hæc differentia, quod homo, ille, licet de facto non habeat donum perseverantiae; illud tamen habebit, quia in ipso coniungetur non peccasse cum statu, in quo non possit esse peccatum: ille autem homo durans in hoc statu per totam æternitatem, nunquam haberet donum perseverantiae; quia nunquam esset in statu, in quo non posset peccare; semperque esset indifferens ad perseverandum, & non perseverandum; quamvis ad non peccandum uterque homo esset æqualis, & de utroque verificaretur, quod nunquam peccabit.

45 Ex his ad confirmationem distinguendum est antecedens; nunquam peccare conneditur essentialiter cum perseverantia ex suppositione, quod hæc vita finienda sit, & post illam homo iustus nunquam peccabit, concedo antecedens: conneditur essentialiter, & ex terminis, nego antecedens: nec sunt impossibilia ex terminis nunquam peccare, & non perseverare; de homine enim iusto durante per totam æternitatem, de quo supra, verificaretur nunquam peccare; & tamen non verificaretur perseverare; cum nunquam de illo esset verum, non posse peccare: quod si semper posset peccare, nunquam esset in illo aliquid incôpossibile cum peccato futuro; & consequenter nihil esset incôpossibile cum carentia perseverantiae; atque adeo in illo nunquam esset perseverantia.

Hoc ipsum explicari potest, asserendo nunquam peccare dicere duo, nimirum modo non peccare, & simul nunquam peccaturum: quæ conveniunt homini iusto perseveraturo, cui nondum convenit perseverantia, quam postea habebit; atque adeo cui convenit de facto nunquam peccare, potest de facto non convenire perseverantia; quæ tamen postea infallibiliter conveniet.

46 Ad secundam confirmationem etiam constat: est enim distinguendum antecedens; est in statu intrinseco incôpossibili cum peccato futuro; nego antecedens: in statu extrinseco, concedo antecedens: & negandum est, quod ibi sub infertur, nimirum, ante mortem habere perseverantiam; sed solum sequitur, ante mortem, & per totam æternitatem existere, & extitisse decretum dandi illi perseverantiam, vi cuius verum est

non peccaturum, & perseveraturum, habiturumque tempore statuto perseverantiam; nimirum tempore, quo Deus decrevit coniungere gratiam cum morte.

47 Ex quibus etiam constat ad aliam confirmationem: homo enim iustus, qui nunquam peccabit, est in statu extrinseco sibi, ratione cuius est verum de facto non peccaturum, & esse perseveraturum: cum quo non potest componi, quod nunquam perseveret; hoc est, nec modo, nec postea; potest tamen componi, quod modo non habeat perseverantiam: veritas autem illa existit ab æterno, estque aliquid increatum; nimirum, decretum, seu idæa Dei determinata per decretum; vel etiam ipsa scientia divina ut alibi explicuimus.

48 Secundo arguitur: quia quidquid homo ponit, & potest ponere ex vi actus liberi propriæ voluntatis, nimirum abstinencia à peccato, est coniungibile cum carentia perseverantiae, indifferensque ad perseverandum, & non perseverandum; non est in potestate hominis perseverare, quantum ad id, quo perseverans à non perseveranti distinguitur: sed quidquid Deus ponit ex propria determinatione, est indifferens ad perseverandum, & non perseverandum; ergo non habet in sua potestate perseverantiam, nec illam donat, utpote quæ ex determinatione Dei non ponitur. Minor probatur: solum ponit Deus ex propria determinatione mortem: sed mors indifferens est ad perseverandum, & non perseverandum; cum sit communis omnibus, etiam non perseverantibus; ergo Deus nihil ponit ex propria determinatione non indifferens ad perseverandum, & non perseverandum.

49 Dices: mortem, quam Deus vult, & causat, supposita abstinencia à peccato, non esse indifferentem ad perseverandum, & non perseverandum; licet secundum se sit indifferens: & cum Deus habeat in sua potestate ponere mortem, supposita abstinencia à peccato; habet etiam in sua potestate perseverantiam: quæ videtur doctrina Augustini supra adducta.

50 Hæc doctrina vera est, & sufficiens ad solutionem; supposita tamen alia veritate, nimirum, abstinenciam liberam à peccato esse in potestate Dei, & ex eius determinatione donari homini iusto:



si autem suppositis auxilijs sufficientibus ad non peccandum, sit adaequate in potestate creaturæ ponere abstinētiā à peccato, solutio tradita non videtur sufficiens: tum, quia post auxilia sufficientia ad perseverandum quantum ad abstinētiā à peccato, iuxta Concilia, & PP. indigent adulti ulteriori auxilio Dei ad abstinendum à peccato; alias esset inutilis oratio, qua hoc petimus: & pro abstinētiā à peccato non deberent abstinētes Deo species gratias agere: & quantum ad hoc homo se ipsum ab alio discerneret: aliaque sequuntur absurda, quæ optime expendit noster Gonet in præsentī.

51 Tum etiam: quia contra illam videtur argumentum factum; si enim homo iustus ad abstinendum à peccato, ultra auxilia sufficientia omnibus communia non indiget ulteriori gratia Dei, habet in sua potestate, quod Deus inferat mortem supposita abstinētiā à peccato; ergo habet in sua potestate perseverantiā potiori titulo, quam Deus: etenim Deus suppositis auxilijs sufficientibus non habet in sua potestate abstinētiā à peccato: at creatura illis suppositis habet in sua potestate, non solum abstinere à peccato; sed necessitate Deum ad inferendam mortem supposita abstinētiā à peccato; ergo potiori titulo habet in sua potestate perseverantiā, quam Deus. Assumptum probatur: nam si suppositis auxilijs sufficientibus ad abstinendum à peccato non indiget alio adiutorio; non implicat abstinere sine novo adiutorio: Demus ergo quod abstinēat; cum autem Deus lege sua sit necessitatus ad aliquando inferendam mortem erit necessitatus ad illam inferendam supposita abstinētiā à peccato, eritque necessitatus ad perseverantiā.

52 Confirmatur: si homo iustus suppositis auxilijs sufficientibus non indiget alio ad abstinendum à peccato; non est in manu Dei, saltem ex illa suppositione, permittere peccatum; quod adhuc ex illa suppositione potest homo patrare; ergo non est in manu Dei inferre mortem, supposita, vel non supposita abstinētiā à peccato; sed ad hoc determinabitur ex libertate creaturæ.

53 Confirmatur secundo: iuxta hanc opinionem omnia decreta divina, saltem quæ necessaria sunt ad perseverandum, sunt indifferentia ad perseverandum, & non perseverandum; ergo Deus non

donat perseverantiā ex propria determinatione: & cum alias existere debeat ex determinatione alicuius voluntatis, existet ex determinatione creaturæ. Antecedens probatur: decretum dandi auxilia sufficientia indifferentia est, utpote auxilia sufficientia, indifferentia sunt: decretum inferendi mortem in tali tempore indifferentia est; cum mori in tali tempore, indifferentia etiam sit ad perseverandum, & non perseverandum: Deinde decretum conferendi gloriam sub conditione perseverantiæ etiam est indifferentia; cum sit conditionatum, & commune etiam non perseverantibus: sed decreta sufficiunt ex parte Dei iuxta hanc opinionem ad perseverandum; ergo decreta necessaria ex parte Dei ad perseverandum indifferentia sunt: & consequenter, ut dicebamus, cum perseverantiā non ponatur a casu, sed ex determinatione alicuius; manifeste sequitur perseverantiā, quæ ex determinatione Dei non ponitur, poni ex determinatione creaturæ. Quod autem decreta illa sufficiant ex parte Dei, ut homo perseveret, præterquam quod in illa sententia certum videtur, probatur: nam si aliud decretum sit necessarium connexum cum perseverantiā, cui deficeret tale decretum, deficeret aliquid necessarium ad perseverandum, quod acquirere non posset; atque adeo iuxta principia illius opinionis non posset perseverare.

54 Deinde: si tale decretum connexum cum perseverantiā esset necessarium ad perseverandum, essetque Deo liberum, omisio talis decreti esset libera Deo, & connexa essentialiter cum decreto damnationis æternæ: at iuxta horum principia implicat decretum connexum cum æterna damnatione, cuius existentia non sit in potestate libera creaturæ; ergo in horum principijs huiusmodi decretum, non solum non est necessarium, sed repugnat.

55 Quod si dicatur hoc decretum existere ex determinatione voluntatis creaturæ; sequitur non esse liberum Deo, & probatur: nam omnia alia decreta recensita indifferentia sunt, & relinquunt voluntatem divinam indifferentem ad volendum, vel non volendum perseverantiā; & hoc decretum, quo vult perseverantiā, existit ex determinatione creaturæ; ergo non est Deo liberum, sed creaturæ, supponit quæ perseverantiā, vi cuius creatura determinat voluntatem divinam: sicut quia

quia decreta divina requisita, ut omnipotentia concurrat ad actum bonum liberum creaturæ sunt indifferentia, ut concurrant, aut non concurrant, existitque concursus ex determinatione creaturæ; talis concursus non est liber formaliter, & proximè omnipotentis; sed creaturæ; nec ipsi Dei est proximè, & immediate liber; ergo si decretum illud existit ex determinatione creaturæ, & alia decreta prærequisita ad illud sunt indifferentia ut existat, vel non existat, non erit tale decretum liberum voluntati divinæ proximè, & formaliter. Insuper in horum principijs est manifestum; iuxta quæ, si actus voluntatis creaturæ existit ex determinatione Dei, non potest esse liber creaturæ; ergo potiori titulo actus voluntatis divinæ existens ex determinatione creaturæ non potest esse liber Deo.

56 Et quidem hoc ab ipsis esse asserendum de decreto exclusivo à gloria propter impoenitentiam finalem, & illativo pœnæ æternæ, mihi certum videretur: cum asserant decretum conditionatum inferendi damnationem sub conditione impoenitentis finalis esse indifferens ad inferendam, vel non inferendam pœnam æternam; & purificatio conditionis, quæ est impoenitentia finalis à sola creatura ponitur, quin ex parte Dei sit aliquid antecedens inferens impoenitentiam finalem; atque adeo decretum illud conditionatum transit in absolutum ex sola determinatione creaturæ; à purificatione enim conditionis determinatur Deus ad volendum pœnam æternam: & idem dicendum est de decreto conferendi gloriam perseverantibus.

57 Ex quibus inferitur: quod si cut Omnipotentia divina determinatur ad concurrendum à voluntate creata; pariter voluntas divina ab eadem voluntate creata determinatur ad volendum gloriam prædestinatis, & ad volendum pœnam æternam reprobis; neutrumque decretum esse liberum formaliter, & proximè voluntati divinæ: quæ absurda sunt. & ex quibus plura sequuntur inconvenientia, à quibus modò abstinendum est.

58 Iuxta nostram autem doctrinam facilè solvitur argumentum factum: etenim abstinentia à peccato existit ex determinatione voluntatis divinæ, & similiter ipsa mors, eiusque coniunctio cum abstinentia à peccato: nihilque illo-

rum existit præter intentionem Dei; sed potius ex eius determinatione: nam ut supra vidimus ex Augustino, ex intentione gloriæ descendit decretum conservandi gratiam per abstinentiam à peccato, illamque coniungere cum morte.

59 Sed licet hæc vera sint, contra illa ob stare videtur; quod abstinentia libera à peccato existit ex determinatione libera creaturæ; ergo creatura per propriam determinationem facit, quod mors illata à Deo, ex se indifferens ad perseverandum, & non perseverandum constituat hominem perseverantem; & consequenter id, in quo discriminatur perseverans à non perseverante, existit ex determinatione creaturæ. Quod confirmatur ex dictis: nam homo iustus potest abstinere à peccato, licet indigeat adiutorio Dei; demus ergo abstinere de facto à peccato mediante auxilio divino; in hoc casu non posset Deus inferre mortem, nisi supposita abstinentia à peccato, ut supra dicebamus; ergo necessitaret Deum ad inferendum mortem supposita abstinentia à peccato.

60 Respondetur, verum esse abstinentiam liberam à peccato existere ex determinatione creaturæ: hæc tamen determinatio supponit determinationem Dei de eadem abstinentia à peccato, ex qua oritur determinatio creaturæ: ipsa-que determinatio Dei, seu decretum de abstinentia à peccato supponit decretum dandi gloriam, ex quo oritur, & ex quo etiam descendit decretum coniungendi abstinentiam à peccato cum morte: unde quamvis abstinentia à peccato sit ex determinatione creaturæ, nunquam creatura determinat Deum ad inferendam mortem, & illam coniungere cum abstinentia à peccato; sed Deus se ipsum ad utrumque determinat, & determinatio creaturæ est effectus determinationis Dei; non e contra: Deus ergo intendit gloriam, & deinde vult infundere iustificationis gratiam, illamque conservare, & conservatam cum morte coniungere: Ad hæc autem non determinatur aliquo modo ex creatura, sed ex se; non enim determinatur à creatura ad intentionem gloriæ: non ad decretum iustificandi, & conservandi gratiam per abstinentiam liberam à peccato; quippè sic Deus illam dat, quod possit data abstinentia à peccato usque ad hoc tempus, permittere peccatum tem-



pore sequenti ; & ex se determinatur ad non permittendum , & ad coniungendum gratiam cum morte.

61 Ex quibus inferitur, qualiter creatura non determinet Deum ad decretum exequutivum gloriæ: etenim omnia posita à creatura sunt indifferentia, & componi possunt cum carentia illius decreti ; Deusque determinatur ad decernendum gloriam sub conditione perseverantiæ, ad donandum perseverantiam ipsam, & ad decretum exequutivum gloriæ.

62 Deinde inferitur, in quo sensu doceat Concilium Tridentinum sessione 6. Canone 23. hominem iustum speciali auxilio Dei posse perseverare: sensus ergo est posse perseverare quantum ad abstinentioniam à peccato ; potest enim medio auxilio divino peccata vitare : non tamen est in eius potestate coniunctio gratiæ cum morte, ut ex Augustino, & Thoma vidimus. Inferitur etiam, aditum iustificatum indigere ad perseverandum ultra auxilia sufficientia alijs efficacibus, quibus adimpleat præcepta, & libere abstineat à peccato, quibus non indiget parvulus baptizatus, qui ante usum rationis moritur; & consequenter adultorum perseverantia materialiter includit auxilia, quæ perseverantia parvulorum non includit: Unde quando PP. & ex illis D. Thomas requirunt auxilia ad perseverandum, intelligendi sunt de perseverantia adultorum, qui libere abstinent à peccato, & libere adimplent præcepta, vel de auxilijs extrinsecis consistentibus in protectione extrinseca Dei.



## §. Vltimus.

*Quid dicendum sit de perseverantia in statu innocentie?*

63 **D**E perseverantia hominis iusti in statu innocentie, specialis videtur esse difficultas; propter quam, ut refert Illustrissimus Godoy, aliqui requirunt

specialem gratiam, non solum dantem ipsam perseverantiam; sed dantem posse antecedens ad perseverandum: alij autem nullam specialem gratiam requirunt in statu illo. In primis dicendum est iuxta dicta hominem iustum in statu integritatis non habuisse in sua potestate id, quo perseverans à non perseverante distinguitur: non enim esset in eius potestate se in statu impeccabili constituere; sed qualiter abstinentionia libera à peccato supposita, posset Deus peccatum permittere; atque adeò quidquid ab homine in statu illo posset poni, indifferens esset ad perseverandum, & non perseverandum.

64 Deinde dicendum existimò, quod homo iustus in statu illo non indigebat gratia speciali superaddita gratiæ habituali, & virtutibus illam consequentibus, ut posset potentia antecedenti perseverare quantum ad abstinentioniam à peccato. Probat ex D. Thoma. 2.2. q. 137. art. 4. ubi sic habet: *Dicit Augustinus in libro de correptione, & gratia, quod primò homini datum est, non ut perseveraret; sed ut perseverare posset per liberum arbitrium; quia nulla corruptio tunc erat, quæ perseverandi difficultatem præberet:* in quibus ex Augustino, & Thoma docemur, in statu integritatis, quia non erat corruptio naturæ, habuisse hominem posse perseverare: absque difficultate; licet ipsi datum non sit ipsum perseverare: habuit ergo potentiam expeditam moraliter sine difficultate ad abstinendum à peccato ex vi doni integritatis afferentis corruptionem naturæ, vel illam impediens.

65 Quod etiam colligitur ex D. Thoma in præsentī art. 2.4. & 8. Et probatur: nam homo in statu illo habebat ratione suæ naturæ proportionem moralem, & inclinationem expeditam ad omne bonum naturæ, & ratione gratiæ habitualis inclinationem expeditam ad bonum supernaturale; ergo habebat potentiam antecedentem moraliter expeditam ad utrumque bonum; & consequenter ad non peccandum, & non contraveniendum præceptis naturalibus, aut supernaturalibus. Antecedens probatur: nam in statu illo nulla erat rebellio appetitus ad rationem; ergo inclinatio naturæ ad bonum naturale rationi consonum esset omnino expedita ad illud, & similiter inclinatio gratiæ ad bonum supernaturale: adæqua-

ta enim ratio, quare in statu lapsus homo iustus hanc expeditionem non habet, est propter infirmitatem, & corruptionem nature, quæ reddit in expeditam potentiam, & difficilem ad benè moraliter operandum.

66 Deinde dicendum est in statu integritatis præter auxilia sufficientia, quæ illi conveniebant ratione status indignis hominem actuali, & ulteriori auxilio dante actualem perseverantiam, seu abstinentionem à peccato: & probatur ex Augustino Epistola 106. illis verbis: *Natura humana, etiam si in illa integritate, in qua condita est, permaneret, nullomodo se ipsam, creatore suo non adiuvante, servaret: Idem docet de correptione, & gratia cap. 11. & ex eodem D. Thomas in præfati art. 10. Et probatur; quia auxilium efficax esset necessarium in statu illo ad adimplenda præcepta, & non peccandum; quod Deus posset pro sua voluntate conferre, aut non conferre: sed auxilium efficax distinctum est à sufficienti, & separabile ab illo, ut sæpe vidimus; ergo indigeret ulteriori auxilio; quod Deus potest negare, & quod de facto negavit Adamo. Probatur maior: nam sufficientia creature, ut sæpe etiam vidimus, ad benè operandum indiget alio, quod postulat à Deo, ab ipso conferendum supposita sufficientia, quæ si alio non indigeat, non creata, sed increata est.*

67 Deinde dicendum etiam est, hoc auxilium efficax dans perseverantiam quantum ad abstinentionem à peccato per longum tempus esse specialem gratiam: Et probatur ex dictis; nam licet in statu illo non esset rebellio appetitus; esset tamen natura defectibilis, & vertibilis in bonum, & malum, & ad utrumque in actu primo expedita; ergo per longum tempus ipsi conferre auxilia efficacia ad semper benè operandum, & nunquam deficientum esset specialis gratia; nature enim sic indifferenti connaturale est aliquando benè operari, & aliquando deficere: quæ ratio constat ex dictis.

68 Ex qua etiam liquet, quod ad abstinendum à peccato per breve tempus, auxilium efficax non est specialis gratia: potest tamen esse specialis gratia, tam in statu integritatis, quam in statu lapsus, extrinsece; quatenus confertur ex intentione perseverantiæ, & gloriæ; seu quando est auxilium secundum propo-

tum, ut cum Augustino loquamur. Ex quo etiam constat, quod in viroque statu, quando inter iustificationem, & mortem, solum instat præceptum facili adimplendionis, auxilium efficax ad illud adimplendum est specialis gratia quasi extrinseca; scilicet, quatenus confertur ex intentione perseverantiæ, & gloriæ; quamvis secundum se non excedat debitum nature.

69 Ex his inferitur, Angelos indignis ad perseverandum hoc auxilio efficaci. Et probatur; quia illorum sufficientia est creata, & indigens alio ad benè operandum: quod auxilium liberaliter concessum est Angelis bonis, & iusto Dei iudicio negatum alijs malis. Quod expressit Augustinus lib. 12. de Civitate Dei, cap. 9. illis verbis: *Isti mala voluntate cadentibus, illi amplius adiuti ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se nunquam casuros certissimi fierent, pervenerunt.* In quibus verbis præter sufficientiam ad perseverandum, quæ omnibus concessa fuit, aliud adiutorium agnoscit Augustinus, quo boni perseveraverunt: quod intulit Augustinus ex ipsa perseverantia, & consequenter necessarium putavit ad perseverantiam: nec aliter discretio Angelorum prædestinatorum à reprobis Deo esset tribuenda: quæ ratio, & doctrina efficaciter probat assumptum, & indigentiam prædeterminationis ad actum bonum, sine qua ægrè intelligi potest, aut omnino non potest, qualiter discretio operantis à non operante reducat in Deum.

70 Contra dicta obijcies primo ex Augustino, de correptione, & gratia, cap. 11. citato: ubi docet hominem in statu integritatis posse per liberum arbitrium perseverare, & quod ut vellet perseverare, Deus in eius reliquerat potestate: sed ad id, quod homo potest per liberum arbitrium, non indiget speciali gratia; ergo ad perseverandum in illo statu speciali gratia non indigebat.

71 Respondetur, non indigere speciali gratia dante expeditionem, & potentiam antecedentem, non tamen negat Augustinus requiri specialem gratiam dantem potentiam consequentem, seu actualem perseverantiam: nec est verum absolurè, quod ad id, quod homo potest per liberum arbitrium potentia antecedenti, non indigeat speciali gratia; sed



sed solum verum est, quod non indigeat speciali gratia dante potentiam antecedentem, quam habet per liberum arbitrium; sic homo per liberum arbitrium habet potentiam antecedentem phisicam ad vincendam gravem tentationem, alias succumbens, cui non confertur specialis gratia, non peccaret: & tamen indiget speciali gratia, non quidem dante potentiam, quam habet per liberum arbitrium; sed dante potentiam consequentem, seu ipsam victoriam.

72 Sed dices: homo habens potentiam antecedentem expeditam in actu primo, licet indigeat ulteriori auxilio Dei ad operationem; non tamen indiget speciali gratia: quia propter homo habens potentiam moraliter expeditam in actu primo ad aliquando bene operandum, licet indigeat, ut bene operetur, ulteriori auxilio Dei; non tamen speciali gratia; ergo si homo in statu integritatis habet potentiam expeditam in actu primo ad perseverandum, quantum ad abstinentiam à peccato, licet indigeat ad perseverandum ulteriori auxilio Dei; non tamen speciali gratia.

73 Respondetur, quod ex potentia expedita in pluribus occasionibus ad bene operandum, intulimus non esse gratiam specialem auxilium efficax ad aliquando bene operandum: & quia plures sunt occasiones, in quibus homo habet potentiam hanc expeditam, non est specialis gratia, quod aliquando bene operetur: esset tamen specialis gratia, quod semper bene operetur, seu per longum tempus; & ideo supra diximus, fore specialem gratiam, quod quoties homo est expeditus ad opus bonum facile, semper illud operetur: & ratio tradita est supra; nam indigentia specialis gratiæ ex duobus capitibus oriri potest; nimirum ex difficultate operis orta ex rebellionem appetitus, vel ex vertibilitate naturæ, seu indifferentia ad bonum, & malum: & quia homo sæpe expeditus in actu primo ad opus facile est indifferens, & vertibilis in utrumque extremum, licet debeat auxilium ad aliquando bene operandum; est tamen omnino indebitum, semper ad bonum determinari. Quia ergo in perseverantia quantum ad abstinentiam à peccato per longum tempus, includuntur plures occasiones, in quibus homo est indifferens, & vertibilis in utrumque, sem-

per determinari ad bonum esset speciali gratia: & propter hoc diximus supra quod si inter iustificationem, & mortem solum occurreret præceptum facile non erit necessarium ad perseverandum, quod sit specialis gratia intrinsece; sed quasi extrinsece, ex eo quod conferatur ex intentione perseverantiæ, & gloriæ.

74 Sed, ut hæc doctrina, quam ex Augustino, & Thoma desumpsimus, plenius intelligatur, duo contra illam obijcienda sunt. Primum est: ad perseverandum in statu integritatis necessarium erat observare præcepta supernaturalia; quæ non nisi per actus supernaturales implentur: sed ad actus supernaturales, non est homo potens per liberum arbitrium; utpote sufficientia ad illos est ex gratia; ergo per liberum arbitrium non erat homo potens perseverare quantum ad expeditionem virtutis: cuius contrarium ab Augustino docetur. Secundum est: nam iuxta Augustinum, cap. 11. citato, in statu integritatis non indigebat homo igratia, quia indiget homo iustus in hoc statu, & quam implorant sancti: sed in hoc statu solum indiget homo iustus, & sanctus auxilio efficaci; utpote iustus in hoc statu veram habet potentiam ad perseverandum; & consequenter non indiget gratia dante potentiam antecedentem, sed solum consequentem; ergo in statu illo non indigebat auxilio effici dante potentiam consequentem.

75 Respondetur, quod homo in statu illo per liberum arbitrium erat potens ad actus naturales, & supernaturales: ad actus naturales per liberum arbitrium ratione sui; ad actus supernaturales per idem liberum arbitrium constitutum per gratiam in linea supernaturali: docuit ergo Augustinus, quod ultra hoc liberum arbitrium seu ultra potentiam, quam habebat liberum arbitrium ad actus naturales ratione sui, & ad supernaturales ratione gratiæ dantis sufficientiam, non indigebat alia gratia, ut esset expedite potens; ad differentiam hominis lapsi, etiam iusti, qui ratione corruptionis naturæ ultra potentiam naturalem, & gratiam dantem sufficientiam, indiget alia gratia dante expeditionem: & ideo D. Thomas ubi supra sic habet: *Augustinus dicit in libro de correptione, & gratia, quod primo homini datum est, ut perseverare posset per liberum arbitrium; quia nulla corruptio tunc inerat*  
in

*in humana natura, quæ perseverandi difficultatem præberet.*

76 Ex quibus ad secundum dicendum: hominem in statu corruptionis indigere gratia dante expeditionem, & facilitatem in actu primo, quæ non indigebat in statu integritatis, ubi nulla erat difficultas. Et ad id, quod additur, scilicet, quod si in hoc statu iustus habet veram potentiam, non indiget, nisi auxilio efficaci: dicendum est, quod ut connaturaliter detur auxilium efficax, debet præcedere gratia dans expeditionem, & auferens difficultatem: & quamvis aliquando conferatur auxilium efficax sine hac prævia gratia; iuxta rerum naturam frequenter confertur hac præsupposita gratia. Et addendum est, quod licet homo iustus in hoc statu non indigeat simpliciter, nisi auxilio efficaci, quod si conferatur à Deo supposita sufficientia, quam habet ad perseverandum, perseveraret; tamen esset specialissima gratia omnino indebita homini in statu corruptionis, quam implorant sancti, & quæ non indigeret homo in statu integritatis; in quo licet auxilium efficax ad perseverandum esset specialis gratia ex veritabilitate naturæ, ut diximus; non tamen esset specialis gratia ex difficultate ad bene operandum, quæ in statu illo nulla esset; in quo non corrupta, sed integra esset natura.

77 Tandem arguitur: supposita utraque providentia naturali, & supernaturali generali, omnino connaturale est, quod aliqui homines perseverent, & salventur; & oppositum esset miraculosum; ergo quod alicui homini donetur perseverantia, & gloria, non pertinet ad providentiam specialem, nec est specialis gratia. Consequentia probatur: quia ex vi providentiæ generalis connaturale est, quod homo aliquando bene operetur, non pertinet ad specialem providentiam gratia efficax ad aliquando bene operandum; licet illi, cui confertur, fiat gratia, quæ ipsi poterat non fieri, ergo si ex vi providentiæ generalis naturalis, & supernaturalis, connaturale, & debitum est, quod aliquis homo salvetur, non pertinet ad specialem providentiam, quod huic determinate conferatur perseverantia, & gloria, quamvis sit beneficium gratis concessum, & quod poterat non conferri absque illius iniuria. Antecedens autem

probatur: ex vi providentiæ generalis supernaturalis plures pueri ante usum rationis baptizantur, & accipiunt gratiam iustificationis: item ex vi providentiæ naturalis generalis plures ex illis moriuntur ante usum rationis: essetque miraculosum, quod inter tot pueros ex vi providentiæ generalis baptizatos nullus moreretur ante usum rationis; ergo ex vi utriusque providentiæ generalis connaturale est, quod plures perseverent, & salventur; essetque miraculosum, quod suppositis illis providentijs nullus consequeretur salutem.

78 Confirmatur: monstruosum apparet, quod Deus sit factus homo, & mortuus pro hominibus, ut consequantur gloriam, & quod hac mirabili providentia supposita nullus homo consequeretur salutem: sed providentia illa, quæ Deus disposuit Filium suum hominem fieri, & pro hominibus mori, quamvis mirabilis, & supernaturalis, est beneficium omnibus hominibus commune; quippe omnibus hominibus unigenitum dedit, & pro omnibus mori disposuit; ergo supposita hac providentia omnibus hominibus communi, monstruosum esset nullum salvari; & consequenter aliquos salvari non spectat ad specialem providentiam; sed ad generalem omnibus communem.

79 Ut respondeamus, supponendum est argumentum procedere supponendo sumi formaliter, & quantum ad id, quo perseverans à non perseveranti distinguitur; quæ communis est parvulis, & adultis: de perseverantia enim pro materiali, & quantum ad abstinentiam à peccato, iam constat quid dicendum sit. Supponendum etiam est, perseverantiam formaliter sumptam esse beneficium distinctum à iustificatione, & abstinentia à peccato, potestque componi carentia perseverantiæ cum iustificatione: in multis enim datur iustificatio, & abstinentia à peccato, in quibus tandem non datur perseverantia.

Dicimus ergo perseverantiam, de qua procedit argumentum, esse gratiam factam individuo perseveranti, sicut bene operari est beneficium factum individuo bene operanti: perseverantia autem dicitur specialis gratia, quia est magnum donum, & maximum beneficium Dei, utpote connexum cum beatitudine, quæ



quæ complectitur omnia bona; pertinetque ad specialem providentiam, quia oritur ex electione ad gloriam, & ex amore erga electos, qui sunt de primaria intentione Dei, ad quos omnia alia ordinantur; omnia enim propter electos: providentia enim prædestinativa specialissima est, ad quam ergo alia providentiæ ordinantur: bene autem operari opus facile non discernit prædestinatum à reprobis: & licet sit beneficium factum individuo bene operanti; ex se tamen, & ex terminis, non oritur ex amore speciali erga individuum distinguenti illum à reprobis; atque adeò ex

terminis descendit ex providentiâ generali omnibus hominibus communi. Ad id, quod dicitur de providentiâ hypothetica, dicendum est, esse specialissimam erga Christum Dominum, & ad quam omnes alia providentiæ ordinantur, & omnia ad Christum Dominum eius tamen merita in ordine ad consequendam salutem efficaciter applicantur electis; alijs autem quantum ad sufficientiam: in quo consistit specialitas beneficij respectu electorum. Et hæc de isto dubio.

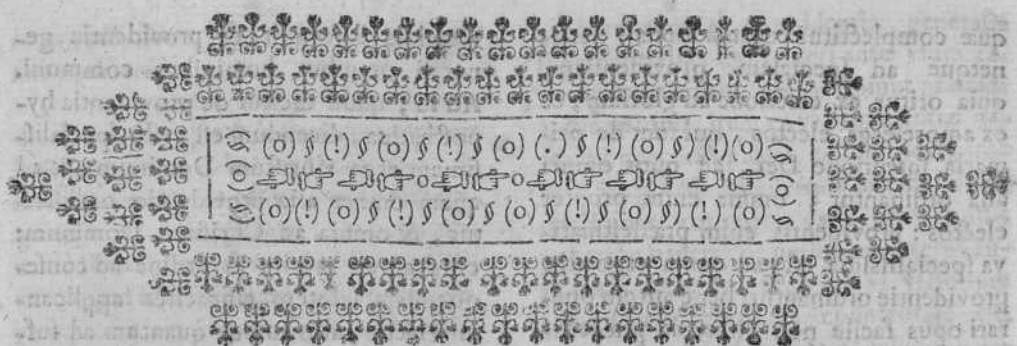


Mag. helica tom. 2.

Da

TRAC





# TRACTATUS DE

IVSTIFICATIONE IMPII, QVÆ  
est effectus gratiæ operantis.

**P**RIMUS Effectus gratiæ habitualis, de cuius neces-  
sitate latè egimus, est iustificatio impij, de qua in  
præsenti; ex cuius notitia refutandi sunt Nova-  
torum errores: quod ut vberius, & facilius præ-  
teremus, prius explicanda, & defendenda est mens,  
& doctrina Divi Thomæ, quæ Concilio Tridentino sic con-  
sonat, ut eius definitiones ex Divo Thoma videantur de-  
sumptæ.

Circa titulum quæstionis aliqui putarunt minus con-  
gruè appellasse Divum Thomam iustificationem impij effec-  
tum gratiæ operantis: huiusmodi enim effectus est quem  
Deus in nobis sine nobis operatur, ut supra docuit Divus  
Thomas: ad iustificationem autem concurrat aditus per li-  
berum arbitrium, licet per gratiam elevatum; per actum enim  
liberi arbitrij impius disponitur ad iustificationem. Insuper me-  
ritum iuxta Divum Thomam in præsenti, & in quæstione  
114 sequenti est effectus gratiæ cooperantis, non operan-  
tis, quia ad meritum concurrat liberum arbitrium, licet  
elevatum per gratiam; ergo cum ad iustificationem etiam con-  
currat per liberum arbitrium, potius iustificatio dicenda est ef-  
fectus gratiæ cooperantis, quàm operantis.

Nihilominus



Nihilominus Theologi communiter docent esse effectum solius gratiæ operantis cum D. Thoma hic, & quæst. 27. de Veritate, art. 3. & supra quæst. 111. art. 2. Et ratio est; nam effectus gratiæ, qui à solo Deo efficienter causatur, est effectus gratiæ operantis, ut colligitur ex D. Thoma locis citatis, cui potius quàm arbitrio Recentiorum standum est: sed iustificatio, quæ in remissione peccatorum, & interiori renovatione consistit, solum à Deo efficienter causatur: effectus enim iustificationis à gratia habituali tanquàm à forma præstatur; gratia autem, & eius effectus formalis à solo Deo producitur: homo verò solum efficienter concurret ad contritionem, quæ dispositivè, & materialiter se habet ad iustificationem. Et quamvis aliquandò utatur Deus Sacramento tanquàm instrumento ad causandam efficienter phisicè gratiam: homo tamen per liberum arbitrium, quantumvis gratia elevatum nunquàm efficienter causat gratiam habitualement, aut effectum iustificationis ab ipsa gratia præstitum; est ergo iustificatio effectus gratiæ operantis, non cooperantis.

Confirmatur: ad fidem habitualement actus fidei, actu spei ad spem, & eadem dispositione, qua ad gratiam disponitur aditus ad alias virtutes morales supernaturales, quæ cum gratia infunduntur: quod non obest, ut de omnibus his virtutibus verificetur definitio virtutis supernaturalis, quam ex Parente Augustino acceperunt Theologi, scilicet, *est bona qualitas mentis, qua nullus malè utitur, & quam Deus in nobis sine nobis operatur*: hac nimirum ratione, quia homo per liberum arbitrium non influit in virtutem supernaturalem, sed solum efficit dispositionem ad illam; ergo similiter dicendum est cum D. Thoma iustificationem esse effectum solius gratiæ operantis, scilicet, quia illam homo non causat efficienter, quamvis producat dispositionem ad illam.

Sed dices iuxta Augustinum adductum à D. Thoma art. 2. citato: *Qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te*; ergo ad iustificationem concurret homo per liberum arbitrium; atque adeò iustificatio, non est effectus solius gratiæ operantis. Respondetur dictum Augustini esse verissimum; quia aditus non iustificatur, nisi per liberum arbitrium gratia adiutum disponatur ad iustificationem recipiendam: neque ad veritatem illius est necessarium, quod homo in ipsam iustificationem influat. Cum quo etiam componitur, quod eadem gratia habitualis, quæ est forma iustificationis sub alia còsideratione sit gratia cooperans, ut docet D. Thomas

art. 2. citato : est enim gratia habitualis gratia cooperans , in quantum est principium operis meritorij , quod ex libero arbitrio procedit : & ratio est ; quia gratia causat effectum iustificationis se sola per modum formæ , ad quem liberum arbitrium non concurrunt efficienter atque adeò in quantum animam sanat , ut loquitur D. Thomas , est gratia operans , & eius effectus est solius gratiæ operantis : at verò in quantum principium actus meritorij est gratia cooperans , quia prout sic causat actum meritorium , qui à libero arbitrio procedit.

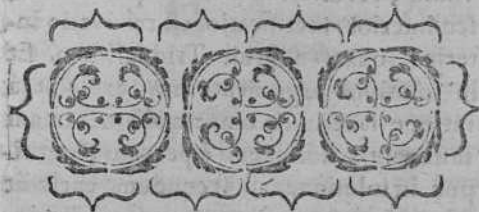
Dices secundo : causans principaliter phisicè ultimam dispositionem ad formam , causat efficienter formam , vel saltem unit efficienter formam subiecto causans principaliter effectum formalem formæ , ut constat in agentibus naturalibus : sed homo efficienter principaliter causat ultimam dispositionem ad iustificationem , nimirum contritionem ; ergo causat efficienter gratiam , vel saltem illam subiecto unit causans efficienter effectum formalem illius , nimirum iustificationem. Hęc difficultas alterius est loci : modò supponendum est , hominem per liberum arbitrium gratia adiutum solum dispositivè ad iustificationem concurrere : Nihilominus dicendum est , asserentes contritionem , & dilectionem Dei non esse ultimam dispositionem phisicam ad gratiam ex natura rei illam inferentem , sed solum moralitèr , & ex lege divina , sic asserentes facile expediri ab hac difficultate : principium enim illud : *Causans efficienter principaliter ultimam dispositionem ad formam causat efficienter formam , vel saltem illam unit subiecto* , &c. Solum potest esse verum de ultima dispositione phisica ex natura rei inferente formam : in ista autem sententia contritio solum moralitèr disponit ad iustificationem , quam infert solum ex lege divina.

In sententia autem satis communi inter Thomistas docente contritionem esse phisicam dispositionem inferentem gratiam ex natura rei , & non solum ex lege divina : dicendum est , principium illud solum esse verum , quando virtus , seu principium , quod efficienter concurrat ad dispositionem distinguitur à forma , ad quam disponit : vel si distinguitur non est inferius forma , ad quam disponit : in præsenti autem , vel ipsa gratia habitualis , ad quam disponit contritio , est principium quo liberum arbitrium elicit contritionem disponentem ad illam , ut plures volunt ; de quo articulo 8. vel saltem principium quo est auxilium fluidum inferius gratia.

Dices



Dices tertio : In sententia aliquorum Recentiorum non improbabili, contritio est forma remissiva peccati; ergo cum liberum arbitrium elevatum per gratiam sit causa principalis contritionis, erit causa principalis effectus iustificationis, qui tanquam à forma præstatur à contritione. Respondetur, iuxta illam sententiam sic dicendum, nimirum iustificationem esse effectum gratiæ cooperantis: illa autem sententia est aliena à mente D. Thomæ, & à veritate.

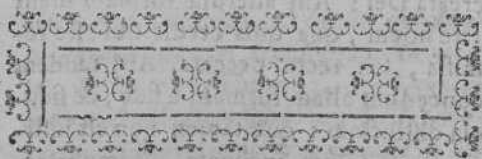


## ARTIC. I.

*Utrum iustificatio impij sit remissio peccatorum?*

**C**ONCLUSIO Est affirmativa: quam ut probet D. Thomas, præmittit iustificationem passivè acceptam, qualiter hic accipitur, importare motum ad iustitiam, sicut calefactio ad calorem: quod ex ipsa termini significatione deducitur. Iustitia autem, quæ est terminus huius motus, non est cardinalis virtus, quæ ordinat actum hominis secundum rectitudinem, vel in comparatione ad alium hominem, qualis est iustitia particularis: vel in ordine ad bonum commune, qualis est iustitia legalis: de quo D. Thomas 2. 2. q. 58. sed est qualitas quædam, quæ importat rectitudinem interiorem totius hominis per subiectionem partis superioris ad Deum, & inferioris ad rationem: Huius ergo rectitudinis acquisitio potest esse, vel per simplicem generationem, quæ est à privatione ad formam, ut dicitur de Adamo in prima sui iustificatione, ad quam non præcessit peccatum: vel potest fieri secundum rationem motus, quæ est à contrario in contrarium; ut fit in iustificatione impij. Deinde etiam notandum est, quod remissio non accipitur pro actu Dei condonante peccatum; sed pro remissione passivè accepta, quæ est desitio peccatorum.

Ex quo sic formatur ratio D. Thomæ: iustificatio impij est transmutatio de statu iniustitiæ ad statum iustitiæ: sed hæc transmutatio est desitio, seu remissio peccatorum; ergo iustificatio impij est remissio peccatorum. Maior est definitio iustificationis tradita à D. Thoma, & eadem cum illa, quam postea tradidit Tridentinum, sessione 6. cap. 4. Minor probatur: transmutatio de vno in alterum est desitio contrarij se tenentis ex parte termini à quo, & acquisitio alterius se tenentis ex parte termini ad quem, ut constat in transmutatione de frigido in calidum, quæ est desitio frigidi, seu frigiditatis, & acquisitio calidi, seu caloris: sed terminus à quo huius transmutationis est iniustitia, seu peccatum; & terminus ad quem est iustitia; ergo hæc transmutatio est desitio, seu remissio peccatorum, & acquisitio iustitiæ.



## Dubium vnicum.

*Utrum doctrina D. Thomæ in hoc articulo sit vera, & in quo sensu?*

### §. I.

*Hereticorum error refertur, & reijcitur ex Tridentino, & D. Thomæ.*

**Q**VIA Hereticorum errores ex doctrina D. Tho. reijciuntur, quæ vitur Trid. ad illos excludendos; oportet hereticorum nos-  
Dd 3 tri

tri temporis errores breviter referre. Quæ ad duo capita reduci possunt: Primum caput est, quod in iustificatione non delentur peccata; sed cum in homine remaneant, teguntur, & ipsi non imputantur: qui fuit etiam antiquorum hæreticorum error, quos refert Epiphanius, hæresi 54. & Theodoretus lib. 4. de Hæreticorum fabulis. Secundum caput est, quod iustificatio est sola hæc qualiscumque remissio peccatorum, & quod in iustificatione non datur forma intrinseca positiva, quæ vera sanctitas, & iustitia sit, mundans hominem à peccato.

Ex his varij errores emanarunt: aliqui enim ex Novatoribus dixerunt dari formam extrinsecam, qua teguntur, seu non imputantur peccata: qui adhuc inter se divisi sunt: alij asserentibus formam istam extrinsecam esse merita Christi: alij vero docentibus esse iustitiam increatam Dei, qua Deus ipse iustus est. Alij verò concedunt formam intrinsecam: non tamen quæ vera sanctitas sit, & iustitia mundans hominem à peccato; sed imperfecta, & inchoata, quæ indigeat forma alia extrinseca, qua teguntur, & non imputantur peccata. Et hi etiam divisi sunt: Alij enim asserunt formam istam esse fiduciam, qua quis fidet ex meritis Christi esse sibi remissa peccata, vel esse cooperta iustitia increata Dei: Alij asserunt formam istam esse fidem, qua quis credit sibi esse remissa, seu tecta peccata. Alij tandem concedunt aliam formam à fide, & fiducia distinctam: quæ tamen non est iustitia, nisi solum inchoata, & imperfecta indigens alia forma extrinseca ad iustificationem.

2 Omnes istos errores, & alios plures ex his derivatos, quibus hæretici implicantur, quos referunt in præsentiarum Recentiores Theologi, iam olim reiecerat D. Thomas, imò in hoc articulo omnes confutati sunt: in illo enim docet in iustificatione dari veram remissionem peccatorum; & consequenter peccata non tegi, sed omnino deleri. Docet insuper iustificationem non esse solam remissionem peccatorum, sed fieri per transmutationem, & per modum motus, qui est de contrario in contrarium, sicut est motus de calido in frigidum: In quibus clarè exprimitur pecca-

tum expelli à subiecto, darique veram formam intrinsecam ipsi contrariam: quæ vera iustitia, & vera sanctitas est, mundans hominem à peccato, quod expellit; asserit enim terminum huius transmutationis esse iustitiam, qua natura, seu subiectum universaliter rectificatur in ordine ad omnes actus, & quæ subdit rationem Deo, & etiam suo modo partem inferiorem rationi; non sicut aliæ virtutes, quæ solum rectificant in ordine ad unum, vel alterum actum: quæ iustitia, seu interior rectificatio est renovatio interior, quam adstruit Tridentinum. Et in solutione argumentorum excludit à ratione sanctitatis omnem aliam formam mundantis hominem à peccato; præcipue in solutione ad secundum excludit fidem; imò & charitatem ut specialis virtus est; quia non rectificant, & renovant interius universaliter subiectum in ordine ad omnes actus, quo melius salvatur unicam esse causam formalem nostræ iustificationis, ut definit Tridentinum, quæ causa formalis, ut docet D. Thomas art. 2. sequenti, non potest esse alia, nisi gratia habitualis.

3 Omnes istos errores etiam excludit Tridentinum præcipue sess. 6. cap. 7. illis verbis: *Hanc dispositionem, seu preparationem iustificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed & sanctificatio, & renovatio interior per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum: unde homo ex iniusto fit iustus, & ex inimico amicus: & paulò infra: Demum unica causa formalis iustificationis est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua ipse nos iustificat: quæ videlicet à Deo donata renovatur spiritu mentis nostræ, & non modo reputatur, sed verè iusti nominamur, & sumus iustitiam in nobis recipientes.* Ex quibus constat iustificationem non solum esse remissionem peccatorum: constat etiam dari formam intrinsecam, quæ vera iustitia, & sanctitas est, qua peccata non teguntur, sed expelluntur, qua verè iusti sumus: constat etiam unitas doctrinæ Tridentini, & Angelici Doctoris.

\*\*\*





\*\*\*\*\*  
 \* (†) (†) (†) (†) \*  
 \*\*\*\*\*

## §. II.

*Iterum refutantur errores ex Scripturâ;  
 Patribus, & ratione ex illis  
 desumpta.*

4 **B**REVITER Reijcienda sunt errorum Capita: Et primum, scilicet, quod in iustificatione non delentur peccata; sed tanguntur, & non imputetur reijcitur ex Ezechiele, cap. 36. *Effundam super vos aquam mundam, & mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris.* Et Isaïæ 46. *Ego sum qui deleo iniquitates vestras.* Et ad Ephesios 1: *Elegit nos in ipso, ut essemus Sancti, & immaculati in conspectu eius.* Et ad Romanos 1. & 8. *Nihil damnationis est his, qui renati sunt in Christo Iesu.* In quibus veritas Catholica continetur: mundare enim à peccatis est sordes peccatorum delere, seu auferre: peccatum etiam quod deletur, non est; sicut neque peccatum quod subterfugit conspectum Dei. Similiter si peccatum in iustificatione maneret, aliquid esset damnationis in homine iustificato per Baptismum: propter quod hanc veritatem definivit Tridentinum sess. 5. cap. 5. ubi damnavit eos qui asserunt per Baptismum non tolli totum id quod habet veram, & propriam rationem peccati; sed tantum radi, seu non imputari: eadem autem est ratio in iustificatione extra Sacramentum Baptismi facta. Pro hac veritate plures adducuntur PP. Dionysius, Basilus, Naziancenus, & alij: præcipue videndus est Augustinus lib. 1. contra duas Epistolas Pelagianorum, cap. 13. ubi sic habet: *Dicimus Baptisma dare indulgentiam peccatorum, & auferre crimina, non radere.*

5 Secundo hoc primum caput reijcitur ratione: iustus diligitur à Deo, iuxta illud Ioannis 14. *Qui diligit me, diligetur à Patre meo:* Et cap. 15. *Sicut dilexit me Pater, & ego dilexi vos:* quod etiam constat ex alijs testimonijs, in quibus iusti vocantur amici, & filij Dei: sed homo in quo remanet peccatum, non sic diligitur, sed potius odio habetur, iuxta illud Sa-

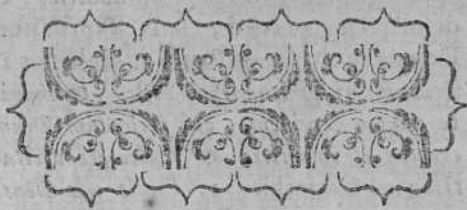
pienitiæ 14. *Odio sunt Deo, impius, & impietas eius;* ergo in iustificatione non remanet peccatum. Confirmatur primo; quia ut ex hoc articulo, & ex dicendis articulo sequenti constabit, forma iustificationis non est extrinseca, sed intrinseca, & impossibilis cum peccato; ergo ex vi iustificationis omnino deletur peccatū. Confirmatur secundo: per Baptismum verè homo abluitur, & mundatur à sorde à peccati; alias forma Baptismi non esset vera: per pœnitentiam similiter verè absolutus à peccatis eadem ratione, scilicet, quia alias forma pœnitentiæ non esset vera: sed retinens peccatum non est ab illo verè ablutus, neque absolutus; ergo per hæc Sacramenta omnino deletur peccatum.

6 Secundum caput, scilicet, quod iustificatio est sola hæc qualificumque remissio peccatorum, & quod in illa non datur forma intrinseca positiva, quæ vera sanctitas, & iustitia sit mundans hominem à peccato: facile etiam reijcitur multis Sacræ Scripturæ testimonijs, in quibus dicitur hominem esse mundum, mundari à peccato, & dealbari: in quibus iustitia, intrinseca mundies, & pulchritudo, qua expellitur immundities, & deformitas peccati, satis exprimitur. Deinde probatur ex Paulo ad Ephesios 1. *Renovamini spiritu mentis vestra, & induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia, & sanctitate veritatis.* 2. ad Corinthios. 1. *Vixit nos Deus, & signavit nos, & dedit pignus in cordibus nostris.* Ad Titum 3. *Sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis, & renovationis Spiritus Sancti, quam effudit in nos abunde per Iesum Christum, Salvatorem nostrum: ut iustificati gratia ipsius heredes simus secundum spem vitæ æternæ.* Et ad Romanos 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.* In quibus satis expresse docemur dari in iustificatione intrinsecam renovationem, iustitiam, & vñctionem Spiritus Sancti.

7 Consonant PP. à Recentioribus relati: sed videndus est Augustinus de spiritu, & litera, cap. 9. ubi explicans illa verba Pauli ad Roman. 3. *Iustitia Dei manifestata est:* sic habet: *Non dixit iustitia hominis, vel iustitia propriæ voluntatis; sed iustitia Dei, non quia Deus iustus est, sed quia induit hominem, cum iustificat impium* Et,

Et cap. 12. sic habet : *Ibi ergo lex extrinsecus posita est, qua iniusti terrentur; hic intrinsecus data est (scilicet gratia) qua iustificarentur* : & paulò infra, de charitate loquens sic docet : *Hoc in ipso homine, ut cum intrinsecus iustificet*. Similia reperit Augustinus pluribus in locis, quæ desumpsit ex Paulo testimonijs adductis, & ex D. Petro 2. cap. 1. illis verbis : *Maxima, & pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divine naturæ consortes* : scilicet, quia nobis gratiam habitualement confert Deus, quæ est divine naturæ participatio ; ut docet D. Thomas supra quæst. 110. art. 2. qua intrinsecè homo redditur idoneus ad adoptionem divinam : in quo adoptio Dei ab humana distinguitur, ut docet idem D. Thomas 3. p. quæst. 23. art. 1.

8 Et probatur ratione : quia macula, immunditia, & iniustitia peccati, quæ intrinseca est in homine, saltim connaturaliter debet auferri per intrinsecam munditiam pulchritudinem, & iustitiam intrinsecam ; ergo Deus iustificans, & mundans hominem à peccato debet ipsi infundere munditiam, & iustitiam intrinsecam, qua expellatur peccatum.



### §. III.

*Solvuntur argumenta.*

’ **F**VNDAMENTA Hæreticorū facile solvuntur. Primò arguunt ex eo quod in Sacra Scriptura peccata tegi, cooperiri, dissimulari, & non imputari dicantur : quæ omnia supponunt peccatum non destrui ; quod enim non est, non tegitur, non cooperitur, non dissimulatur. Assumptum probant ex Psalmo 31. *Beati quorum remisse sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata*. & infra. *Beatus vir, cui non imputabit Dominus peccatum*. & ex Psalmo 34. *Remissi sunt iniquitates plebis tue ; operuisti omnia peccata eorum* : & ex Proverbiorum 10. *Universa delicta operis charitas* : & ex

illo Sapient. 11. *Dissimulans peccata eorum propter penitentiam*.

10 Respondetur peccata esse tecta, ita ut à Deo non videantur, idem est atque non esse ; respectu enim Dei sola tegitur, & non videtur illud, quod non est : vnde recte ibi Augustinus enarratione 2. sic habet : *Cooperita sunt peccata, & tecta sunt abolita sunt* : & paulò infra *Non sic intelligatis, quod dixit peccata cooperita sunt, quia illa sunt, & vivunt : tecta ergo peccata quare dixit, ut non viderentur* : & iterum infra : *Tegmine medici sanatur vulnus, sub tegmine vulnerati celatur vulnus* : quæ est doctrina D. Thomæ in 4. dist. 22. q. 1. art. 1. ad 2. ibi : *Charitas dicitur operire peccata Deo, qui omnia videt ; unde oportet quod ea destruat*.

11 Dices : ex Augustino lococitato ; idem est Deum videre peccata, atque punire ; ergo non videre est non punire : Hoc autem non est, non esse peccatum ; sed tegi, cooperiri, seu non imputari. Respondetur : esse idem illativè, non formaliter : ex eo enim quod Deus videat peccata, sequitur quod illa puniat : ex eo autem quod non sint, neque à Deo videantur, sequitur quod illa non puniat. Itaque cum de facto, vel peccata omnino deleantur à Deo, ita ut illa non videat, quia non sunt, vel si non deleantur sed videntur, & sunt, puniantur : hinc est quo idem sit illativè videre, & punire ; non videre, & non punire.

12 Ad id quod dicitur ex eodem Psalmo, scilicet, quod Deus non imputans peccatum, beatum facit : dicendum est, quod non imputare peccatum importat actum efficacem voluntatis divine producentem aliquid destructivum peccati, & propter quod non imputatur ; quod est gratia : quæ est doctrina D. Thomæ art. 2. sequenti, & supra quæst. 110. art. 1. & q. 28. de Veritate, art. 2. ad 6. Itaque Deus non imputat peccatum, quia pacatus est : pacatur autem, quia diligit hominem dilectione efficaci efficiente gratiam. Similiter dicuntur peccata dissimulari propter penitentiam ; quia Deus differt illa punire expectans ab hominibus penitentiam, qua deleantur. Vel dicatur dissimulare Deum peccata ; quia peccata actualia præterita, quæ in iustificatione non desinunt esse præterita, neque ex vi iustificationis desinunt esse præterita, sed manent præterita ;



rita, non puniuntur: hoc tamen fit, quia macula habitualis ex peccato relicta omnino deletur ex vi gratiæ habitualis; propter quod peccata actualia præterita non habent vim ad movendum indignationem divinam.

13 Secundo arguunt alijs testimonij quibus significatur omnes nos esse immundos, & apud Deū nullā iustificari: sic Isaia 64. *Facti sumus immundi omnes, & quasi pannus menstruatus, universæ iustitiæ nostræ.* Et Psalmo 142. *Non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens.* Quod confirmatur ex Apostolo ad Roman. 7. docente concupiscentiam esse peccatum: quæ tamen in omnibus remanet iustificatis, in quibus manet fomes peccati.

14 Respondetur, testimonium Isaia intelligi de iustitia, quam sibi comparabant Iudæi ex observantia legis Moysæ, quæ se sola sine interiori per Christum non sufficiebat mundare hominem à peccato; atque adeo ex vi illius immundi manebant, scilicet, qui per illam, observantiam non mundabantur. Vel dicendum, iustitiam in nobis receptam comparatam ad iustitiam Dei, qua ipse iustus est, vix mereri nomen iustitiæ: iuxta, quod dicitur Iob. 9. *Non iustificabitur homo comparatus Deo:* & propterea Gregorius cap. 4. Iob, sic habet: *Humana iustitia divine comparata iniustitia est, quia & lucerna in tenebris lucere cernitur; sed in solis radio posita tenebratur.* Quod etiam docuerat Augustinus contra Manicheos, & contra Adversarios legis, & Prophetarum. Quæ duplex solutio debet adaptari locis Scripturæ iuxta exigentiam contextus.

15 Ad ultimum dicendum, concupiscentiam vocari à D. Paulo peccatum, quia ex peccato est, & in peccatum inclinatur, ut docet Tridentinum sessio 5. Decretum de peccato originali: quod desumpsit ex Parente Augustino lib. 1. contra duas Epistolas Pelagianorum, cap. 13. citato. Tandem adducunt in confirmationem erroris testimonia, in quibus Christus dicitur iustitia, sanctificatio, & redemptio nostra: illa tamen debent intelligi in sensu causalis; sicut cum dicitur resurrectio, & vita nostra, Ioannis 11. &

Deuteronomij 3.

\*\*\*



## §. IV.

*Explicatur doctrina, & conclusio,  
D. Thomæ.*

16 **H**IS positis, ut explicemus sensum conclusionis, & doctrinam D. Thomæ, advertendum est, quod circa constitutum peccati habitualis, quod est terminus à quo iustificationis, duplex versatur sententia inter Thomistas, de qua supra, quæst. 86. Prima asserit esse aliquid positivum morale habitualiter perseverans etiam transacto peccato actuali: iuxta quam affirmandum est iustificationem impij esse motum, non quia successive fiat, quia iustificatio fit instanti, ut docet D. Thomas, art. 6. sed quia versatur inter terminos positivos, & contrarios, nimirum iustitiam, & iniustitiam, peccatum, & gratiam: neque ad hoc requiritur esse contraria stricta contrarietate; sed sufficit lata, prout dicitur impossibilitatem duorum. Secunda sententia docet consistere in privatione gratiæ: sed quia privatio, seu carentia gratiæ potest reperiri, quin sit peccatum habituale, ut contingeret, si Deus ab homine iusto absque illius culpa auferret gratiam habitalem; in quo esset privatio, seu carentia gratiæ absque peccato habituali: contingeret etiam, si Deus conderet hominem in pura natura absque peccato, & gratia; & forte contigit in Adamo condito in integritate naturæ sine gratia habituali: consequenter aliquid superaddendum est carentiæ, seu privationi gratiæ, ut privatio sit peccatum habituale, vel in recto, vel in obliquo; quod superadditum non potest non esse aliquid positivum: ac proinde in hac etiam sententia dicendum est iustificationem esse motum; per illam enim definit esse peccatum, quod aliquid positivum importat, & acquiritur gratia. Omittimus pro nunc sententias Recentiorum erga constitutionem peccati habitualis: de quibus postea.

17 Secundo advertendum est, quod motus, cum sit à contrario in contrarium

erarium, seu de subiecto in subiectum, vt loquitur D. Thomas quæst. 18. de Veritate, art. 1. duplicem includit mutationem: per motum enim alterationis de frigido in calidum mutatur subiectum de frigido in non frigidum, & de non calido in calidum: Et similiter in iustificatione impij mutatur homo de peccatore in non peccatorem, & de non iusto in iustum: Quo supposito.

18 Dicendum est primo: iustificatio, vt mutatio est de non iusto in iustum, est solum in sensu concomitanti remissio peccatorum, secundum quod remissio est mutatio de peccatore in non peccatorem: est expressum in D. Thoma loco ex disputatis citato: Et probatur; nam iustificatio prout sic est mutatio distincta à remissione peccatorum; remissio enim est mutatio à peccatore in non peccatorem; iustificatio autem est mutatio à non iusto in iustum: hæc autem mutatio sine prima reperiri potest, vt contigit in primo homine, in cuius prima iustificatione mutatus est Adamus de non iusto in iustum, non tamen mutatus est de peccatore in non peccatorem; nam ante primam iustificationem non fuit in Adamo peccatum; ergo vna mutatio non est alia per identitatem, sed solum per concomitantiam. Ex hoc autem non infertur has mutationes per accidens coniungi supposito peccato; quia licet suppositio peccati accidentaliter sit; illo tamen supposito iustificatio saltem ex natura rei infertur infallibiliter remissionem peccatorum, & hæc remissio stare non potest connaturaliter absque iustificatione.

19 Dicendum est secundo: iustificatio vt actio est idem, atque remissio vt actio est in sensu identico. Hæc conclusio vera est tam de actione immanenti Dei; quam de fieri passivo, quod est aliquid positivum receptum in homine, & in plurius sententia distinguitur realiter à gratia habituali, sicut fieri cuiuscumque effectus ab effectu distinguitur, & ipsa creatio passiva ab entitate per creationem producta: Et probatur; nam eadem est actio, qua forma introducit, & expellitur contraria: sicut eadem est forma præstans effectum positivum, & primum, & expellens contrariam, etiam in genere causæ formalis: sed remissio peccati active sumpta est actio expulsiua peccati; ergo eadem cum iustificatione, vt

actio est, solumque ab illa differens ratione, videlicet, quia vna significatur per ordinem ad terminum à quo; alia autem per ordinem ad terminum ad quem.

20 Hæc ratio æque probat defieri passivo: quia licet non sit actio Dei, qui omnia operatur per actionem immanentem secum identificatam, non per actionem transeuntem; ita vt quidquid extra Deum est, non actio, sed effectus est Dei: tamen fieri passivum nomine actionis significari potest: eo quod est via, & tendentia ad terminum, & influxus Dei, & quia fieri effectus respectu agentis increati est actio agentis creati: quod si respectu Dei non est actio, sed effectus, est quia Deus se ipso est in ultimo actualitatis in linea agentis: quod non tollit, quod sit influxus vialis Dei in effectum, qui idem est, in formam productam, atque in non esse formæ expulsi; idemque est fieri formæ, & expelli active contrariam.

21 Dicendum est tertio: iustificatio vt actio est, non est remissio peccati sumpta remissione pro non esse peccati, nisi in sensu causali: Et probatur; nam actio introducens formam, & expellens contrariam præcedit efficienter formam introductam, & defitionem seu non esse contrariam: sed remissio passive sumpta est defitio, seu non esse peccati; ergo iustificatio vt actio est, solum in sensu causali est remissio peccatorum passive sumpta; eo modo quo generatio vnius est corruptio seu non esse alterius. Idemque dicendum est de iustificatione, & remissione vt actio est, respectu gratiæ productæ, & respectu effectus formalis illius positivi: quod constat ratione facta.

22 Dicendum est quarto: iustificatio vt motus, est formaliter remissio peccatorum, non adæquate sed inadæquate. Prima pars probatur ratione supra facta: nam motus, cum sit transmutatio de vno in alterum contrarium, est formaliter defitio contrarij se tenentis ex parte termini à quo; ergo cum in iustificatione peccatum se teneat ex parte termini à quo iustificatio vt motus est formaliter defitio, seu remissio peccatorum. Secunda pars probatur; nam motus includit formaliter duplicem mutationem in quo à simplici generatione distinguitur; ergo iustificatio vt motus, non est solum remissio peccatorum, sed transitus de non iusto in iustum; & consequenter non est adæquate remissio peccatorum.

Com



23 Contra hanc tamen conclusionem est argumentum : nam ex illa sequitur hanc propositionem esse absolute falsam , iustificatio ut motus est remissio peccatorum : quod videtur contra D. Thomam. Sequela probatur : nam motus componitur ex duplici mutatione , non tamquam ex genere , & differentia , sed tamquam ex partibus quasi phisice componētibns motum ; ergo nulla earum seorsim ab alia potest de motu prædicari : sicut quia homo componitur ex materia , & forma tanquā ex partibus phisicis , nulla earū seorsim potest de homine prædicari ; ergo cū remissio peccatorū sit simplex mutatio deesse peccati ad nō esse illius de iustificatione ut motu nequit absolute prædicari.

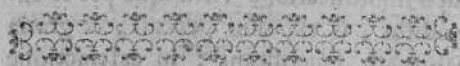
24 Respondetur , quod iustificatio ut motus dupliciter potest accipi : vel ita ut ex æquo utrūque mutationem importet in recto ; & prout sic non est verum quod iustificatio est remissio peccatorum præcisē pro definitione peccati , nisi cum addito à nobis posito , nimirum *inadequate* : vel potest accipi pro altera mutatione in recto , & altera de connotato impertata , & prout sic vera est propositio prædicta , quia in hac acceptione , non supponit iustificatio in recto pro utraque mutatione , sed pro vna solum , nimirum definitione peccati : homo autē simpliciter supponit in recto pro utraque parte : atque adeo de illo nequit vna seorsim ab alia prædicari.

25 Vel secundo , & melius dicatur , quod iustificatio aliquando significat specialem mutationem de non iusto in iustum : aliquando autem significat motum utramque mutationem includentem , per ordinem tamen ad terminum *ad quem* : & similiter remissio peccatorū aliquando significat specialem mutationem de peccatore in non peccatorem ; aliquando vero motum utramque mutationem includentem per ordinem tamen ad terminum *à quo* : si ergo remissio primo modo accipiat , non prædicatur de iustificatione ut motu , nisi addito *ly inadequate* : si vero secundo modo accipiat ut à iustificatione solum ratione distinguatur , de illa vere prædicatur : quæ doctrina est D. Thomæ questione citata de veritate. Vnde in forma , ad argumentum respondetur distinguendo sequelam ; si accipiat pro simplici mutatione remissio , concedo sequelam : si accipiat pro motu significato per ordinem ad terminum *à quo* , nego sequelam : & prout sic à D. Thomæ conceditur propositio.

26 Ex his manet explicata conclusio , & doctrina D. Thomæ , & intelligitur quo sensu iustificatio est remissio peccatorum. Ex his etiam inferitur , quod iustificatio ut est mutatio de non iusto in iustum , non distinguitur à iustificatione prima Adami , quæ eria fuit transitus de nō iusto in iustum. Iustificatio autem impij ut motus est , & ut includit duplicem mutationē , ab Adami iustificatione distinguitur ; iustificatio enim impij includit duas mutationes : iustificatio autem Adami est simplex mutatio.

27 Contradicta duplex potest esse difficultas : Prima est : quia in iustificatione impij nihil desinit peccati , nisi privatio gratiæ ; peccata enim præterita nō desinunt esse præterita ; ergo transitus non est de positivo in positivum ; & consequenter non est duplex mutatio ; sed unica : cū nihil positivū deficiat , sed pura privatio. Secūda difficultas oritur ex alio capite : quia quando plura peccata remittuntur , videtur esse plures mutationes ex parte termini *à quo* ; cū ex parte illius plura desinant esse peccata.

28 Respondetur , quod licet privatio non sit aliquid positivum ; connotat tamen positivū , ut diximus ; quod connotatum deficit in iustificatione : quod sufficit , ut ex parte termini *à quo* deficiat aliquid positivum : vel dicendum , quod licet privatio gratiæ non sit aliquid positivum secundum se : est tamen moraliter aliquid positivum , secundum quod causata est ex peccato , seu secundum quod connotat peccatum , ex quo inducta fuit : de quo infra nobis agendum est. Ad secundam dicatur , quod licet plura peccata dimittantur : expelluntur tamen sub ratione aversionis à Deo in qua omnia peccata conveniunt , atque adeo formaliter solum est unica mutatio.



## §. ultimus.

*Ex dictis resolvitur quedam difficultas.*

29 **A**D maiorem explicationem doctrinæ D. Thomæ dubitant Thomistæ , an iustificatio ut actio est , distinguatur essentialiter ab Angelorum , vel Adami iustificatione. Circa quod est duplex sententia extreme opposita : affirmativam defendit Cajetanus , quem alij sequuntur : negativam defendit M. Curiel in præfenti , & alij.

Utra.

utraq; sententia probabilis est: & negativa his fulcitur fundamentis: actio non specificatur à termino à quo, sed solum à termino ad quem; ergo cum in utraque iustificatione terminus ad quem sit idem, nimirum gratia habitualis, iustificatio utraque est eadem secundum speciem. Dicere autem, quod gratia ut expellens peccatum terminat, & specificat iustificationem impij; in Angelo autem gratia secundum se: gratia autem ut expellens peccatum, & secundum se, licet sit eadem entitative; est tamen diversa formaliter in ratione termini: non videtur sufficiens ad argumenti solutionem; nam actio specificatur à termino ad quem primario, non à termino secundario: expellere autem peccatum non est terminus primarius, sed secundarius; eo quod expellere peccatum non est primarius effectus gratiæ, sed secundarius; ergo gratia quoad conceptum primarium terminandi eadem est utrobique; & consequenter eadem est in ratione specificandi: qua ratione D. Thomas 1. p. q. 23. art. 1. ad 3. docet dealbationem esse eiusdem speciei, sive sit à rubro in album, sive à viridi in album; scilicet quia albedo terminans secundum effectum primarium utrobique est eadem.

30 Huic argumento responderi potest, quod quando intenditur per se non solum introductio formæ, sed expulsio contrariæ, actio specificatur à forma terminante non solum secundum conceptum primarium; sed ut expellentem contrariam: in iustificatione autem utrumque per se intenditur, & iustitia, & expulsio peccati, seu non esse peccati: & ratio est, quia peccatum non est bonum, neque à Deo conservatur; atque adeo in iustificatione utrumque per se intenditur, & expulsio peccati, & gratia habitualis sanctificans: in calefactione autem, & in alijs alterationibus naturalibus non sic contingit; nam cum frigus sit entitas bona, & à Deo conservetur, in calefactione primo, & per se intenditur calor, & solum ex consequenti, & quasi per accidens expulsio frigoris.

31 Sed licet hæc solutio veram contineat doctrinam, & probabiliter solvat argumentum; non tamen videtur omnino satisfacere; quia dato quod Deus utrumque primo, & per se intendat, scilicet gratiam, & non esse pecca-

ti; actio tamen non specificatur ab illo, quod ab operante primo intenditur, sed ab eo quod primo, & per se ponitur ex vi actionis: sed quod ponitur primo, & per se ex vi actionis iustificativæ, non est gratia ut expellens peccatum, sed secundum effectum primarium illius; ergo non à gratia ut expellente, sed à gratia secundum conceptum primarium illius specificatur actio iustificativa.

Secundo: quia licet Deus infundendo gratiam intendat constituere hominem participem suæ naturæ, & remissionem peccati; gratia tamen primario constituit hominem participem naturæ divinæ, & ex consequenti expellit peccatum; ergo quidquid dicatur de intentione Dei, actio iustificativa primo, & per se terminatur ad gratiam secundum effectum primarium, & solum ex consequenti ad expulsionem peccati. Et confirmatur; nam ab igne alterante lignum, primo, & per se intenditur introductio formæ ignis: & tamen alteratio, non à forma ignis, sed à qualitate, seu calore, quem primo, & per se producit, specificatur; ergo similiter discurrendum est de actione iustificativa.

32 Opposita sententia probabilis est, cui favet D. Thomas art. 6. sequenti: ubi docet remissionem peccati esse finem in iustificatione, & consequenter primo intentum, & specificativum. Et in solutione ad primum docet remissionem peccati, seu non esse peccati esse terminum ad quem, & specificativum; & consequenter actio iustificativa, & remissiva peccati specificatur à desitione peccati, habetque distinctum specificativum, atque iustificatio Adami, & Angelorum.

33 Sed respondendum esse quidem finem à Deo intentum; non tamen primario inspectum ab actione iustificativa. Secundo respondetur cum M. Curriel ibi dubio 1. esse quidem finem, hoc est, ultimum in executione ex parte agentis primo intendentis gratiam; licet enim expulsio peccati ex parte subiecti, & in genere causæ materialis præcedat infusionem gratiæ; ex parte tamen agentis, & in genere causæ efficientis prius est introductio gratiæ, quàm expulsio peccati. Ad id quod adducitur ex solutione ad primum, responderetur desitionem peccati specificare iustificationem, non ratio-



he sui, sed ratione gratiæ, ad quam consequitur non esse peccati; sicut enim non esse peccati terminat actionem iustificativā ratione gratiæ primario terminatus, sic specificat ratione gratiæ primo, & per se specificantis.

34 Secundo respondetur; non esse peccati specificare actionem iustificativā, non absolute, sed ut est remissio peccati; prout sic enim respicit non esse peccati. Itaque eadē actio est infusiva gratiæ, & remissiva peccati; quæ absolute, & secundū substantiam specificatur à gratia, quæ est terminus primarius illius: verumtamen hæc eadē actio secundū quod significatur per ordinē ad terminum secundarium, & dicitur remissio peccati, distinguitur nostro modo intelligendi à iustificatione, & respicit peccatū, seu non esse illius, à quo prout sic specificatur: quæ videtur doctrina D. Thomæ in solutione ad secundū, ibi. *Discendum, quod gratiæ infusio, & remissio culpæ dupliciter possunt considerari: uno modo secundum substantiam actus, & sic idē sunt, eodem enim actu Deus & largitur gratiam, & remittit peccatum: Alio modo possunt considerari ex parte obiectorum; & sic differunt secundum differentiam culpæ, quæ tollitur, & gratiæ, quæ infunditur; sicut generatio, & corruptio differunt.*

35 Sed dices: hæc actio est æqualiter iustificatio, & remissio peccati; ergo si ut remissio peccati specificatur à non esse peccati, & ut iustificatio à gratia, æqualiter potest dici specificari à non esse peccati, atq; specificari à gratia, eritq; duplex formaliter in ratione actionis, licet sit entitative eadem; utpote habens duplex specificativum: ex quo rursus facile infertur distinguī essentialiter à iustificatione Angelorum.

36 Respondetur negando antec. nā hæc actio per ordinem ad terminum primum est iustificatio, & per ordinem ad terminū secundarium est remissio; atque aded nō æqualiter est iustificatio, & remissio. Neq; sequitur habere duplex specificativum absolute, & secundum suam substantiam; sed solum secundum suam substantiam specificari à gratia, & secundū aliquid sibi accidentale, scilicet secundū quod remissio est, specificari à non esse peccati. Ex quo non sequitur distinguī à iustificatione Angelorum secundū substantiam, sed solum secundū quoddam accidens, nimirum quia altera

actio est remissio, altera autem non est remissio, sed pura infusio gratiæ.

37 Tercio dici potest, quod D. Thomas in hoc articulo 6. videtur sentire dispositionem ad gratiam provenire à gratia habituali: cumque inter requisita ad iustificationem numerasset gratiam ex parte Dei moventis, & auxiliantis, numeravit postea ex parte termini ad quem remissionem peccati, non tanquam quid distinctum à gratia habituali; sed ut denotaret in gratia distincta munia, scilicet moventis, seu auxiliantis, qua ratione se tenet ex parte principij; & sanctificantis, qua ratione se tenet ex parte termini ad quem. Quæ doctrina deducitur ex D. Thomæ articulo 8. sequenti.

38 Sed adhuc contra hanc sententiam instari potest: id quod est ultimum in executione, est primum in intentione, & ex parte agentis primo inspectum; ergo si in executione exclusio peccati est posterior, debet esse prior in intentione; atque aded primo inspectum. Sed facile respondetur: principium enim illud, primum in intentione est posterius in executione, intelligitur respectu illorum, quibus de facto, & in executione effective, seu quasi effective, & tanquam per medium ponitur id quod primo intenditur; non tamen respectu illorum, quæ ad illud comparantur tanquam ad principium emanationis, seu tanquam secundarium ad primum: quapropter licet proprietates sint posteriores in executione, non tamen sunt priores in intentione.

39 Tandem opposita sententia probari potest varijs exemplis: potentia enim augmentativa in exercitiis prius producit substantiam partialem, & deinde quantitatem, quæ ad illam consequitur: & tamen nō à substantia partiali, sed à quantitate specificatur actio; & propterea à potentia nutritiva distinguī docent communiter Philosophi. Et similiter in divinis per spirationem activam prius in exercitio Pater, & Filius communicant Spiritui Sancto naturam divinam, quam attributa: & tamen actio spirativa non à natura, sed ab attributo, scilicet amore, vel impulsu, speciem, vel quasi speciem sumit tanquam à termino formali; propter quod generatio non est, & distinguitur à processione activa Filij. Ex quibus doctrina à nobis

bis supra adducta labefactari videtur.

40. Responderetur esse disparem rationem in exemplis adductis: nam potentia augmentativa data est à natura, non ut producat substantiam partialem, quam supponit productam per potentiam nutritivam; sed ut causet augmentum quantitatis, quod potentia nutritiva non causat: quod non contingit in iustificatione, in qua non supponitur gratia communicata. Et idem dicendum est ad exemplum ex divinis adductum; natus per processionem Spiritus Sancti non intendi primo, & per se communicationem naturæ divinæ, quæ perfectissime supponitur communicata per generationem Filij; sed solum intenditur communicatio attributi: unde quamvis in executione prius communicetur natura, quia est nostro modo intelligendi primum prædicatū divinum, ex quo alia derivantur; non est quod primo, & per se communicari intenditur per processionem illam. In nostro autem casu non supponitur gratia communicata impio; atque adeo ex vi iustificationis primo, & per se infunditur, & ex consequenti remittitur peccatum. Ex dictis inter disputandum constat utriusque sententiæ probabilitas.

41. Sed ad pleniorē D. Thomæ intelligentiam inquires: quomodo verificari possit iustificationem in Adamo fuisse per modum simplicis generationis à privatione ad formam; cum in Adamo, utpote in primo instanti sui esse iustificato nulla præcesserit iustitiæ privatio? Responderetur D. Thomam admisisse privationem iustitiæ in Adamo requisitam ad simplicem generationem: quæ non est privatio absolute, & simpliciter; hæc enim non potest esse in eodem instanti cum forma; sed est privatio secundum quid, quatenus pro aliquo priori intelligitur subiectum, pro quo non intelligitur forma: quæ & non alia privatio requiritur: Adamus ergo, si accepit in primo instanti creationis gratiam habitualement, per infusionem illius non transit à privatione gratiæ simpliciter tali ad gratiam, sed à privatione secundum quid, & quoad debitum ex vi illorum, quæ pro priori ad gratiam in illo intelligebantur. Hac ratione potest aliquo modo dici, quod in Adamo iustificato in primo instanti creationis ex vi infusionis gratiæ exclusa fuit privatio gratiæ, non quidem privatio quæ tempore antecedenti in illo fuerit, aut in instanti iustificationis: sed quæ esset in il-

lo instanti, si non infunderetur gratia.

42. Secundo, & melius dicatur D. Thomæ concessisse in Adamo privationem gratiæ iuxta illius sententiam, qui asserit non habuisse gratiam in primo instanti conditionis, sed postea: quare sententiam refert, & non improbat quæst. citata de Verit. art. 2. ad 4. & 5. & fortassis propterea in hoc articulo sic habet: *Sicut Adam dicitur accepisse iustitiam originalem.*



## ARTIC. II.

*Utrum ad remissionem culpe, quæ est iustificatio impij requiratur infusio gratiæ?*

CONCLUSIO EST AFFIRMATIVA.

Pro cuius explanatione sit.

## DVBIVM I.

*Utrum contritio, & dilectio Dei perfecta sit de facto forma iustificans?*

### §. I.

*Aliqua supponuntur, & referuntur sententiæ.*

**V**IDIMVS Dubio antecedenti contra Hæreticos dari in iustificatione veram remissionem peccati, hancq; fieri per formam intrinsecam; quod ultra testimonia adducta convincitur ex Ezechiele 11. Spiritum novum tribuam in visceribus eorum: & ex Paulo 1. ad Corinth. 6. Hec aliquando fuistis: sed abluti estis, sed sanctificati estis; Quod iterum convincitur, ut vidimus ex locis Scripturæ, in quibus gratia dicitur lux; peccatum autem tenebræ: lux autem aliquid intrinsecum est in illuminato: qua ratione probavit D. Thomas existentiam gratiæ in hæreticis supra q. 110. art. 1. ad 3. Hoc autem non esse contra sufficientiam, & dignitatem meritum Christi, & eius satisfactionis, ut opponunt Hæretici, sed illam maxime commendare, facile suaderetur: ratione enim meriti, & satisfactionis Christi Domini, peccata non solum non imputantur extrinsecè; sed omnino delentur: neque solum extrinsecè accep-



acceptatur homo ad amicitiam Dei, & visionem ipsius, sed verè interius renovatur, fit particeps naturæ divinæ, & dignus beatitudine.

2. Secundo supponendum est; iustificationem nō solū esse gratiam intrinsicam, sed permanentē, & habitualement; siue hæc distinguatur à Charitate, vt cum D. Thoma supra q. 110. art. 3. docet maior pars Theologorū; siue ab illa sit indistincta, vt cum Scoto defendunt omnes eius discipuli: quod etiam tribuitur Magistro Sententiarum in 2. dist. 26. quatenus non agnoscit charitatē, quæ sit donum creatū distinctum à Spiritu Sancto, à quo solū docet distingui gratiam habitualement, quæ donum creatum est. Suppositum nostrum, præterquamquod ex locis supra adductis non obscurè colligitur, clarius probatur ex Paulo 2. ad Corinth. 1. *Vixit nos Deus, & signavit nos, & dedit pignus spiritus in cordibus nostris: vbi signaculum, vnctio, & pignus clarè exprimunt permanentiam.* Et ex Ioanne 14. *Ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus.* Et 1. eiusdem 3. *Qui natus est ex Deo, peccatum nō facit, quia semen ipsius in eo manet.* Pro hac, & præcedentibus veritatibus adducit M. Soto, lib. 1. de Natura, & gratia, cap. 11. & lib. 2. cap. 19. & 20. plura testimonia Scripturæ, & PP. videatur August. lib. 10. Confessionum, cap. 15. & epist. 88. Nunc audiamus Basilium, lib. de Spiritu Sancto, ad Amphilochem, cap. 26. *Quemadmodum ars est in eo, qui natus est illam, ita gratia spiritus in eo qui recepit eam, semper quidem præsens, ad non perpetuo operans.* Hanc doctrinam amplectuntur Theologi hic, & supra q. 110. vt omninò certā; quam aliqui esse de fide affirmant: alij conclusionē Theologicam; alij ita certā, vt oppositū sit temerarium.

3. Terrio supponendum est nos in præsentī non loqui de contritione, & dilectione naturali: est enim constans Theologorum doctrina, actus naturales insufficientes esse ad iustificandum adhuc dispositivè: & meritò, nam ad resurgendum à peccato gratiam supernaturalem desiderat PP. ex Scriptura probantes eius necessitatē contra Pelagium, & definitur in Trid. sess. 6. can. 3. & quamvis aliqui dubitaverint, an dilectio Dei authoris naturæ possit componi cum peccato mortali, tam in pura natura, quam in statu elevationis ad finem supernaturalem, de quo in progressu disputationis omnes fatentur, quod

supposita elevatione insufficientes est ad expellendum peccatum.

4. Nec est aliqua difficultas de actibus supernaturalibus præcedentibus datione iustificationis: hi enim cōponuntur de facto cū peccato; quia ante instanti iustificationis exclusivè perseverat peccatū: ac proindè rationē formæ iustificantis obtinere nō possunt, de cuius ratione est animā à peccato mundare: Et quamvis in aliquorū sententia forma sufficiens ad sanctificandū possit naturalitèr cū peccato componi; de facto tamē omnes concedunt gratiam nunquā peccato coexistere, si M. Lorea excipias, qui in primo instanti iustificationis vtrumque cōponere videtur, atque adeo cum actus isti simul cum peccato permaneant per aliquam durationem; insufficientes sunt ad iustificandum.

5. Tandē supponendum est iustificationē duo dicere, & remissionem peccati, & renovationē interiorem: quod docetur à Trid. sess. 6. cap. 7. illis verbis: *Quæ non est sola peccatorū remissio, sed sanctificatio, & renovatio interior per voluntariam susceptionē gratiæ, & donorum.* Est ergo difficultas an supernaturalis dilectio Dei super omnia, seu contritio perfecta vtrūque, vel aliquem horum effectū præstet; quæ nō potest locū nisi in adultis, qui extra Sacramentū iustificantur; in pueris enim, & in adultis, qui sola attritione ad Sacramentū accedunt, actus contritionis perfectè nō datur.

6. Prima ergo sententia docet de facto actū contritionis, & dilectionis perfectæ esse formā iustificationis extra Sacramentū. Quæ sententia non immeritò tribuitur P. Vazquez 1. 2. disp. 203. nam licet in initio, & sine disputationis asserat se loqui de potentia absoluta, nō de facto: argumenta tamē, quibus hoc conatur ostendere, tam ab authoritate, quam à ratione, eo tēdunt, vt probent esse de facto formā iustificationis: & argumenta, quibus probatur de facto nō sanctificari, solvere conatur. Tū etiam; quia 3. p. q. 1. art. 2. disp. 2. cap. 6. num. 62. docet certius esse extra Sacramentū iustificari adultum contritione, quam gratia habituali: quod à se ostensum esse loco ex 1. 2. citato affirmat. In quibus nō solam docere videtur adultum iustificari contritione, sed gratiam habitualement à iustificatione adultorum extra Sacramentum excludere: quod non ita tutum esse docent communiter Theologi. Propter hæc Ripalda tom. 2. de

ente supernaturali, disp. 99. sect. 3. sentit hanc esse mentem Vazquez, eamque dissimulasse, neque aulos fuisse illam prodere in lucem, qui tomū illum ediderunt. Eandem defendit Meracius tom. 2. tract. de Gratia, disp. 12. quam præcipuè expressit sect. 32. sine exclusione tamen gratiæ habitualis, cuius existentiam esse de fide, etiam in adultis defendit: Eam sequitur alijs relatis Ripalda, disputatione citata à sectione 6. cum discrimine tamen infra referendo: Pro qua refert Vazquez plures ex antiquis, & modernis: qui non de possibili, sed de facto loquuntur: interpretandi tamen sunt de charitate habituali, quam non distinguunt à gratia: vel de contritione prout formata gratia habituali, de qua prout sic affirmant esse condignam, & sufficientem satisfactionem pro peccato non de illa secundum se. Vel loquitur in sensu Patrum, & conciliorum, apud quos charitas habet vim sanctificandi, impetratoriè tamen, & dispositivè. Vel tandem loquuntur de iustificatione completivè eo sensu, quo amor sequutus ad visionem beatificam dicitur reatificus.

7 Communis sententia Theologorum negat contritionem, aut dilectionem perfectam esse formam sanctificantem: solumque esse dispositionem ad iustificationem. Illam docet D. Thomas in hac quæstione, & in quæst. 28. de Veritate per totam, & supra q. 110 art. 1. & 2. & expressius q. 27. de Veritate, art. 1. & 5. & alibi sæpè. Suarez, tomo 3. de Gratia, lib. 7. cap. 8. & 18. & 1. tomo in 3. p. disp. 4. sect. 8. ubi improbabilem reputat oppositam sententiam. Lorca, tract. de Gratia Dei, disp. 35. Montesinos, disp. 38. quæst. 5. Magister à Sancto Thoma, tomo 1. in 1. 2. disp. 27. art. 1. Illustris. Araujo, art. 2. dub. 1. M. Serra, dub. 2. & M. Gonet, tract. de Iustificatione, disp. 1. art.

3. Pro cuius explanatione sit.

\*\*\*



## §. II.

*Statuitur conclusio, & duplex fundamentum expenditur.*

8 CONTRITIO, Et dilectio perfecta Dei non est forma de facto sanctificans; sed solum dispositio ad illam. Primum fundamentum pro hac conclusione desumitur ex eo, quod perfectè contritis, & Deum super omnia diligentibus speciale fit beneficium in remissione peccatorum, & iustificatione à contritionis, & dilectionis beneficio distinctum, & ab illo separabile, solumque ex misericordia Dei, & eius lege cum primo coniunctum: Ex quo inferri videtur contritionem, & dilectionem se ipsis istam effectum non præstare, effectus enim formalis ab aliqua forma præstitus non est beneficium distinctum ab illius formæ collatione. Assumptum probatur pluribus Sacræ Scripturæ testimonijs. Zachariæ 1. & Joelis 2. *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos:* ubi conversioni liberæ in Deum per contritionem, & dilectionem ex gratia Dei factam promittitur quasi novum beneficium conversio Dei ad hominem, quæ fit per remissionem peccatorum. Idem colligitur ex Isaïæ 35. *Revertatur ad Dominum, & miserebitur eius, quoniam multus est ad ignoscendum:* & Ieremiæ 3. *Convertimini filij revertentes, & sanabo vos.* Ecclesiastici 17. *Quam magna misericordia Domini, & propitius illius convertentibus ad se:* & Psalmo 146. *Qui sanat contritos corde.* In quibus, & alijs, quæ omittimus, promittitur beneficium remissionis peccatorum, & iustificationis, tanquam novum beneficium, & proprium misericordiæ Dei: quod quidē non promittitur nisi converſis per dilectionem Dei super omnia, & veram contritionem formatam per charitatem; est enim promissio Dei infallibilis: remissio autem peccatorum non est infallibilis nisi perfectè contritis.

9 Hoc argumentum non convincere existimant aliqui Recentiores, ex eo, quod nō est contra rationem formæ iustificantis indigere nova misericordia, & favore superaddito ad expulsionem peccati: quod verum putant etiam de gratia habituali. Sed hæc solutio non potest favere P. Vaz-

quez,





quez, qui constantèr affirmat formam iustificationis esse essentialitèr incompòsibilem cum peccato, se ipsa illud excludere, & non indigere novo favore ad sapètificandum: falso etiam nititur fundamento; quia forma iustificans non indiget novo favore ad expulsionem peccati, ut ex Tridentino satis efficacitèr infra probabimus.

10 Hoc argumentum efficax est ex duobus principijs satis firmis: Primum est remissionem peccati esse beneficium à contritione, & dilectione distinctum, & ab illis separabile ex terminis: Secundum principium est formam iustificationis esse essentialitèr incompòsibilem cum peccato: ex quibus evidentèr inferitur nostra conclusio. Sed quia primum principium difficile redditur ex eo, quod còtutio ultimo disponens ad iustificationem procedit à gratia habituali in sententia satis probabili apud Thomistas; atque aded est connexa cum existentia gratiæ, à qua procedit, & consequenter cum iustificatione, & remissione peccati: & secundum principium infra à nobis probandum est; ideò ab hoc argumento in præsentia abstinemus, cuius firmitatem infra dicenda convincent.

11 Secundum ergo fundamentum pro nostra conclusione desumitur ex Trident. sess. 14. c. 4. ubi definita contritione hæc addit: *Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic motus contritionis necessarius, & in homine post Baptismum lapsò ita demum præparat ad remissionem peccati*: Quibus apertè docemur contritionem semper concurrere impetratoriæ, & dispositivè ad remissionem peccatorum; & còsequentèr nò esse formam iustificationis, sed dispositionem ad illam.

12 Respondebis primo ex doctrina P. Vazquez, quod Concilium loquitur de contritione imperfecta, quæ est dispositio ad iustificationem, non forma iustificans: nò autè loquitur de còtitione perfecta; atq; adeò, cù de hac nò affirmeret esse dispositionem ad iustificationem, neq; impetrare remissionem peccati, de còtitione perfecta tuto affirmari potest esse formam remissivam peccati.

13 Sed contra hanc solutionem plura sunt argumenta: contra illam primo obstat testimonia Scripturæ nupèr adducta, in quibus docemur contritioni perfectæ Deum promittere remissionem peccatorum tanquam novum beneficium; ergo Concilium loquens iuxta sensum Scripturæ, de

eadem contritione perfecta docet impetrare remissionem peccatorum, & disponere ad illam. Secundo obstat: quia Concilium loquitur de contritione abstrahente à perfecta, & imperfecta, de qua asserit impetrare veniam peccatorum, semperque fuisse necessariam ad illam impetrandam; ergo de omni contritione debet verificari esse dispositionem ad iustificationem. Assumptum probatur: quia loquitur de contritione, quæ semper fuit necessaria: sed quæ semper fuit necessaria, est contritio abstrahens à perfecta, & imperfecta; hoc est, aliqua contritio, vel perfecta, vel imperfecta; ergo de hac loquitur Concilium.

14 Tertio de illa contritione asserit Concilium semper fuisse necessariam ad impetrandam veniam peccatorum, quæ ab ipso fuerat definita: sed definita fuerat contritio abstrahens à perfecta, & imperfecta, ut farentur Adversarij, & ipsa definitio manifestat, quæ talis est: *Est animi dolor, & detestatio de peccato commissò cum proposito non peccandi de cæterò*; ergo de hac affirmat impetratoriæ, & dispositivè concurrere ad remissionem peccati, & non solùm de contritione imperfecta. Quarto: essentia definita omni convenit contritioni; ergo proprietates, quas statim illi assignat Concilium, scilicet impetrare, & disponere, omni contritioni debent convenire. Quinto: quia contritionis definitæ, & impetrativè concurrentis ad remissionem peccati, ponit exemplum in pœnitentia David; de qua negandum non est fuisse contritionem perfectam. Sexto: quia hanc eandem contritionem, de qua loquebatur, dividit postea Concilium in imperfectam, & perfectam charitate formatam; ergo de omni contritione verificari debet assertum Concilij, nimirum esse dispositionem ad remissionem peccati.

15 Tandem septimo principalitèr obstat: quod attritio non fuit quovis tempore necessaria ad impetrandam remissionem peccatorum; ergo non loquitur Concilium de attritione determinatè, prout à contritione distincta. Anteced. probat. potest quis supposita fide, & spe veniæ habere contritionem perfectam, quin præcesserit imperfecta: hoc enim licet rarò contingat, non debet impossibile censerì; fidelis enim aliàs timorè conscientie, & assiduus Dei communicationi nò est incredibile quod si incidat in peccatum, eliciat primum motum in peccatum ex perfecto amore Dei per fidem propositi; ergo attritio non fuit

omni tempore necessaria ad impetrandam remissionem peccati. Quod ulterius explicatur : dari contritionem perfectam, quin præcesserit attritio, est possibile ; licet non frequenter contingat : at in isto casu contritio perfecta est dispositio ad remissionem peccati ; cum aliqua contritio quovis tempore fuerit necessaria iuxta Concilium ad impetrandam remissionem peccati ; ergo contritio perfecta est dispositio impetrans, & non forma remissiva peccati.

16 Huic ponderationi respon-  
det Uazquez attritionem posse dici neces-  
sariam, quia regularitèr præcedit iustifica-  
tionem; sicut & timor est necessarius ad  
consequendam contritionem, quia regu-  
laritèr illam præcedit, & valdè ad illam  
obtinendam conducit. Hæc tamen solu-  
tio facile impugnatur: quia id, cuius op-  
positum, aliquandò licet rarò contingit,  
non est necessarium: sed iuxta Concilium  
omni tempore fuit necessaria contritio  
ad impetrandam iustificationem; ergo si-  
ne contritione de qua loquitur, nunquam  
contingit; atque adeò vel non loquitur  
de attritione determinatè, vt contendunt  
Adversarij, vel attritio ita est necessaria,  
vt in nullo casu quantumvis rarò sine illa  
contingat iustificatio: cuius oppositum  
est verum, & admittitur à Uazquez.

17      Confirmatur : Si quis asse-  
reret sine aliqua contritione perfecta, aut  
imperfecta contingere aliquando licet  
raro adultum iustificari, proculdubio op-  
poneretur Concilio asserenti quovis tem-  
pore fuisse necessariam contritionem ad  
remissionem peccati; ergo non loquitur  
de eo quod regulariter; sed de eo quod  
aliter contingere non potest. Neque obest  
quod Concilium alios actus recenseat ad  
iustificationem disponentes, sine quibus  
aliquando iustificatio contingit: de illis  
enim, non docuit esse necesarios quovis  
tempore ad iustificationem; sed solum  
quod ad illam disponunt: quod rectè ve-  
rificatur si regulariter homines per illos  
ad iustificationem disponantur, & ad il-  
lam conducant, & præparent: de  
contritione autem addit esse  
necessariam.

\* \*

§. III.

*Solventur argumenta.*

18 **N**ITITVR Vazquez ex con-  
textu Concilij non loqui  
de contritione perfecta:  
cuius ponderationes solum probant, non  
loqui de illa determinate prout ab attri-  
tione distinguitur; sed de contritione  
abstrahente: quod libenter fateamur, &  
ex quo nostram conclusionem deduci  
monstravimus; si enim loquitur de con-  
tritione abstrahenti, qualibet contritio  
debet esse dispositio, non forma iustificans.

Deinde obijcitur primo: Tridentinum paulò infra verba à nobis relata loquendo de contritione perfecta sic docet: Ipsi contritioni, scilicet perfectæ, reconciliationem sine Sacramenti voto non esse adscribendam: vbi innuere videtur contritioni perfectæ vt includenti votum Sacramenti esse adscribendam reconciliationem, quæ est remissio peccati, & iustificatio. Respondetur: contritioni perfectæ, vt includenti votum Sacramenti esse adscribendam reconciliationem, remissionem peccati, & iustificationem, tanquam dispositioni, & impetrationi inferenti reconciliationem, & formam iustificationis, vt ipsum Concilium docuerat, non tanquam formæ iustificativæ: aliàs Concilium sibi ipsi contradiceret.

19 Secundo obijcies : de contritione abstrahente duo inter alia docet Concilium : primum est , esse necessariam ad iustificationem : secundum esse præparationem , seu dispositionem ad iustificationem : at primum nõ est necessarium , quod conveniat omni contritioni , etiam perfectæ ; est enim falsum contritionem perfectam esse necessariam ad iustificationem ; cum intra Sacramentum sine illa cum sola attritione contingat iustificatio ; ergo etiam si de contritione abstrahenti doceat esse dispositionem , non inferitur verificandum esse de contritione perfectæ.

20 Respondetur, esse necessariam  
contritionem dictum de conceptu con-  
tritionis vt sic, appellationem quandam  
supra



Supra ipsum facit, & est idem atque asserere, quod sine tali conceptu nulla sit iustificatio; vel quod est necessaria aliqua contritio vagæ, vel perfecta, vel imperfecta; quod salvarur si extra Sacramentum nunquam datur iustificatio sine contritione perfecta, & intra Sacramentum saltem sine attritione; hoc enim posito semper est verum, quod cum datur iustificatio, datur conceptus contritionis: cum in qualibet contritione, siue perfecta, siue imperfecta conceptus contritionis abstrahens, & utrique contritioni communis reperitur: de quo etiam conceptu abstrahente affirmatur esse necessarium ad impetrandum veniam peccatorum; atque adeo ubi cumque sit satis huic necessitati, contritio impetrat: & cū satisfiat illi, vel attritione; vel contritione utraq; impetrat, & disponit ad iustificationem: sicut si dicatur esse necessarium animal, ut principium effectivum vitale ad vivendum, non dicitur necessarium esse aliquam speciem animalis determinate; sed affirmatur, quod quoties datur visio, datur aliquod animal, quod ad illam concurrat efficienter ut principium vitale.

21 Tercio obijcitur: potest aliquando contingere, quod homo assuetus Dei communicationi, qui incidit in peccatum cuius oblitus est, habeat dilectionem Dei sine aliquo motu in peccatum: qui proculdubio iustificabitur; ergo stat esse necessariam contritionem in sensu Concilij, etiamsi in casu aliquo raro sine illa contingat iustificatio. Ex quo ulterius inferitur, quod etiamsi Concilium loquatur de contritione imperfecta possit esse verum esse necessariam ad remissionem peccati, etiamsi in aliquo casu raro sine illa contingat iustificatio.

22 Responderetur hoc non posse contingere in homine, qui memor est peccatorum, & vult Deo reconciliari; iste enim, si memoriæ occurrat Deum graviter offendisse, non potest amare Deum saltem connaturaliter, sine motu aliquo formali in peccatum, qui sit eius detestatio: & de hoc loquebatur Concilium. Si verò contigat, non occurrere memoriæ peccatum aliquod, sed solum bonitas Dei, ex qua alliciatur ad eius amorem: Dicendum est, quod forte non potest contingere sine miraculo iuxta hanc providentiam, quod cognita bonitate divina, ex qua moveatur ad eius amorem, ipsi non occurrat eius

ingratitude, illamque non amando offendisse; atque adeo etiam in casu illo datur motus aliquis in peccatum.

23 Tercio, & melius dicatur, quod amor Dei est detestatio peccati: quia ut docet D. Thomas art. 5. ad 1. ad eandem virtutem pertinet prosequi unum oppositorum, & fugere aliud: & ideo sicut ad charitatem pertinet diligere Deum, ita etiam pertinet detestare peccata, per quæ homo separatur à Deo. Ex quo inferimus ipsum amorem Dei esse virtutalem detestationem peccati, quatenus est motus in Deum, & coniunctio hominis ad Deum; & consequenter est recessus à peccato separante animam à Deo, & ratione huius sic est homo dispositus, ut si peccatum memoriæ occurreret, illud formaliter detestaretur: motum autem istum sufficientem esse ad iustificationem colligitur ex D. Thoma art. 5. citato in solutione ad 3. Itaque ipsa dilectio est formalis recessus à peccato, sicut motus localis est formalis recessus à termino à quo, quamvis solum tendat in terminum ad quem: dicitur autem amor virtualis detestatio peccati, & non formalis; non, quia non sit formalis recessus ab illo, sed quia in motibus intellectualibus potest dari fuga à termino à quo per actum expressæ, & formaliter tendentem in terminum à quo, qualis est detestatio peccati formalis, & expressa respiciens ipsum peccatum, respectu cuius dilectio dicitur virtualis, & non expressa fuga à peccato, quamvis sit formalis recessus ab illo.



## §. IV.

*Expenditur ex Tridentino aliud testimonium pro nostra conclusione.*

24 EFFICAX desumitur, argumentum pro nostra conclusione ex Concilio Tridentino sessione 6. ubi recensitis, cap. 6. actibus disponentibus ad iustificationem, scilicet, fide, timore, spe, dilectione Dei, & odio atque detestatione peccati, sic Exorditur caput 7. *Hanc dispositionem, seu preparationem iustificatio ipsa consequitur;* ergo dilectio Dei, & detestatio peccati est dis-

dispositio, & preparatio ad iustificationem; & consequenter non est forma iustificans, aut remittens peccatum, sed dispositio ad illam.

25 Verum ut testimonium hoc convincat, probandum est Concilium non solum loqui de contritione imperfecta, quæ cum Sacramento sufficienter disponit ad iustificationem, ut contendit Vazquez; sed etiam loqui de dilectione perfecta; quæ extra Sacramentum est necessaria ad remissionem peccati. Pro quo supponendum est primo, Concilium loqui de dispositione, quæ posita statim ponitur iustificatio, sive ex natura rei, sive ex lege divina: Quod clarè exprimunt verba illa: *Hanc dispositionem, seu preparationem iustificatio ipsa consequitur*: extra Sacramentum autem remissio peccatorum non statim consequitur ad contritionem imperfectam. Deinde probatur: quia Concilium nimis diminutè processisset, si numerans actus ad iustificationem præparantes, & quibus homo obtinet remissionem peccati, omisisset præcipuos, scilicet contritionem, & dilectionem perfectam, quibus infallibiliter annexa est iustificatio.

26 Secundo supponendum est loqui de iustificatione tam intra, quam extra Sacramentum: Quod licet negetur ab Adversarijs, colligitur ex eo, quod loquitur de iustificatione, quam capite antecedenti definierat illis verbis: *Est translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius Adæ in statu gratiæ, & adoptionis Filiorum Dei*: sic igitur definita iustificatione; capite 5. & 6. agit de illius dispositione, & tandem cap. 7. habet verba relata: Ex quibus clare constat loqui de dispositione ad iustificationem, quam definierat. Tunc sic: sed iustificatio definita non solum est facta intra Sacramentum, sed extra Sacramentum; ergo loquitur de iustificatione, tam intra, quam extra Sacramentum. Minor subsumpta probatur; quia definitio tradita convenit omni iustificationi. Secundo probatur ex eo, quod immediate post traditam definitionem hæc habet: *Quæ quidem translatio post Evangelij promulgationem sine lavacro regenerationis, aut eius voto fieri non potest*: In quibus denotat iustificationem, quam definierat, potuisse fieri ante Evangelij promulgationem sine Baptismo, aut eius voto: secundo denotat fieri posse translationem illam in lege Evangelica solo voto Baptismi. Et quidem si adul-

tus solo voto Baptismi iustificaretur, ut potest, talis iustificatio esset translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius Adæ in statu gratiæ, & filiorum Dei; ergo loquitur de iustificatione tam intra, quam extra Sacramentum.

27 Secundo assumptum constat: quia cap. 7. statim post verba relata subdit: *Quæ non est sola peccatorum remissio, sed renovatio interior per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum*: Ex vi quorum verborum est de fide contra Hæreticos huius temporis iustificationem, etiam factam extra Sacramentum esse renovationem internam; ergo Concilium ibi tradit doctrinam generalem pro omni iustificatione. Deinde in eodem capite sic habet; & docet unicam esse causam formalem nostræ iustificationis, & hanc non esse iustitiam, quæ Deus iustus est, sed quæ nos iustos facit, quæ posita non solum reputatur, sed vere iusti sumus: Quibus comprehendendit omnem iustificationem, etiam extra Sacramentum: alias non esset contra Concilium affirmare iustificationis extra Sacramentum non esse unicam causam formalem; neque esset contra Concilium affirmare hanc causam formalem esse iustitiam, quæ Deus iustus est: quod tamen absurdum est, neque à P. Vazquez sustinendum; cum ipse cum cæteris Theologis doctrina huius capitis utatur ad reiiciendum hæreticos oppositum asserentes de omni iustificatione.

28 Ex quibus iste descendit discursus: Concilium loquitur de dispositione, quæ posita statim ponitur iustificatio tam intra, quam extra Sacramentum: sed posita contritione, aut dilectione imperfecta extra Sacramentum non statim ponitur iustificatio; ergo loquitur non solum de contritione imperfecta, sed de contritione, & dilectione perfecta; quæ extra Sacramentum est necessaria ad iustificationem; & consequenter loquitur de contritione abstrahente; atque adeo utraque ad iustificationem ultimo disponit, altera intra Sacramentum, & altera extra illud.

\*\*\*







## §. V.

Solvuntur argumenta.

29 **I**TERVM Nititur Vazquez deducere ex contextu Concilij ibi esse sermonem de attritione, & dilectione imperfecta: quod colligit primo; quia solum est sermo de iustificatione facta per Baptismum: ad hanc autem sufficit contritio imperfecta; ergo de illa solum loquitur. Maior probatur primo ex definitione iustificationis facta per Baptismum: cum solum per illam remittatur peccatum originale; & consequenter solum illa est translatio ab statu, in quo homo nascitur filius Adæ. Secundo hoc ipsum colligit; quia ibi solum fit mentio Baptismi, ut patet ex verbis, quæ ibi sequuntur, à nobis etiam adductis.

30 Secundo, assumptum probat ex capite 6. relato: in quo per dilectionem, & detestationem peccati disponentem ad iustificationem potest solum intelligi attritio, & dilectio imperfecta. Verba Concilij sunt hæc: *Et dum peccatores se esse intelligentes, à divinæ iustitiæ timore utiliter concutiuntur ad considerandum Dei misericordiam se convertendo, in spe eriguntur fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tanquam iustitiæ fontem diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod, & detestationem, hoc est, per eam penitentiam, quæ ante Baptismum agi oportet.* Ex quibus colligit Concilium loqui de dilectione imperfecta. Primò; quid Concilium loquitur de dilectione qua peccator incipit diligere Deum: hæc autem est dilectio imperfecta. Secundo id colligit ex eo, quod talis dilectio determinatur ad Deum ut iustitiæ fontem; in quo amor solum concupiscentiæ describitur tendens in Deum ut nobis bonum; amor autem concupiscentiæ imperfectus est.

Quod autem loquatur de attritione imperfecta, colligit etiam primo ex illis verbis: *Per odium aliquod, & detestationem*: in quibus denotatur attritio im-

perfecta; aliàs frustra *ly aliquod* adderetur: quod videtur particula diminuens. Secundo hoc colligit, quia loquitur Concilium de dolore, & penitentia, quam ante Baptismum præmittere oportet: hanc autem non esse contritionem perfectam, constat; quia absque contritione perfecta, & solum cum attritione Baptismus confert gratiam.

31 Hæc tamen facile solvuntur: ad primum negandum est assumptum. Ad cuius primam probationem negandum est definitionem non convenire omni iustificationi: & quidem convenire iustificationi facta solo voto Baptismi, negari non potest: illa autem extra Sacramentum fit; & ante Baptismum in re susceptum. Deinde convenit iustificationi, per quam solum remittitur peccatum personale; quia per peccatum personale homo constituitur in statu filiorum Adæ; cum per illud constituatur filius damnationis, sicut per peccatum originale, à quo personale quodam modo originem ducit. Ita autem esse dicendum, ultra dicta constat ex eo, quod tradita definitio non conveniret omni iustificationi facta per Baptismum: cum aliquando Baptismus supponat per illius votum remissum peccatum originale, & solum remittat personale post votum Baptismi commissum. Ad secundam probationem dicatur Concilium specialiter fecisse mentionem Baptismi; quia iustificatio per Baptismum est regulariter prima: & aliàs iustificatio facta per Baptismum, in quo originale remittitur, & quævis alia, in qua solum remittitur personale, eiusdem rationis est: primam ergo expressit Concilium ut primam, & magis universalem, & ut in illa traderet doctrinam generalem pro omni iustificatione.

32 Ad secundum dicendum, quod illa verba: *Diligere incipiunt*: solum denotant dilectionis primam durationem, & existentiam: non autem denotant eius imperfectionem: & quamvis hæc denotetur; non tamen designatur imperfectio extrahens illam à dilectione Dei super omnia; hæc enim dividitur à D. Thoma 2.2. quæst. 24. art. 9. in charitatem incipientium, proficientium, & perfectorum: charitas ergo incipientium dici potest imperfecta; quia non est coniuncta cum exercitio virtutum, & proventu in vita spirituali; non quia non sit dilectio Dei

super omnia. Neque ex eo, quod dilectio determinetur ad Deum ut fontem iustitiae; colligitur esse amorem concupiscentiae: tum; quia Deus ut fons iustitiae potest diligere propter se, & amore charitatis; sicut potest diligere ut omnipotens, ut misericors, & sapiens, &c. tum etiam: quia diligere Deum ut iustitiae fontem, solum denotat diligere ut autorem supernaturalem, & gratiae. Per particulam autem *aliquid* non denotatur attritio, seu odium imperfectum; sed obstrahens à perfecto, & imperfecto: nam cum iustificatio intra Sacramentum non perat nescio odium perfectum, & extra Sacramentum exigit perfectam contritionem rectè docuit Concilium esse necessarium ad iustificationem aliquod odium peccati.

33 Ad ultimam ponderationem admittimus loqui Concilium de poenitentia quam ante Baptismum praemittere est necessarium, & quod hac necessitas significatur per *ly oportet*: ex hoc tamen non infertur loqui determinate de attritione; sed de poenitentia abstrahente à perfecta, & imperfecta; neutra enim est determinate necessaria, sed aliqua illarum vage. Neque ex eo quod contritio perfecta non sit determinate necessaria, infertur esse necessariam imperfectam determinate: alias cum contritio perfecta sufficiat, & consequenter non sit necessaria imperfecta; inferri posset loquutum fuisse de perfecta: & quidem accedens cum contritione ad Baptismum accedit cum dispositione necessaria; sicut, & accedens cum attritione perfectissima in linea attritionis accedit cum dispositione necessaria; licet sufficiat minus perfecta attritio.

34 His addendum est alteram testimonium Concilij, quibus dicta confirmantur, & efficaciter nostra conclusio habetur, sessione 6. cap. 7. ubi postquam docuit unicam esse causam formalem nostrae iustificationis; subdit: *Iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam, secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult secundum uniuscuiusque dispositionem, & cooperationem*: ubi sermo est de omni iustificatione tam intra, quam extra Sacramentum; ea enim est doctrina generalis pro omni iustificatione; ut saepe diximus adultis extra Sacramentum non confertur iustitia secundum dispositionem antecedentem, seu secundum attritionem; ergo alia est dispositio, nimirum dilectio

Dei super omnia, secundum quam adultis confertur gratia extra Sacramentum; ergo dilectio Dei super omnia est dispositio ad iustificationem, & non forma.

35 Huic argumento respondent Adversarij primo negando minorem: extra Sacramentum enim etiam confertur iustitia secundum dispositionem antecedentem, seu secundum attritionem. Haec tamen solutio est insufficiens: nam aliquando contingit, quod habenti attritionem ut deo Deus conferat contritionem, & iustitiam ut quatuor; & aliquando contingit, quod solum conferat contritionem, & iustitiam ut duo, vel ut unum; & multoties contingit, quod attrito non conferat contritionem aut iustitiam; ergo iustitia non confertur adultis extra Sacramentum iuxta mensuram dispositionis antecedentis, aut secundum mensuram attritionis. Secundo: nam aliquando contingit, quod absque attritione praecedenti homo perfecte conteratur; ergo tum dispositio, iuxta cuius mensuram gratia confertur, est solum contritio.

36 Secundo respondent Adversarij negando maiorem, quia Concilium ibi solum agit de iustificatione facta per Baptismum. Sed contra hanc solutionem obstat argumentum saepe factum: qui enim assereret, quod quando homo iustificatur extra Sacramentum, non recipit iustitiam in se ipso, opponeretur Concilio ibi; ergo qui assereret, quod extra Sacramentum non recipimus iustitiam secundum dispositionem, & cooperationem nostram, etiam opponeretur Concilio.



## §. VI.

*Expenditur aliud fundamentum, ex Tridentino pro conclusione.*

37 **E**X Doctrina Tridentini aliud firmum deducitur argumentum. Quod sic proponitur: forma iustificationis in adultis extra Sacramentum iustificatis est intrinseca, & permanens: sed hoc dilectioni, aut contritioni non convenit; ergo neque est.



esse formam iustificationis. Minor constat; nam actus quamvis inhereat, non habet permanentiam. Maior constat primo ex definitione iustificationis, quæ est translatio ab statu in quo homo nascitur filius Adæ, in statum filiorum Dei: status autem permanentiam dicit: Hanc autem definitionem omni convenire iustificationi, sæpe vidimus, recteque adaptari iustificationi factæ solo voto Baptismi; neque à Vazquez negari potest. Secundo constat maior ex eadem sessione cap. 25. ubi definitur acceptam iustificationis gratiam quovis peccato mortali amitti; & consequenter perseverat usque ad existentiam peccati mortalis exclusive.

38 Huic argumento respondere potest formam iustificationis etiam in adultis esse permanentem, non phisicè, sed moralitèr, quæ permanentia actui non repugnat. Hæc solutio videtur ad mentem Vazquez: ex illa tamen inferitur in iustificatione adultorum extra Sacramentum non infundi gratiam phisicè permanentem: quod esse dicendum in sententia Vazquez vidit, & docet Oviedo 1. 2. tract. 8. contr. 1. puncto 1. & 2. qui ut illum liberet à censura, asserit quod licet sit temerarium his temporibus negare adultos iustificari per gratiam phisicè permanentem; adhuc tamen non est definitum, neque ex Concilio inferitur. Sed licet hoc sit verum, & sufficiat ad illud liberandum ab hæresi; non tamen à temeritate, si illius est illa sententia.

39 Doctrina ergo solutionis, cuiuscumque sit, est omnino reiicienda; quia ad minus est temeraria, & plures sentiunt esse de fide infundi adultis extra Sacramentum iustificatis gratiam phisicè permanentem; quamvis non sit de fide esse qualitatem, habitum, vel potentiam. Secundo reiicitur; quia ex Concilio evidenter inferitur: duo enim docet; nimirum formam iustificationis esse inherentem, & esse permanentem: primum nequit intelligi de morali in herentia; ergo neque secundum intelligi potest de permanentia morali. Consequentia probatur primo: quia non minus est indifferens in herentia ad moralem, & phisicam, quam permanentia; ergo si in herentia intelligi nequit de morali, neque permanentia. Secundo probatur consequentia: permanentia exacta à Concilio in forma iustificationis debet esse iuxta naturam formæ,

& in herentia illius: sed istæ sunt phisicæ; ergo & permanentia. Tercio probatur: quia Concilium eodem modo loquitur de in herentia in omni iustificatione; in omni intelligitur de in herentia phisica: sed etiam quoad permanentiam eodem modo loquitur in omni iustificatione; ergo in omni debet intelligi de permanentia phisica, vel in nulla: at in parvulis est de fide formam iustificationis esse phisicè permanentem; ergo etiam in adultis.

40 Quoad ideo in parvulis iuxta Oviedo, est de fide formam iustificationis esse phisicè permanentem, quia cum debeat permanere: & aliàs nequeat esse actus; consequenter affirmandum est esse formam phisicè permanentem: sed ut ipse fatetur in adultis forma iustificationis nequit esse actus; cum contritio, & dilectio non forma, sed dispositio sit iuxta Concilium; ergo necessario affirmandum est esse phisicè permanentem. Quinto etiam ad hominem: ipse enim docet puncto 1. esse de fide formam iustificantem phisicè in herere in omnibus, & non solum moralitèr, quia iuxta Concilium forma iustificationis in heret, & aliàs formæ iustificantis non repugnat phisicè in herere: ex quo colligunt intelligendum esse Concilium de in herentia phisica: sed phisica permanentia non repugnat formæ iustificationis; cum in parvulis permaneat phisicè, ut ipsi docent; ergo cum Concilium docet esse permanentem, necessario intelligendum est de phisica permanentia. Tandem: Concilium sæpe docet eandem gratiam iustificationis conferri per Baptismum, & per contritionem includentem votum illius: at gratia collata per Baptismum est permanens phisicè; ergo & illa quæ confertur per contritionem includentem votum Baptismi.

41 Ad hoc ultimum respondent Defensores Vazquez mentem Concilii salvari per hoc, quod sit eadem iustitia formalitèr, sive quod sit eadem quoad effectum formalem; licet sit distincta materialitèr, & phisicè: contritio autem, & gratia habitualis, & permanens licet materialitèr distinguantur, præstant eundem effectum formalem iustificationis.

Sed hoc facile reiicitur: nam licet contritio, & gratia habitualis idem sint quoad effectum formalem genericè sumptum, non possunt non distinguì spe-

specificè quoad effectum formalem: effectus enim formalis specificè distinguitur ad distinctionem specificam formati; phisicè transiens, & solum moralitèr perseverans essentialitèr distinguitur à forma phisicè permanente, & actus dilectionis à gratia habituali, ut notum est; ergo effectus formalis iustificationis præstitus ab illis non potest non esse formalitèr specificè distinctus. Quod autem esse eundem effectum formalem genericè non sufficiat ad salvandum mentem Concilij constat: quia nimis improprie dicitur hominem eandem accipere qualificationem per albedinem, & per calorem; quia licèt sit eadem qualificatio genericè, est tamen distincta specificè. Similiter nullus dixit eandem sanctificationem, aut iustitiam accipere Christi humanitatem per gratiam unionis, ac per gratiam habitua-lem, eadem ratione; ergo ut Concilium cum proprietate intelligatur, ut debet, affirmandum est loquutum fuisse de eadem iustificatione quoad speciem. Quod iterum confirmatur ex eo, quod Concilium eandem adstruit formam contra Hæreticos, quam ipsi in omni iustificatione negabant: sed negabant qualitatem phisicè permanentem, ut constat ex Calvino in Antidoto Tridentini ad caput 7. ergo Concilium pro omni iustificatione assignat formam intrinsecam, & phisicè permanentem.

42 Aliqui Recentiores, qui sententiam Vazquez de contritione iustificante acriter defendunt, ab ipso deficiunt asserentes in omni iustificatione formam sanctificantem esse intrinsecam, & permanentem phisicè, scilicet gratiam habitua-lem; hocque ex Concilio evidenter constare: cum quo tamen componitur, quod in iustificatione extra Sacramentum non solum gratia habitualis, quæ infunditur, & phisicè permanet sanctificet; sed contritio, & dilectio actualis, quæ phisicè transit, & solum moralitèr perseverat. Iuxta quam doctrinam argumento principali respondent distinguendo maiorem; illamque concedendo de aliqua forma iustificationis, & negando omnem formam iustificationis esse phisicè permanentem: licèt enim in adultis detur gratia habitualis iustificans; datur etiam contritio, & dilectio, quæ etiam sanctificat.

43 Sed hæc doctrina etiam rejicitur: quia iuxta Concilium cap. relato,

unica est causa formalis nostræ iustificationis; ergo semel admissio quod in omni iustificatione gratia habitualis est forma sanctificans, neganda est alia forma sanctificans, & asserendum contritionem non esse formam sanctificantem. Sed respondent, per illa verba solum excludi iustitiam Dei; non duplicem formam inherenter: multiplex enim forma intrinseca à pluribus Theologis admittitur asserentibus iustitiam coalescere ex collectione omnium habituum supernaturalium. Contra hoc tamen est: nam ibi duo definit Concilium: alterum, unicam esse causam formalem iustificationis; alterum, hæc causam formalem non esse iustitiam Dei, aut Christi: concedere autem duplicem formam intrinsecam, seu duas causas formales intrinsecas, licèt non opponatur secundo, opponitur tamen primo. Neque est eadem ratio de sententia relata: illa enim non concedit duplicem causam formalem, sed unicam ex pluribus coalescentem; quare neutra pars seorsim ab alia est sufficiens ad iustificandum: in solutione autem duplex admittitur forma, quarum qualibet in suo ordine sanctificat, quod à Concilio negatur.

44 Confirmatur: in Christo Domino non est unica causa formalis sanctificationis, sed duplex, scilicet gratia unionis, & gratia habitualis, ex eo quod quælibet seorsim ab alia ratione sui constituit humanitatem Christi obiectum congruū amoris amabilis Dei, & peccatum expelleret, si in humanitate præcessisset: sed contritio, & gratia habitualis, iuxta adversarios, sic sanctificant, quod qualibet seorsim ab alia, & ratione sui constituit obiectum congruū amicitiae Dei, & sufficiens est ad expellendū peccatum: imò de facto illud expellit; ergo non unica, sed duplex est causa formalis, quæ negat Tridenti-



## §. VII.

*Alia solutio, & doctrina Recentiorum expenditur.*

45 **V**<sup>T</sup> Defendunt contritionem esse formam sanctificantem, non obstantibus testimonijs Tridentini varias vias



has excogitarunt Recentiores; inter quos singularis est P. Ripalda, tom. 2. de ente supernaturali: disp. 99. à sect. 6. usque in finem; cuius sententia in tribus consistit. Primò docet contra Vazquez, & Meratiù contritionem, aut dilectionem perfectam, non opponi ex natura rei cum peccato, sed adhuc illa posita, novo opus esse favore, ut peccatum expellatur, qui negari potest à Deo etiam natura rerum attenda: cum quo tamen componit, & asserit esse formam in actu primo iustificantem, quatenus Deus potest moveri ex contritione, & dilectione ad peccatum remittendum. Secundò docet cum communi sententia contritionem, & dilectionem impetrare remissionem peccati, & esse dispositionem ad iustificationem ex mente Concilij; cum quo etiam componit tertiù illius dictum, scilicet, dilectionem de facto esse formam adequatam iustificationis in actu primo, quia se sola est potens sanctificare, seu movere Deum ad peccatù remittendù: in actu autem secundo dilectionem iustificare, non adequatè, sed inadèquatè, ingrediente gratia habituali tanquam forma adequata iustificationis.

46 Ex quibus argumentis factis concedit contritionem; & dilectionem esse impetrationem, & dispositionem ad formam adequatam iustificationis, quæ est gratia habitualis: concedit etiam dari adultis gratiam habitualement iuxta mēsuram dilectionis, qua disponuntur. Tandem concedit formam adequatam iustificationis esse philosophicè permanentem: sed negat, inde sequi dilectionem non iustificare, saltem inadèquatè; eo quod Deus movetur à dilectione ad conferendam gratiā, & deinde ex utraque, scilicet ex dilectione, & gratia habituali, movetur ad peccatù remittendū: cum hac tamē differentia, quod ex lege divina, sola existente gratia habituali, movetur ad remittendū peccatù: sola autē contritione existente, nō movetur; eo quod statutū est à Deo nunquā remittere peccatum sine gratia habituali.

47 Sed hæc doctrina à nobis rejicienda est: & in primis falsum est primum illius dictum; forma enim iustificationis, est impossibilis ex natura rei cum peccato mortali: imò esse incōpossibilem cum illo de potentia absoluta, infra docebimus. Nec cum illius doctrina satis coheret: ipse enim ibi probat charitatē esse formā iustificantē, & de facto sanctificare, quia iuxta PP. est plenissima, & perfectissima sanctitas: sed esto sanctitas aliqua possit componi cum pec-

cato; perfectissima tamen, & plenissima nō potest nō esse incōpossibilis cum illo; ergo ab ipso inconsequenter dicitur posse componi cum peccato ex natura rei contritionem, quæ plenissima, & perfectissima sanctitas est. Minor probatur: nam esse sanctū, & iustum in actu secundo intelligi non potest sine carentia peccati, ut fatentur; ergo forma, quæ ex se non expellit peccatū, sed cōpossibilis est cum in illo ex natura rei, non est plena, & multo minus plenissima. Secundò: nam ut etiam fatetur ex Dionisio cap. 12. de divinis nominibus, sanctitas est ab omni immunditia libera, & incontaminata mundities: sed forma ratione sui, non pugnans cum peccato, non est ab omni immunditia libera, & incontaminata mundities; ergo incōpossibilia sunt dilectionē esse perfectissimam sanctitatem, & esse cū peccato ex natura rei cōpossibilem. Tertium huius Authoris dictum, in quo precipuè eius sententia consistit, à nobis rejiciendum est. Pro quo sit.



## DUBIUM II.

*Verum dilectio Dei sit saltem forma inadèquata iustificationis?*

### §. I.

*Statuitur prima conclusio.*

**D**ILECTIO Dei non est forma saltem inadèquata iustificationis. Hæc conclusio statuitur contra sententiam nuper relata: & probatur; nam causa in aliquo ordine adequata, non admittit in eodem ordine aliam causam influentem in effectum, cuius est causa adequata, ut tenet communis Philosophorum sententia: sed gratia habitualis est causa formalis adequata iustificationis etiam in adultis, qui extra Sacramentum iustificantur, ut isti Authores affirmant; ergo nequit admitti aliam causam formalem influentem in eundem effectum etiā inadèquatè; & cōsequenter dilectio nō est causa formalis, etiā inadèquata iustificationis.

2 Secundò: ideo contritio non est causa adequata, quia licet intuenti illius

Illius Deus remittat peccatum, in quo influxus causæ formalis iuxta hos Authores consistit, non tamen solum intuitu contritionis, sed etiam intuitu gratiæ habitualis: at licet intuitu gratiæ remittat peccatum, non tamen intuitu illius solum; sed etiam intuitu contritionis, seu dilectionis; ergo gratia habitualis non est causa adequata formalis, si contritio est causa inadequata: cumque iuxta hos Authores gratia habitualis sit causa adequata, affirmandum est dilectionem non esse causam formalem, etiam inadequatam.

3. Respondent, quod licet vera sint, quæ de dilectione, & gratia habituali dicuntur; gratia tamen est causa adequata, & non contritio, licet ex utraque moveatur Deus ad remittendum peccatum; quia gratia habitualis est necessaria ad iustificationem, etiam extra Sacramentum; ex lege enim Dei nunquā datur iustificatio etiam extra Sacramentum absque gratia habituali: dilectio autē non ita; quia intra Sacramentum absque illa datur iustificatio.

4. Sed contra est primò: quia esse causam necessariā, non est esse causam adequatam; cum causa inadequata possit esse necessaria ad positionem effectus. Secundò: quia licet ex hoc probetur esse causam adequatam in actu primo, hoc est, sufficientem ad expulsionem peccati absque alterius consortio; non tamen probatur esse causam adequatam in actu secundo extra Sacramentum; cū Deus de facto extra Sacramentum posita gratia habituali, non solum moveatur ab illa ad remissionem peccati; sed etiam à contritione; ergo solutio hæc est nulla: esse enim causam adequatā in actu primo, etiam convenit contritioni, ut ipsi affirmant; quia scilicet ex illa sola potest Deus moveri ad remissionem peccati. Tertiò rejicitur solutio quia contritio ex lege Dei est necessaria ad iustificationem extra Sacramentum; ergo erit causa adequata illius extra Sacramentum, si vera est tradita solutio.

5. Nec sufficit si dicas, quod gratia ita est necessaria ex lege Dei, quod si poneretur contritio, non posita gratia: homo non iustificaretur: contra autem si poneretur gratia, contritione nō posita remitteretur peccatum. Cōtra hoc enim est primò, ex hoc solum probari gratiam esse causam sufficientem adequatam in actu primo absolute; & in actu secundo, nō absolute, sed sub conditione quod nō poneretur contritio; hac enim purificata conditione Deus

adequatē, & solū à gratia habituali moveretur ad remittendū peccatum: non tamen probatur defacto ab illa moveri adequatē; cum defacto nunquā purificetur conditio.

6. Secundò: quia tam contritio, quam gratia habitualis habent sufficientiā in actu primo ad iustificandū adequatē; & utraque indiget novo favore Dei ad remissionem peccati; & sicut adest lex nunquā iustificandi extra Sacramentum, sola contritione; ita est lex nunquam remittendi peccatum extra Sacramentum, sola gratia habituali: unde ergo colligunt Authores isti hanc conditionalem esse veram: *Si extra Sacramentum Deus conferret gratiam habituale sine contritione, iustificaret hominē, & illi remitteret peccatum*: Hanc autē esse falsam, si daretur contritio sine gratia habituali, Deus remitteret peccatum? Hoc enim nō colligitur ex eo, quod Deus statuerit nunquam iustificare sine gratia habituali: cum etiam statuerit, nunquam remittere peccatum extra Sacramentum sine contritione. Insuper adest lex absoluta remittendi peccatum, posita contritione, & dilectione perfecta; sicut est lex remittendi peccata, posita gratia habituali: & sicut datur lex, non conferendi gratiā sine contritione extra Sacramentum; ita est lex non conferendi contritionem sine gratia; ergo absque fundamento una conditionalis dicitur vera, & altera falsa.

7. Secundo probatur conclusio, & dicta confirmantur virgendo argumentum supra factum: iuxta Concilium, unica est causa formalis nostræ iustificationis; ergo cum apud Adversarios causa formalis adequata sit gratia, non potest dilectio habere rationem causæ formalis, etiam inadequata. Et confirmatur: quia iuxta ipso, sect. 9. num. 63. in adultis forma adequata iustificationis debet esse gratia habitualis quia per eandem formam debent iustificari parvuli, & adulti; ergo si parvuli sola gratia iustificantur, pariter, & adulti.

8. Huic argumento respondent, loquū Concilium de causa formali nostræ iustificationis necessaria, quæ est unica, nimirum gratia habitualis: cum quo cōponitur dari aliam causam formalem, scilicet dilectionem; dummodò non asseratur necessaria, neque adequata. Sed hæc solutio facile rejicitur: primò; quia contritio extra Sacramentum est necessaria, ut vidimus. Secundò: quia si quis assereret adultum iustificari tamquam per causam non necessariam, & inadequatam, per iustitiam Dei

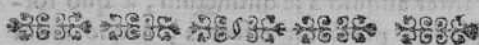


extrinsecam, opponeretur Concilio asserenti, unicam esse causam formalem nostræ iustificationis; ergo omnis qui formam adequatam sanctificantem aliam quantumvis inadæquatam, & non necessariam adhibeat: opponitur Concilio.

9 Nec satisfacit dicens iustitiam Dei extrinsecam excludi expressè à Concilio à ratione formæ iustificantis; dilectionem autem non excludi. Non, inquam, satisfacit: eo quod particula *unica*, etiam excludit plures causas formales: & tamen explicatur ab his Authoribus, non de exclusione absoluta, sed de exclusione alterius formæ necessariæ; ergo exclusio extrinsecæ iustitiæ Dei à ratione formæ iustificantis explicari poterit, non de exclusione absoluta, sed de exclusione illius, ut necessariæ; atque aded posset dici sine oppositione ad Concilium, quod iustitia Dei, aut Christi, est causa formalis nostræ iustificationis; non tamen necessaria. Explicatur; verba Concilij sunt hæc: *Demum unica causa formalis est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit*: his verbis Concilium excludit iustitiam, qua Deus est, à ratione causæ formalis iustificantis, quam vocat unicam: sed causa formalis unica iuxta hanc solutionem, solum est causa necessaria; ergo solum, excluditur iustitia, qua Deus iustus est à ratione causæ formalis necessariæ; & consequenter impune posse quis dicere esse causam formalem; dummodo assereret non esse necessariam: quod absurdissimū est.

10 Confirmatur secundò: etiam dilectio excluditur à ratione formæ; siquidem contraponitur formæ iustificanti, sicut dispositio illius; & tamen ab his Authoribus explicatur de contrapositione ad formam necessariam, ad quam dilectio Dei est dispositio; ergo similiter dici posset de iustitia Dei, aut Christi. Confirmatur tertid: nam si aliquod est fundamentum ad explicandum Concilium asserens dilectionem esse dispositionem, ad explicandum, inquam, de dispositione ad formam necessariam iustificationis, est nè dilectio excludatur à ratione formæ iustificantis; quod ipsi videntur tribuere PP. sed etiā Christus dicitur iustificatio nostra, & iustitia: Spiritus Sanctus dicitur remissio peccatorum apud Scripturam, & PP. ergo eodem fundamento posset Concilium explicari de exclusione iustitiæ Dei, & Christi à ratione formæ iustificantis necessariæ. Accedit ad

hoc, quod ut supra dicebamus: dilectio etiā est causa necessaria iustificationis extra Sacramentum iuxta principia Recentiorum. 11 Neque video quid ad hoc responderi possit, nisi dicatur iustitiam Dei extrinsecam, aut Christi merita esse necessaria ad nostram iustificationem: ac proinde si concedatur esse causas formales, non potest negari esse causas necessarias. Hoc tamen nullius est momenti: quia licet iustitia Dei, & merita Christi sint necessaria; non tamen sunt necessaria ut causæ formales; ergo in ratione causæ formalis, solū esset necessaria gratia habitualis: quod ad salvandū mentē Concilij sufficiens est, iuxta doctrinā Recentiorum. Tum etiā: quia dilectio extra Sacramentum est etiam necessaria: & tamen asseritur forma, & non necessaria per modū formæ adiustificandum; ergo similiter dici posset de iustitia Dei, & Christi.



## §. VII.

*Aliud fundamentum expenditur pro conclusione.*

12 **N**ON Minus efficaciter nostra conclusio probatur ex eo, quod Concilium docet contritionem, & dilectionem impetrare remissionem peccati: quod sic proponitur; causa impetratoria & meritoria, non præstat formaliter effectum impetratum, aut pro merito; sed efficienter moraliter; ergo semel concesso remissionem peccati esse effectum impetratum à contritione, non potest contritio esse causa formalis illius. Antecedens constat; quia alias merita Christi Domini impetrantia, & merentia remissionem peccati essent causa formalis illius: quod catholicè dici non potest.

13 Respondent Recentiores, causam efficientem impetratoriam, aut meritoriam esse causam formalem effectus impetrati, aut pro merito, si talis effectus eidem insit subiecto atque impetratio; secus autem, si alteri subiecto insit, atque impetratio; & quia effectus promeritus à Christo Domino, nimirū remissio peccati, non in est Christo Domino, sed homini, cui peccatū remittitur; ided merita Christi non sunt causa formalis iustificationis: secus autē contritio, opposita de causa, nimirū quia existit in homine, cui peccatum remittitur.

14 Hæc tamen doctrina debili-  
tatur fundamento; & omisso, quod re-  
missio peccati iuxta hos Authores est  
condonatio extrinseca Dei; atque adeo  
non intrinseca homini; rejicitur: quia  
causa efficiens physica non præstat forma-  
liter effectum ab ipsa efficienter causatum;  
etiam in eodem subiecto: nunquam enim  
intellectus possibilis præstat formaliter  
effectum intellectionis; aut intellectus  
agens effectum speciei impressæ à se pro-  
ductæ; ergo pariter dicendum est in ge-  
nere efficiendi moraliter. Consequentia  
probatur: idem in causa physica efficienti  
sic contingit, quia causa efficienter physi-  
cè producens effectum, causat efficienter  
formam, aut saltem illam communicat  
efficienter subiecto; à qua formaliter cau-  
satur effectus productus: sed etiam causa  
moralis efficiens producit efficienter mo-  
raliter aliquid à se distinctum, à quo for-  
maliter præstat effectus; neque enim  
causa moralis se ipsam potest causare; er-  
go in utraque causa est eadem ratio. Imò  
potior est in causa morali, quam in physi-  
ca: quia inter causam moralem, & effec-  
tum ab ipsa moraliter causatum mediat  
causa physica physicè causans eundem ef-  
fectum; quod patet in meritis, inter quæ  
& visionem beatam ab ipsis moraliter  
causatam mediat Deus, qui motus ex me-  
ritis causat physicè visionem beatam; ergo  
magis distat causa moralis ab effectu  
à se causato, quam physica; & conse-  
quenter minus apta est ad hoc, ut sit  
forma effectus à se causati efficienter mo-  
raliter.

15 Secundò: rejicitur: causa  
dicitur formalis, vel efficiens; ex di-  
versitate influxus, què in effectum præstat:  
at causa impetratoria, seu meritoria, so-  
lum impetratoriè, aut meritoriè coneur-  
rit tam respectu effectus impetrati ei-  
dem subiecto, quam respectu effectus  
impetrati extraneo subiecto; ergo respec-  
tu utriusque est causa formalis, vel res-  
pectu nullius. Ex his confurgit tertia  
impugnatio; nam impetrare est efficien-  
ter moraliter causare; ergo alius debet  
dari influxus ad hoc, ut dilectio sit causa  
formalis; quem Recentiores non assignant:  
dicere autem quod efficienter  
moraliter causare est formaliter cau-  
sare, est pro libito causalitates confun-  
dere, ut singularis sententia defen-  
datur.

16 Quartò rejicitur: quia ex  
hac doctrina sequitur meritum vitæ æter-  
næ formaliter constituere beatum; cum  
sit causa moralis efficiens beatitudinis in  
eodem subiecto: & similiter dilectio-  
nem merentem augmentum gratiæ ha-  
bitualis præstare in genere causæ formalis  
effectum formalem augmenti, seu ef-  
fectum intentionis gratiæ: quod licet tan-  
dem ab Adversarijs admittatur, non po-  
test facile percipi: & hac doctrina admis-  
sa videtur posse hæreticos sine difficultate  
defendere merita Christi esse causam for-  
malem nostræ iustificationis, ad quam con-  
currunt efficienter moraliter perfectius,  
quam contritio: Dicere autem quod ul-  
tra efficientiam moralem requiritur effec-  
tum promeritum inesse subiecto merenti,  
nulla ratione probatur, & eadem facilitate,  
qua dicitur, rejicitur: imò ad op-  
positum asserendum adsunt fundamen-  
ta adducta, quæ convincunt supposita sen-  
tentia Hæreticorum.

17 Imsuper; dicere esse quæ-  
sitionem de nomine utrum causa meritoria,  
& impetratoria dicenda sit causa for-  
malis effectus impetrati residentis in eo-  
dem subiecto, ut Authores isti docentur  
numero 65. est velle doctrinam Tridentinam  
pro libito ad quæstionem de nomine  
reducere: quod si semel licet, non  
erit difficile Novatoribus asserere meri-  
ta Christi, ut diximus, esse causam  
formalem nostræ iustificationis; cum in  
illam habeant influxum eiusdem gene-  
ris, atque dilectio, & in eodem gene-  
re longe perfectiorem; eritque, ad  
summum differentia in eo, quod di-  
lectio sit causa formalis intrinseca; me-  
rita autem Christi extrinseca: eritque  
quæstio de nomine, utrum causa ex-  
trinseca extrinsecè denominans debeat  
dici causa formalis. Et quidem dari  
causam formalem extrinsecam, com-  
muniter docetur à Philosophis, & ne-  
gari non potest de causa extrinseca spe-  
cificativa: estque communis modus lo-  
quendi Philosophorum esse visum, esse  
effectum formalem visionis, & visionem  
esse causam formalem illius, etiam si extrin-  
seca sit obiecto viso: quare ergo hac ad-  
missa doctrina non possent dicere merita  
Christi esse causam formalem extrinsecam  
remissionis peccatorum? Imò si ipsis conce-  
datur licentia, & potestas discurrendi, qua  
utuntur Recentiores, possent fortè asserere



merita Christi esse intrinseca moraliter; atque adeo esse causam formalem moralem intrinsecam nostrae iustificationis: qua ratione actus charitatis solum moraliter perseverans, & intrinsecè moraliter inherens ab ipsis appellatur forma sanctificans.

18 Insuper admissa hac doctrina posset dici gratiam habituales, & dilectionem, non esse causam formalem remissionis peccati eadem ratione, qua dici potest meritum vitae aeternae non esse causam formalem beatitudinis: quia ad effectum iustificationis, & remissionis peccati, contritio, & gratia habitualis solum concurrunt movendo Deum ad hoc, ut remittat peccatum; sicut meritum concurrat ad beatitudinem movendo Deum moraliter ad hoc, ut conferat beatitudinem. Tandem possent asserere dilectionem, & gratiam habituales solum movere ex congruitate quadam, non ex condignitate, ut per merita Christi tanquam per formam adequantem, & superexcedentem licet extrinsecam remittantur peccata.

19 Contra dicta est facilis obiectio: actus dilectionis in nostra sententia impetrat; & consequenter moraliter concurrat ad iustificationem: & tamen est dispositio respectu eiusdem effectus ergo pariter poterit esse forma. Neganda est consequentia: & ratio differentiae est manifesta, non enim est inconveniens, quod per actum impetrandum, seu merentem aliquem effectum coarctetur, & approximetur subiectum ad recipiendam formam, & effectum formalem illius, & sic contingit in dilectione, quae impetrat effectum iustificationis, & simul coarctat, & approximat subiectum ad recipiendam formam, & effectum iustificationis; vel physicè, ut communius docetur à Thomistis, & videntur persuadere testimonia PP. à Recentioribus adducta; vel moraliter, ut alij volunt, quatenus subiectum ratione dilectionis moraliter exigit effectum iustificationis, quae impossibilia non sunt: impetrare autem, seu mereri aliquem effectum, & formam praestantem illum, in suo conceptu excludit causalitatem formalem; impetrare enim, seu mereri est movere, ut ab alio conferatur id quod actus impetrans, seu merens non praestat ratione sui, atque adeo

quod in genere causae formalis non causat; sicut causa efficiens physica causat efficienter, quod se ipsa non praestat, sed per formam à se productam: quod potiori titulo militat in causa moralis efficienti, ut vidimus.



### §. III.

*Probatur conclusio ab inconvenientiabus, quae ex sententia Recentiorum inferuntur.*

20 **P** RIMUM Inconveniens supra adductum est, quod ex sententia

Recentiorum sequitur merita Christi Domini esse causam formalem nostrae iustificationis. Secundum Inconveniens est etiam supra adductum, quod dilectio, & gratia habitualis concurrentia efficienter moraliter ad remissionem peccati non sunt causa formalis remissionis peccati eadem ratione, & proprietate, atque dicitur meritum vitae aeternae non esse causam formalem beatitudinis.

21 Tertium est, quod dilectio sit perfectior forma sanctificans, quam gratia habitualis, vel saltem aequè perfecta: quod ipsi Recentiores negant. Probatur tamen ex eorum principiis: ipsi enim numero 56. affirmant nullum Dei donum ita extollere Patres atque dilectionem actuales: at iuxta ipsos, & veritatem donis Dei praecipue supernaturalibus loquendum, & sentiendum est iuxta doctrinam, quam à PP. accipimus; ergo dicendum est, quod dilectio actualis est perfectior gratia habituali, vel saltem non minus perfecta; atque adeo pulchriorem, & sanctiorem, vel saltem aequè pulchram, & sanctam constituit animam, quam gratia habitualis. Secundò probatur: quia iuxta Augustinum ab ipsis adductum dilectio est plenissima, & perfectissima sanctitas: quod de gratia habituali non dicitur, nec dici potest iuxta ipsos; quia forma ex natura rei composibilis cum peccato non est perfecta sanctitas; gratia

autem habitualis iuxta ipsos est composibilis natura rei cum peccato; ergo dilectio perfectior sanctitas est.

22 Et ex his tertio probatur: nam illa est perfectior sanctitas, quæ maiorem oppositionem habet cum peccato: sed dilectio habet maiorem oppositionem cum peccato iuxta horum principia; ergo est perfectior sanctitas. Minor probatur: dilectio habet oppositionem ex natura rei cum peccato mortali tam actuali, quam habituali: sed hanc oppositionem negant gratiæ habitualis; ergo: maior probatur pro prima parte: quia implicat hominem diligentem Deum in actu secundo peccare mortaliter. Pro secunda parte probatur: nam, ut docent numero 88. Licet non satis consequenter ad eorum principia, peccatum actuale præteritum inficit animam per moralem perseverantiam, qualis est illa, quam retinet actus charitatis præteritus; ex quo probant actum dilectionis præteritum sanctificare per moralem illam perseverantiam, sicut peccatum præteritum per eandem moralem perseverantiam inficit animam: sed moralis illa perseverantia peccati actualis præteriti, qua fit habituale, aufertur per actum dilectionis; sicut per peccatum actuale aufertur perseverantia moralis dilectionis, qua habitualiter sanctificat; ergo opponitur dilectio ex natura rei tam cum peccato actuali, quam cum habituali.

23 Quartum inconveniens est quod dilectio sit forma adæquata iustificationis; cuius oppositum ipsi docent, ne opponantur Tridentino: ex eorum tamen doctrina probatur primo: nam Sancti extollentes charitatem loquuntur de dilectione actuali, & de his quæ dilectioni ratione sui conveniunt, ut ipsi asserunt: imò ut docent numero 45. (quod tamen omnino falsum putamus) in mentem PP. laudantium actum dilectionis non venit gratia habitualis. Tunc sic: PP. loquuntur de his, quæ actu conveniunt actuali dilectioni: at de ipsa ratione sui, & nulla facta mentione gratiæ habitualis docent esse plenissimam, & perfectissimam sanctitatem; ipsique tribuunt omnes effectus, qui in iustificatione contingunt, scilicet hominem in Deo manere, & Deum in homine, mundare à peccato, constituere filium Dei, & similia, ergo sine adiuvamine gratiæ habitualis hæc omnia præstat; &

consequenter adæquatè in actu secundo sanctificat. Confirmatur, & explicatur: propter verba PP. ipsi asserunt dilectionem præstare adæquatè in actu primo omnes effectus iustificationis: at PP. loquuntur de his, quæ præstat dilectio in actu secundo; ergo præstat adæquatè de facto, & in actu secundo omnes effectus iustificationis.

24 Secundò probatur assumptum: nam in iustificatione sunt duo, quæ numerat Concilium, scilicet renovatio interior, & remissio peccati: sed utrumque præstat adæquatè in actu secundo à dilectione; ergo. Minor probatur de renovatione interiori, quæ duplex est in sententia horum Authorum: prima præstat à dilectione tanquam à causa formali adæquata; est enim hæc renovatio effectus primarius dilectionis ab ipsa inseparabilis; & consequenter ab illa adæquatè præstat: alia renovatio, quæ fit per gratiam habitualement, etiam est effectus secundarius dilectionis iuxta horum principia; cum sit impetratus, & promeritus à dilectione, Deusque motus adæquatè ex dilectione conferat gratiam, & interiori renovationem factam per illam; ergo est adæquata causa utriusque renovationis.

25 Quod autem remissio peccati sit etiam à dilectione, tanquam à prima causa, & adæquata probatur: nam remissio peccati secundum quod Deus movetur ex dilectione ad illam, est à dilectione tanquam à causa formali: ea autem ratione, qua movetur Deus ex gratia ad remittendum peccatum, est etiam effectus secundarius dilectionis, ad quam influxus gratiæ tanquam ad primam radicem reducitur: nam cum remissio peccati sit effectus secundarius gratiæ, & renovationis præstitæ à gratia, & hæc renovatio sit effectus secundarius dilectionis; consequenter erit etiam effectus secundarius illius remissio peccati ea ratione, qua à gratia procedit: qua ratione ipsi docent dilectionem disponentem ad gratiam ex consequenti disponentem ad remissionem peccati ut proveniente à gratia; ad quam remissionem immediate etiam comparatur dilectio ut forma: est ergo dilectio prima, & adæquata causa nostre iustificationis.

26 Dices dilectionem non habere condignitatem, nisi solum per modum dispositionis, ut Deus conferat gratiam



tiam, atque adeò collatio gratiæ non correspondet dilectioni ut formæ; sed ut dispositioni. Sed contra est; quia iuxta hos Authores, ut collatio gratiæ correspondeat dilectioni ut formæ condignæ non requiritur æqualitas arithmetica; sed sufficit geometria, & proportionalis: sed hæc condignitas datur in dilectione respectu gratiæ; ergo dilectio non solum est dispositio ad gratiam, & eius effectum; sed comparatur per modum formæ ad effectum gratiæ, quem impetrat.

27 Si autem dicatur, non sufficere quamlibet geometricam æqualitatem, aut proportionem ad hoc, ut dilectioni tanquam formæ tribuatur effectus gratiæ: contra est; nam vnde his Authoribus constat dilectionem ad æqualitatem geometricam non pertingere necessariam; aut quis hanc potestatem metiendi, atque taxandi æqualitatem concessit necessariam ut aliqua forma digna sit, ut intuitu ipsius conferatur gratia. Et quidem eadem facilitate, qua ex PP. extollentibus actum charitatis intulerunt esse formam sanctificantem inferre poterant habere geometricam proportionem ad dignitatem requisitam, ut conferatur gratia intuitu illius. Secundo: nam PP. nullum donum magis extollunt, quam actum charitatis; ergo sine fundamento hæc condignitas negatur actu charitatis.

28 Tertio: quia esto in genere phisico actus charitatis excedatur à gratia, non est vnde colligant, quod in genere moris, & ut liber non habeat sufficientem condignitatem: habet enim dignitatem: habet enim dilectio iuxta ipsos sectione 11. maiorem condignitatem ut libera, & moralis, quam ipsa ut necessaria: quapropter ut libera potest iustificare; non autem ut necessaria; ergo esto phisicè sumpta non pertingat ad dignitatem requisitam; in genere tamen moris sine fundamento negatur. Præcipue; quia in genere moris est prima radix donorum supernaturalium, sicut gratia in genere phisico, ut asserunt, & consequenter sicut gratia habet condignitatem quasi phisicam omnium donorum; patitur actus charitatis in genere moris. Quarto actus charitatis habet sufficientem condignitatem ad remissionem peccati, & simul ad beatitudinem, & ad

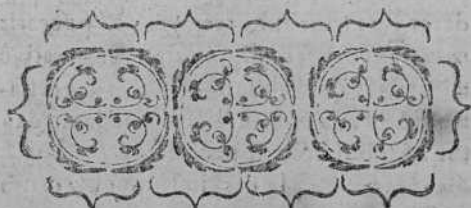
dona consequentia ad beatitudinem; hoc enim est necessarium ut dilectio sit forma iustificationis; ergo sine fundamento ipsi negatur condignitas ad gratiam, & eadem facilitate, qua negatur posset concedi.

29 Ad hoc dices ex sententia Recentiorum, quod condignitas gratiæ, quæ maior est quam condignitas dilectionis, exhauritur remissione peccati; atque adeò supra dignitatem dilectionis erit gratia, & remissio peccati. Sed hæc inconsequenter ab ipsis asseruntur: nam si condignitas gratiæ exhauritur remissione peccati; condignitas dilectionis, quæ minor est non erit sufficiens ad remissionem peccati; & consequenter non poterit iustificare. Secundo: quia iuxta ipsos numero 75. Deus potest infundere gratiam habitualement specificè imperfectiorem hac gratia, quæ de facto datur: quæ tamen esset forma iustificans; ergo falsum est quod condignitas gratiæ, quæ datur, exhauritur remissione peccati; excessus enim condignitatis comparative ad gratiam possibilem non erat necessarius in gratia habituali, quæ de facto datur ad remissionem peccati.

30 Dices iterum ex eorum doctrina, quod gratia, & dilectio non habent condignitatem ad aliquod donum, neque reddunt subiectum ipso dignum, nisi prius intelligatur sine indiguitate peccati: quapropter cum contritio & gratia intelligantur ante remissionem peccati, non potest dilectio constituere subiectum dignum gratia habituali. Quod si instetur contra hoc, quod gratia habitualis, & dilectio reddunt subiectum dignum remissione peccati, atque adeò ante quam intelligatur remissio peccati, intelligitur subiectum dignum aliquo dono. Respondent, quod cum ante remissionem peccati non possit intelligi carentia peccati; consequenter hæc carentia non necessario intelligitur pro signo, pro quo subiectum intelligitur dignum remissione peccati: quod respectu aliorum donorum non militat.

31 Contra tamen est: quia hoc non est nisi divinare: & ex hac doctrina sequitur dilectionem habere condignitatem sufficientem ad remissionem peccati, & gratiam conferendam, si prius intuitu dilectionis remittatur peccatum, & postea

postea conferatur gratia : quod in hac solutione ab ipsis insinuat , & videtur non posse negari : cum dilectio habeat sufficientem condignitatem ad remissionem peccati , & ad beatitudinem cum omnibus donis illam consequentibus. Tunc sic : ante remissionem peccati ex vi dilectionis intelligitur subiectum dignum remissione peccati : quod inconvenientis non est , quia ex vi condignitatis remittitur ; atque adeo non est necessarium , quod pro priori ad condignitatem intelligatur remissum : sed ex vi condignitatis ad gratiam , vi cuius remittendum est peccatum , remittitur peccatum tanquam ex prima radice ; ergo non requiritur quod intelligatur remissio ante hanc condignitatem ; & consequenter pro priori ad gratiam subiectum ex vi dilectionis potest habere sufficientem condignitatem ad gratiam , ex qua remittatur peccatum.



## §. ultimus.

*Solvuntur argumenta.*

32 **C**ONTRA Nostram conclusionem , & doctrinam traditam dubijs antecedentibus arguitur primo ex Paulo 1. ad Corinthios 7. illis verbis : *Qui adheret Deo , vnus spiritus est* : Et 1. Ioannis 4. *Deus charitas est , & qui manet in charitate , in Deo manet , & Deus in eo* : Ex quibus sic arguunt ; in statu peccati mortalis non potest homo in Deo manere , & Deus in illo , vel esse vnus spiritus cum Deo ; neque potest non esse iustus , eo ipso quod Deus vnus spiritus sit cum homine , & homo vnus spiritus cum Deo , Deus sit in homine , & homo in Deo : at iuxta testimonia allegata forma per quam homo est in Deo , & Deus in homine , & qua homo est vnus spiritus cum Deo , est charitas ; ergo charitas constituit hominem iustum , & expellit peccatum.

33 Respondetur concessa ma-

iori , negando minorem : ex illis enim testimonijs , & similibus solum inferitur hominem diligentem Deum ab ipso Deo diligi , in Deo manere , & Deum in illo ; non tamen inferitur dilectionem esse formam hos effectus praestantem ; sed vel esse formam , vel illam inferre : quod secundum libenter fatemur ; dilectio enim per modum dispositionis infert gratiam habituales , vel ex natura rei , vel ex lege divina ; quae gratia habitualis constituit hominem obiectum congruum dilectionis amabilis Dei , & ratione huius Deus manet in homine ; habitus autem charitatis est proprietas gratiae , & dilectio actualis dispositio ad iustificationem , & actus perfectissimus hominis iusti complens , & perficiens iustificationem.

34 Secundo arguunt ex Tridentino sessione 6. cap. 7. vbi docens Tridentinum iustificationem fieri per formam inhaerentem subdit : *Id tamen in hac impij iustificatione fit , dum eiusdem Sanctissimae Passionis merito , per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum , qui iustificuntur* : & paulo inferius addit : *Cum remissione peccatorum haec omnia accipit homo simul fidem , spem , & charitatem* : vbi cum enumeret dona , quibus perficitur iustificatio , in illis debet contineri forma intrinseca iustificationis ; at haec forma intrinseca non est fides , aut spes , vt est omnino certum ; ergo debet esse charitas. Confirmatur : nam Concilium expresse mentionem facit charitatis ; nunquam autem gratiae ; ergo charitati tanquam formae adscribenda est iustificatio.

35 Respondetur Concilium solum docere hominem iustificari dum illa accipit , & in iustificatione illa accipere : non tamen docet per aliquod illorum tanquam per formam iustificari ; sed oppositum innuitur per illam particulam *Deum* : quasi diceret , quod quando illa dona accipit iustificatur , & accipit simul cum illis hanc formam iustificationis , nimirum gratiam. Neque urget , quod ibi non faciat expresse mentionem gratiae ; quia in initio capitis gratiam expressit , & condistinxit à donis , nimirum virtutibus consequentibus gratiam : Expressit , inquam , gratiam , dum docet iustificationem fieri per voluntariam susceptionem gratiae , & donorum ; quae verbis relatis expref-



expressit docens esse fidem, spem, & charitatem. Ubi est advertendum, quod quando exprimit dona solum docet illa accipere hominem dum iustificatur: quando autem gratiam expressit, per illam docet fieri renovationem, satis indicans gratiam esse formam renovationis, & iustificationis; dona verò proprietates, seu complementum.

36 Et argumentum, si quid probat, solum convincit per habitum charitatis hominem iustificari; de hoc enim loquebatur Concilium, non de actu: nec ex habitu ad actum fit bona consequentia; quia si semel homo iustificatur per habitum, non potest iustificari per actum iuxta dicta. Tum; quia charitatem à gratia non distingui plures cum Scoto non improbabiler docent: iuxta quos dicendum est charitatem habitualement habere rationem naturæ in ordine supernaturali, & simul rationem virtutis: iustificare autem sub prima consideratione, non sub secunda: ex quo non infertur actum dilectionis esse formam sanctificantem. Tum denique; quia permanentia requisita ad formam iustificationis convenit habitui, & deficit actui: unde ex habitu ad actum nullum fit argumentum.

37 Tertio arguunt ex D. Thoma; primumque testimonium desumunt ex 2. 2. q. 23, art. 2. ubi argumento secundo intendenti probare Deum esse animæ vitam, & consequenter esse charitatem; sic respondet: *Ad secundum dicendum, quod Deus est vita effectivè, & animæ per charitatem, & corporis per animam: sed formaliter charitas est vita animæ, sicut & anima corporis: unde per hoc potest concludi, quod sicut anima immediate unitur corpori, ita charitas animæ: Hæc D. Thomas: Ex quibus sic arguitur; charitas est vita spiritualis animæ, & supernaturalis: sed vita spiritualis supernaturalis est formaliter sanctitas; ergo charitas est formaliter sanctitas.*

38 Etiam hoc argumentum, sicut & alia, quæ ex D. Thoma sumuntur, si quid probat, solum convincit de charitate habituali. Sed respondetur concessa maiori, distinguendo minorem; vita spiritualis habitualis proxima, aut actualis est formaliter sanctitas, nego minorem: vita spiritualis radicalis, & per modum naturæ, concedo minorem, & nego consequentiam: charitas enim non est

vita spiritualis radicalis, sed proxima. Et quidem omnis habitus supernaturalis est vita spiritualis: quod saltem de actu supernaturali negari non potest; cum quolibet actu supernaturali vivat homo in actu secundo, non vita naturali; sed supernaturali, & spirituali: & tamen non quilibet habitus virtutis supernaturalis, aut quilibet actus est sanctitas. Similiter in ordine naturali constat, in quo non omnis vita constituit hominem; sed solum radicalis, nimirum vita, quæ præstat formaliter ab anima. Specialiter autem charitas dicitur vita spiritualis, quia tam ipsa, quam eius actus semper coniungitur cum vita supernaturali radicali: vel enim est ultima dispositio ad gratiam, quæ est vita radicalis, & per modum naturæ in ordine supernaturali, quæ excludit mortem peccati, vel si non disponit, sed supponit gratiam, est actus perfectissimus in ordine supernaturali.

39 Sed dices: iuxta D. Thomam charitas est formaliter vita animæ, sicut anima corporis: ex quo infertur, quod charitas immediate unitur animæ, sicut anima immediate unitur corpori: Ex quibus inferri videtur, quod sicut anima est vita radicalis in ordine naturæ, pariter gratia est vita radicalis in ordine supernaturali. Præcipue; quia vita supernaturalis proxima, & non radicalis, non unitur immediatè animæ, sed mediantibus potentijs naturalibus, scilicet intellectu, & voluntate.

40 Respondetur, quod paritas non tenet in omnibus: & D. Thomas per ly *immediatè* solum docet charitatem non uniti medio aliquo effectu sui, sicut Spiritus Sanctus unitur media gratia, & charitate creata; sed uniti charitatem se ipsa per modum formæ; hæc autem immediatio non excludit inter animam, & charitatem mediare voluntatem, in qua tanquam in subiecto *quo* recipitur charitas: quod satis significavit D. Thomas in fine corporis, & expresse docet questione 24. sequenti, art. 1. & alibi: ex hoc autem quod sic immediatè unitur charitas animæ, hoc est, se ipsa per modum formæ, solum infertur esse vitam animæ, sicut est anima corporis; non tamen esse vitam radicalem formaliter ratione sui, sed ad summum ratione gratiæ, quam supponit.

41 Secundum testimonium desumunt

sumunt ex eodem articulo ad 3. illis verbis: & ideo patet, quod charitas non est infinita, sed quod facit effectum infinitum, dum coniungit animam Deo, iustificando ipsam. Ubi duo ponderanda sunt: Primum est, quod expresse docet charitatem iustificare animam: quod autem sit in genere causæ formalis, patet; nam in eo genere iustificat, quo facit effectum infinitum: facit autem effectum infinitum in genere causæ formalis: & propterea infert D. Thomas causam efficientem charitatis debere esse Deum infinitam virtutis. Secundum, quod ponderandum est, est quod si non expelleret peccatum ratione sui, non faceret effectum infinitum: facere autem effectum infinitum docetur à D. Thoma.

42. Respondetur loqui D. Thomam de charitate habituali, quæ iustificat non constitutivè, sed consumativè, & completivè; ad modum quo amor in Patria beatificat per modum proprietatis, seu completivè: iustificare autem completivè, & consumativè præstat à charitate in genere causæ formalis; eo modo quo actus charitatis disponens ad iustificationem constituit in genere causæ formalis animam dispositam. Insuper iustificare dicitur, quia per illius actum disponit ad vitam radicalem, quæ est gratia, coniungendo affectivè formaliter animam cum Deo; qua coniunctione disponitur ad gratiam recipiendam: in quo ab alijs virtutibus distinguitur: Hæc autem coniunctio affectiva cum Deo est effectus saltem extrinsecè infinitus, qui præstat à charitate habituali formaliter, & efficienter: præstatur formaliter, quatenus se ipsa coniungit habitualiter hominem cum Deo: efficienter autem, quatenus efficit actum coniungentem actualiter: de quo videatur ibi Caietanus.

43. Tertium testimonium desumunt ex eadem 2. 2. q. 24. sequenti art. 10. ubi docet D. Thomas, quod peccatum corrumpit charitatem effectivè, quia ipsi contrariatur: sed si non esset formaliter sanctitas, non contrariaretur peccato; ergo est formaliter sanctitas. Quod confirmant ex quæst. 27. sequenti, art. 4. ad 3. ubi docet D. Thomas, quod per charitatem tollitur aversio à Deo, quæ est peccatum: aversio autem ista, quæ ex peccato actuali relinquatur, est ipsum habituale peccatum.

44. Respondetur concedendo peccatum destruere charitatem ex natura rei per mediatam oppositionem cum illa: cum enim per peccatum actuale excludatur gratia, excluditur charitas ex consequenti. Ad confirmationem dicendum, duplicem esse aversionem à Deo ex peccato relictam, sicut & conversionem ad creaturam: aliam, quam vocant affectivam; aliam effectivam: Prima per charitatem expellitur: Secunda autem solum dispositivè: peccatum autem habituale, non in prima, sed in secunda aversione consistit. De quo infra.

45. Quantum argumentum desumunt ex varijs PP. testimonijs, quorum alij asserunt charitatem esse perfectissimam sanctitatem; Alij autem docent peccata delere: Alij ipsi tribuunt adventum Dei ad animam: Alij docent animam cum Deo maritare: & tandem alij dicunt absurdissimum esse hominem diligentem Deum esse in peccato, aut miserum esse; quæ de actu charitatis esse intelligenda, constat ex contextu, & non nisi formæ sanctificanti convenire est manifestum.

Hæc tamen, & similia explicari possunt, vel de charitate sumpta pro amicitia, quæ duo includit; & amorem hominis ad Deum, & id quo homo terminat redamationem amicabilem Dei: quorum primum præstat formaliter charitas: secundum autem gratia habitualis, quæ in vera sententia D. Thomæ realiter à charitate distinguitur: Sic autem posse accipi charitatem, constat ex D. Thomæ quæst. 27. de Veritate, art. 2. ad 5. Ex illis autem testimonijs sic intellectis, nunquam infertur dilectionem, prout à gratia distinguitur, hominem formaliter iustificare: esse enim iustum est esse obiectum congruum dilectionis amicabile, quod præstat à forma, ratione cuius homo terminat dilectionem amicabilem Dei, quæ non est charitas, sed gratia habitualis.

46. Secundo, & congruentius interpretari possunt de charitate hos effectus dispositivè præstante, si de charitate actuali intelligantur: si autem de charitate habituali intelligantur, explicari debent de charitate hos effectus præstante completivè; quo etiam modo interpretari possunt, etiam de charitate actuali, quæ complet iustificationem, ut colligitur ex D. Thomæ ubi proximè. Quæ  
solu-



solutio consona est Patribus: quia ut bene notarunt Recentiores, PP. charitatis laudes prædicantes, intendebant homines ad illius exercitium inducere; ad quod sufficiebat, quod posita dilectione homo consequatur omnia illa bona, sive per actum dilectionis formaliter, sive per aliquid cum illo connexum: cumque tam iustificatio, quam illius incrementum his actibus dilectionis obtineatur, & illis sit annexa gratia habitualis, & adventus Dei ad animam, horumque actuum elicentia sit in hominis potestate media gratia Dei; idè illis tribuunt effectus prædictos.

*Insuper* cum inter bona, quæ per liberum arbitrium gratia adiutum potest homo acquirere, & habere per liberam elicentiam illius, præcipuum sit dilectio Dei, quæ inter omnes actus supernaturales liberè ab homine elicitos magis placet Deo, estque totius legis finis, & adimpletio; idè, ut homo ad illum elicendum alliciatur, charitatis excellentias illas prædicaverunt PP. quæ in sensu explicato ipsi conveniunt, & in nostra sententia melius explicantur, quam in sententia Patris Ripalda: iuxta quam, cum actus charitatis ex natura rei possit componi cum peccato, non videtur absurdissimum, imò neque absurdum, hominem diligentem Deum esse posse in peccato, & miserum; & consequenter carere omnibus illis effectibus à PP. enumeratis, qui cum peccato non possunt componi: in nostra autem sententia dilectio opponitur ex natura rei cum peccato, cum quo non potest componi de potentia ordinaria, & in sententia aliquorum Thomistarum, nec de potentia absoluta, quamvis oppositio indirecta sit.

47 Sed contra hanc solutionem sic arguit P. R. ipalda: sanctitas, quæ solum dispositivè, aut connexivè est talis, non est perfectissima, & plenissima sanctitas: at charitas iuxta Augustinum est perfectissima, & perfectissima sanctitas; ergo est sanctitas, non solum dispositivè, & connexivè, sed formaliter. Respondetur primo: Augustinum interpretari posse de charitate sumptam pro amicitia, quæ complectitur gratiam habitualement, & charitatem, ut in prima solutione dicebamus: contra quam solutionem argumentum nullam habet vim. Secundo respondetur distinguendo ma-

iorem: non est perfectissima sanctitas connexivè, & per modum dispositionis nego maiorem: per modum formæ, concedo maiorem, & distincta minori eodem modo, neganda est consequentia: sicut enim potest dici sanctitas, quia connexivè, & dispositivè sanctificat, potest dici plenissima, & perfectissima sanctitas, quia disponit, & connectitur cum perfectissima sanctitate.

48 Et hoc argumentum in ipsos retorqueri iam vidimus: ipsi enim docent, charitatem actualem esse inadequatam sanctitatem in actu secundo. Augustinus autè docet, iuxta illorum intelligentiam, esse plenissimam sanctitatem per modum formæ in actu secundo: quæ duo non satis coherent. Imò nos pliusquam illi charitati tribuimus; cum illam constituamus ita perfectam, ut ex natura rei inferat iustificationem, & remissionem peccati: illi autem docent posse ex natura rei componi cum peccato, & cum carentia iustificationis. Insuper nos asserimus gratiam habitualement esse perfectissimam, & plenissimam sanctitatem, & absque novo favore hominem perfectissime iustificare, ad cuius infusionem dilectio actualis disponit, & cum illa connectitur: at Authores isti actualem charitatem, & gratiam habitualement, etiam simul sumptam, insufficientiam reputant ad iustificationem, & remissionem peccati, si non adsit novus favor Dei; quem potest negare ex natura rei, & ita contraturaliter, sicut de facto multoties negat iustificationem homini peccatori elicentiam actum fidei.

49 Secundo arguunt contra solutionem: si dilectio, & contritio sic extollitur à PP. quia est dispositio ad formam iustificantem, pariter attritio extolleretur, quæ intra Sacramentum sufficienter disponit ad gratiam habitualement, quæ est forma iustificationis, & cum illa connectitur: quod tamen PP. non fecerunt; ergo quia putarunt dilectionem non solum esse dispositionem, sed formam iustificationis.

Respondetur PP. pluries laudasse pœnitentiam, ad quam intra Sacramentum, & ex vi Sacramenti consequitur iustificatio, illamque extollendo, ut patet. Invitant fideles ad debitam Sacramentorum receptionem: semper tamen persuadere conantur perfectissimam dispo-

dispositionem; quæ non est attritio; sed contritio, & dilectio: inter quas est maxima differentia; nam dilectio est finis, & adimpletio legis; forma virtutum, ad quam ratione sui sequitur iustificatio, etiam extra Sacramentum: quæ, & alia similia attritioni non conveniunt. Et quidem iuxta horum principia dicendum est attritionem esse formam inadæquatam iustificationis intra Sacramentum.

50 Tercio arguunt: quia si hæc interpretatio, & solutio esset sufficiens, eodem modo posset ab hæreticis responderi Patribus Tridentini, gratiam habitualesse sanctitatem, quia animam disponit, ut per extrinsecam iustitiam Dei homo formaliter iustificetur; atque adeo negare possent dari veram sanctitatem intrinsecam. Confirmatur: quia si PP. assereret dari in nobis iustitiam intrinsecam permanentem, exultarent Theologi contra Hæreticos illam negantes: neque hæreticis sufficienter responderent explicando PP. de sanctitate per modum dispositionis: sed hoc ipsum de charitate affirmant PP. ergo non satis eorum testimonia expediuntur explicatione prædicta.

51 Respondetur negando antecedens: Hæreticis enim, Scriptura, Patrum testimonia, & communis consensus Ecclesiæ, illam interpretationem non permittunt: cuius oppositum in nostro casu contingit. Ad confirmationem dicatur, ex Scriptura aperte constare formam iustificationis esse nobis intrinsecam, & permanentem, ut supra vidimus, & ostendunt Theologi hic, & supra quæst. 110. Ex quibus Catholici merito contra hæreticos exultant: neque Hæretici sufficienter suum errorem defendent solutione à Recentioribus oblata; cum neque in Scriptura, neque in PP. neque in sensu Ecclesiæ aliquod habeat fundamentum: nostra autem interpretatio in Scriptura, PP. & Tridentino fundatur.

Et quidem, si eadem ratione, qua nos PP. explicamus de sanctitate per modum dispositionis, liceret Hæreticis testimonia Scripturæ, & Patrum adstruere sanctitatem intrinsecam explicare de sanctitate per modum dispositionis; liceret etiam Hæreticis testimonia Scripturæ, & Patrum adstruere, sanctitatem intrinsecam explicare de inadæquata sanctitate, & Patribus Tridentini res-

pondere, dari quidem sanctitatem intrinsecam, non tamen adæquatam, sed inadæquatam: Præcipue quia sanctitas, quæ cum peccato potest componi ex natura rei, & indiget novo favore, qui ex natura rei potest à Deo negari, novo, inquam, favore ad mundandum hominem à peccato; satis inadæquata, & imperfecta sanctitas videtur: An autem Adversarij hanc tribuant Hæreticis licentiam, ipsi viderint, præcipue asserentes, quod si PP. docerent dari in nobis sanctitatem intrinsecam, & permanentem, exultarent Theologi contra Hæreticos: ubi insinuare videntur PP. non docere sententiam, & doctrinam Tridentini de sanctitate intrinseca, & permanenti: quod tamen non credo esse horum Authorum mentem. Et hæc de isto dubio.



## DVBIVM III.

*Quid sit dicendum de potentia absoluta?*

### §. I.

*Statuitur prima conclusio.*

**D**ICENDUM Est primo: Dilectio non potest, etiam de potentia absoluta, prestare effectum positivum constituendi hominem Deo charum, seu dignum illius amore. Hæc conclusio statuitur contra Authores dubio antecedenti relatos, & paucos Recentiores, etiam ex Thomistis asserentes, quod si dilectio conferatur à Deo seorsim à gratia habituali, homo ratione illius esset Deo gratus; inferiori tamen gratitudine, & sanctitate, quam illam, quæ de facto à gratia habituali confertur. Est tamen nostra conclusio communior apud Theologos: & supponit esse iustum, & sanctum, dicere expulsionem, seu carentiam peccati, quæ dicitur ab aliquibus sanctitas negativa.



tiva, & simul dicere effectum positivum constituendi hominem dignum amore amabili Dei, seu interiorem renovationem, & rectitudinem, ut ex Tridentino, & ex D. Thoma supra vidimus.

2 Conclusio nostra, negat posse præstari à dilectione, etiam de potentia absoluta effectum istum positivum sanctitatis: & probatur primo; nam si dilectio posset præstare effectum illum positivum, de facto communicata subiecto illum præstaret; quem tamen de facto non præstare, constat ex dubio antecedenti: in quo nobis consentiunt plures ex Authoribus, contra quos modo disputamus. Assumptum probatur: quia forma subiecto communicata, præstat illi effectum formalem positivum, cuius est capax: sed homo, cui communicatur dilectio, capax est effectus sanctitatis; ergo si dilectio posset præstare effectum positivum sanctitatis, de facto illum præstaret subiecto, cui communicatur, constitueretque hominem Deo charum. Consequentia est legitima: maior nota; effectus enim formalis, nihil aliud est quam forma communicata subiecto capaci effectus illius. Minor autem præterquamquod manifesta videtur, probatur: si enim homo non esset subiectum capax effectus sanctitatis præstiti, seu præstandi à dilectione, maxime, quia de facto homo, cui communicatur dilectio, est Deo charus, & gratus per gratiam habitualement, quæ simul cum dilectione infunditur: sed hoc non reddit hominem incapacem; bene enim stat eundem effectum genericè, specificè autem diversum, idem subiectum à duplici forma simul habere, ut patet in recipiente effectum formalem duarum qualitarum specie distinctarum; constatque in humanitate Christi Domini, quæ effectum positivum sanctitatis recipit à gratia unionis, & à gratia habituali: neque ex eo quod propriori ad gratiam habitualement intelligatur humanitas Christi sancta à gratia substantiali, redditur incapax recipiendi à gratia habituali effectum positivum sanctitatis; ergo ex eo quod homo de facto per gratiam habitualement constituatur Deo gratus, non redditur incapax recipiendi à dilectione effectum positivum sanctitatis.

3 Quod autem effectus isti, li-  
*Mag. Bolívar, t. 2.*

cet convenirent genericè, essent specificè distincti, constat ex formarum diversitate specifica, & quia ipsi adversarij fatentur effectus sanctitatis, quem præstaret dilectio, inferiorem fore effectui sanctitatis, quem præstat gratia habitualis. Præterquamquod, semel concessio duplicem formam sufficientem communicare eundem specificè effectum solo numero distinctum existere simul in eodem subiecto, non est inconveniens illos de facto communicare; effectus enim isti, solum repugnant, quia formæ, à quibus præstari deberent, repugnant; vel saltem, non est maior repugnantia in effectibus, quam sit in formis.

4 Dices: de facto dilectionem non constituere hominem Deo charum, & gratum, quia Deus non acceptat illum ad beatitudinem per modum hereditatis ratione dilectionis, sed ratione gratiæ: deficiente tamen gratia, acceptaretur ratione dilectionis; atque adeo, tunc iustificaret dilectio.

Sed contra hoc est: nam hominem acceptari à Deo ad æternam beatitudinem ratione dilectionis, non est necessarium, ut constituat hominem sanctum; ergo ex isto defectu non colligitur non præstare de facto effectum positivum sanctitatis. Antecedens probatur, esse sanctum non est ad beatitudinem acceptari; sed esse dignum huiusmodi acceptance, ut ex dicendis constabit: quapropter, si Deus hominem gratiam habitualement non acceptaret ad beatitudinem, adhuc ab illa sanctus constitueretur; quia licet non acceptaret, esset tamen dignus ut acceptaretur ad beatitudinem; ergo, ut dilectio effectum sanctitatis præstet, necessarium non est, quod ratione illius acceptetur à Deo ad æternam beatitudinem: quod si de facto constituit dignum hominem, ut acceptetur à Deo ad beatitudinem, de facto præstat effectum positivum sanctitatis; quod negant Authores oppositi. Insuper: si esse sanctum est esse acceptatum ad beatitudinem in actu secundo, non dilectio, sed acceptatio extrinseca constituit hominem sanctum: de quibus infra.

5 Secundo probatur conclusio: Homo ratione voluntatis Dei communicantis dilectionem, non diligitur  
Gg ami-



amicabiliter à Deo, neque est dignus amore amabili Dei ratione illius voluntatis; neque ratione termini producti ex illius voluntatis, nimirum dilectionis est dignus, ut Deus illi velit beatitudinem; ergo nequit præstare effectum positivum sanctitatis. Consequentia probatur; quia forma positivè sanctificans est donum ratione cuius Deus diligit hominem simpliciter, volendo illi summum bonum, scilicet æternam beatitudinem, scilicet in iure, ut docet D. Thomas supra, quæst. 110. art. 1. Etenim, non negamus Deum diligere hominem ratione dilectionis, quæ est illius donum ex vi amoris divini communicatum; sed solum negamus hunc amorem Dei, quo dilectionem communicat, esse simpliciter talem, & qualem ad amicitiam requiritur. Antecedens, autem probatur: subiectum habens condignitatem ad operationem perfectissimam alicuius naturæ habet condignitatem ad naturam; quapropter merens de condigno augmentum gloriæ, etiam meretur de condigno augmentum gratiæ, ut docet D. Thomas 2. 2. q. 24. art. 6. & similiter, si dilectio pro priori ad gratiam habitualement meretur de condigno gloriam, etiam de condigno meretur gratiam: sed dilectio non potest dare subiecto condignitatem ad gratiam, quæ est natura in ordine supernaturali, cuius perfectissima operatio est gloria; ergo, neque potest dare condignitatem ad gloriam. Minor probatur: dilectio, utpote dispositio, & via ad gratiam, est inferior illa: sed ratione dispositionis, & viæ, quamvis subiectum habeat aliquam condignitatem ad formam, non tamen condignitatem, ad quam æqualitas requiritur, ex cuius defectu actus fidei, & spei non habent condignitatem ad gratiam; ergo quamvis, ut supra insinuavimus, dilectio ex natura rei inferat gratiam; infert tamen, ut via, & dispositio: aliàs, non solum dilectio, verum etiam phisica prædeterminatio ad dilectionem hanc condignitatem haberet; prædeterminatio enim media dilectione, quam infallibiliter infert, connectitur cum gratia habituali, & remissione peccatorum: & similiter modus unionis gratiæ habitualis cum subiecto constitueret illud condignum gratia habituali: quod tamen aperte est falsum.

6 Confirmatur: si dilectio se ipsa posset dare condignitatem ad gloriam, se ipsa, secluta gratia habituali posset esse meritoria illiusde condigno; consequens est falsum; ergo & illud ex quo sequitur. Sequela probatur; nam dilectio à subiecto grato habet condignitatem meritoriam ad gloriam: neque ad hoc est necessarium, quod à distincta forma constituatur subiectum gratum, & actus valoratus; de facto enim à gratia habituali redditur subiectum gratum, & actus dignificatus. Falsitas autem consequentis probatur primo ex D. Thoma quæst. 27. de Veritate, art. 2. ad 4. ibi: *Dicendum, quod charitas non sufficeret ad merendum premium æternum, nisi præsupposita idoneitate, quæ est per gratiam: Aliter enim dilectio nostra non esset tanto premio digna.* Secundo probatur: quia aliàs de facto dilectio præcedens gratiam habitualement haberet condignitatem meritoriam illius, illamque de condigno mereretur: Quod adversatur Tridentino, sessione 6. cap. 8. ibi: *Gratis autem iustificari idèò dicimur; quia nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt, sive fides, sive opera ipsam iustificationis gratiam promerentur.*

7 His non obstat, dilectionem à gratia habituali procedere, atque aded illam de condigno promereri non posse: Non, inquam, obest: quia opposita sententia est probabilis, iuxta quam nostrum argumentum procedit. Tum etiam: quia à gratia habituali dilectionem procedere, dummodò aliunde, & non à gratia habituali, tanquam à forma habeat condignitatem, non obstat, quominus mereatur gratiam habitualement: asserentes enim dilectionem disponentem ad gratiam ab illa procedere; etiam docent dilectionem intensiorem disponentem ad augmentum gratiæ ab illo efficienter causari: & tamen, quia aliunde, & non ab augmento, seu præcisive ab illo habet condignitatem meritoriam augmenti, nimirum à gratia præexistenti, talis dilectio disponentis ad augmentum, & ab illo procedens, illud promeretur de condigno; ergo, si ex se dilectio disponentis ad gratiam haberet sufficientem condignitatem ad illam, quamvis ab ea procederet, eam de condigno mereretur. Tum denique: quia quidquid sit, an dilectio dispo-



disponens ad gratiam procedat ab illa, frequenter docent Authores dilectionem disponentem impetrare gratiam, aliquantulum movendo voluntatem divinam ad conferendam gratiam; ergo, si ex se dilectio haberet sufficientem condignitatem, moveret de condigno voluntatem divinam ad conferendam gratiam: non enim potest reddi ratio, quare hæc impetratio moralis ad meritum de condigno, non pertingat, nisi quia dilectio condignitatem non habet ex se, sed à gratia tanquam à forma.

8 Dices: quod ut dilectio intelligatur condignè meritoria gratiæ, necessarium est, quod intelligatur expulsum peccatum: cumque proprii ad gratiam expellentem, non intelligatur expulsum; nequit pro illo priori dilectio intelligi condignè meritoria. Sed contra est: quia per gratiam habitualemente pro priori ad expulsionem peccati, intelligitur homo cum iure hereditario ad gloriam; cum hoc ius præstetur à gratia ratione effectus positivi, qui pro priori ad expulsionem peccati intelligitur; ergo, ut intelligatur dilectio habens ius condignè meritorium gratiæ, non est necessarium, quod pro illo priori intelligatur expulsum peccatum; sed sufficit, si intelligatur effectus positivus dilectionis, ad quem infallibiliter sequitur expulsio peccati.

9 Tercio principaliter probatur conclusio: Dilectio non est sanctitas formaliter; ergo non potest præstare effectum positivum sanctitatis. Consequentia probatur: implicat enim esse sanctum formaliter, nisi à sanctitate; sicut implicat esse album, nisi ab albedine, & esse calidum, nisi à calore. Antecedens autem probatur: dilectio increata Dei non est formaliter sanctitas; ergo neque dilectio creata, quæ est creatæ participatio. Consequentia probatur ad hominem contra Meracium: idè enim ipse probat visionem beatificam non esse formaliter sanctitatem, quia visio increata, cuius est participatio, non est formaliter sanctitas; ergo, si amor increatus Dei, cuius dilectio creata est participatio, non est sanctitas, neque etiam dilectio creata. Secundo probatur consequentia: quia licet in prædicato participato possit reperiri aliquod prædicatum, quod de par-

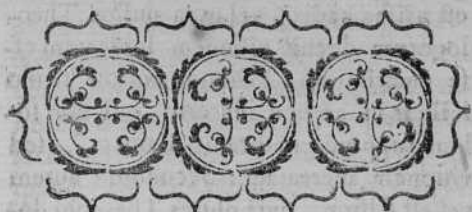
ticipatione formali non dicatur, quia participatio, non totum, sed partem capit; implicat tamen in participatione formali reperiri aliquod prædicatum, non dicens ex conceptu suo imperfectionem, quod in prædicato divino participato, non reperitur formaliter: sed esse sanctitatem, est prædicatum nullam involvens in conceptu suo imperfectionem; ergo implicat de dilectione creata dici, si amor increatus non est, formaliter sanctitas. Tercio probatur consequentia: quia idè amor increatus non est sanctitas formaliter, & constitutivè, quia non est prima radix perfectionum divinarum, sed illam supponit, nimirum naturam divinam: at dilectio creata non est prima radix perfectionum supernaturalium; hoc enim solum convenit gratiæ, quæ est divinæ naturæ participatio; ergo, si dilectio increata non est sanctitas, neque dilectio creata.

10 Antecedens autem principale, nimirum quod dilectio increata non est formaliter sanctitas, probatur, etiam ad hominem contra Authores prædictos: idè enim ipsi docent visionem increatam Dei non esse sanctitatem, quia supponit naturam divinam, quæ est prima radix; vel quia nullus Theologorum docuit visionem increatam esse sanctitatem: Primum potiori titulo militat in amore increato, qui non solum supponit naturam divinam, sed visionem increatam: Secundum autem vel est falsum, quia plures Theologi docent omnia attributa divina habere vim ad sanctificandum; vel saltem eodem modo de omnibus attributis discurrunt, & meritò; quia quodlibet attributum supponit naturam divinam, ut radicem omnium, & in propria linea quodlibet attributum habet propriam rectitudinem, & infinitam perfectionem; ergo si visio increata Dei non est sanctitas, neque etiam est sanctitas amor increatus.

11 Et ex his secundo probatur idem antecedens: si amor increatus esset formaliter sanctitas, quodlibet attributum esset sanctitas formaliter; nam ut diximus, quodlibet attributum supponit naturam, tanquam primam radicem, & in sua linea habet propriam rectitudinem, & infinitam perfectionem: consequens autem est falsum; quia, si quodlibet attributum esset formaliter sanctitas,

ritas, quælibet participatio formalis attributi saltem perfecta esset formaliter sanctitas: idem enim gratia habitualis est formaliter sanctitas: quia natura divina, cuius est formalis participatio, est formaliter sanctitas: Et similiter, idem in sententia horum Authorum amor creatus est formaliter sanctitas, quia increatus est sanctitas formaliter: at non omnis participatio etiam perfecta attributi est sanctitas, ut constans est apud Theologos; ergo nullum attributum est formaliter sanctitas.

12 Tertio probatur idem antecedens: quia solum illud prædicatum est sanctitas, quod alias perfectiones radicat: at hoc solum convenit naturæ divinæ; ergo sola illa est sanctitas. Et ex his iterum probatur dilectionem creatam non esse sanctitatem; scilicet, quia non est radix donorum supernaturalium, nec ratione illius debentur: solum autem donum alia radicans, & ratione cuius alia debentur, sufficiens est ad constituendum hominem obiectum amicitiae Dei, & dignum, cui Deus velit alia dona, & præcipue beatitudinem.



## §. II.

*Solvuntur argumenta.*

13 **A**RGUMENTA Adversariorum eo tendere videntur, ut probent dilectionem, non solum de potentia absoluta posse præstare effectum positivum sanctitatis, sed de facto illum præstare. Primo ergo arguitur: aversio actualis à Deo, & conversio ad creaturam per peccatum actuale mortale, constituit hominem dignum odio, & inimicitia Dei; ergo actualis conversio ad Deum, & aversio à creatura per actum charitatis constituit hominem dignum amore amabili Dei. Consequentia probatur: quia immediata

oppositorum oppositi debent esse effectus. Tum etiam: quia non est minus potens Deus ad faciendum, quod homo per actum liberum constituatur dignus eius amicitia, quam sit homo potens ad constituendum se per actum liberum dignum amicitia Dei.

14 Confirmatur primo: perfectiori modo coniungitur homo cum Deo per actum charitatis, quam per habitum; ergo perfectiori modo iustificatur. Consequentia probatur primo: quia per peccatum actuale perfectius, seu magis separatur à Deo, quam per peccatum habituale, potiori titulo per peccatum actuale, quam per habituale constituitur inimicus Dei; ergo si per actum dilectionis perfectiori modo coniungitur Deo, quam per habitum, perfectiori modo iustificatur per actum dilectionis, quam per habitum. Secundo; eadem consequentia probatur: quia esse sanctum consistit in unione, seu coniunctione cum Deo; quapropter, quia per unionem hypostaticam humanitas Christi Domini strictissime Deo coniungitur, per unionem hypostaticam perfectissime iustificatur. Antecedens autem principale probatur paritate iam facta: per peccatum enim actuale, magis separatur homo à Deo, quam per habituale; ergo per actum charitatis perfectius, seu magis Deo coniungitur, quam per habitum. Secundo idem antecedens probatur: illa est perfectior coniunctio, quæ immediatior est, & actualior: sed coniunctio per actum immediatior est, & actualior; ergo perfectior.

15 Confirmatur secundus: diligenti Deum debentur gratia, & beatitudo; ergo per dilectionem constituitur homo dignus Dei amore. Antecedens probatur: diligenti Deum negari non potest gratia absque miraculo, non solum, quia Deus, sic statuit, sed quia ex natura rei dilectio cum gratia connectitur: sed id quod sine miraculo negari non potest, debirum est; ergo diligenti Deum est debita gratia. Et quidem ex parte Dei correspondere amorem amicabilem erga hominem diligentem Deum, ipsique dilectioni creatæ promitti redamationem ex parte Dei, negari non potest: & alijs omisis, constat ex illo Proverbiorum 8. *Ego diligentes me diligo.*

*Ad*



16 Ad primum respondetur, concessio antecedenti, negando consequentiam. Ratio autem differentiae est; quia per actualem aversionem graviter offenditur Deus; cum postponatur creatura; atque adeo per illam constituitur homo dignus inimicitia Dei, & indignus non solum honorum supernaturalium, quae amicis praepratur; sed etiam constituitur indignus ipsius esse naturalis à Deo accepti: dilectio autem licet disponat hominem, ut à Deo accipiat lumen gratiae utpote conversio ad Deum gratiae, & iustitiae fontem; ipsa tamen dilectio ratione sui non est radix beatitudinis, neque constituit hominem participem naturae divinae, atque adeo neque dignum, cui Deus velit tantum bonum. Ubi notanda est differentia inter dilectionem, & peccatum actuale: peccatum enim est maximum malum, & radix omnis mali, etiam peccati habitualis; unde peccatum actuale potiori titulo, quam peccatum habituale constituit hominem inimicum Dei, cuius malitia in peccato habituali perseverat: at dilectio non est prima radix donorum supernaturalium, sed gratia habitualis.

17 Ad primam probationem dicendum aversionem à Deo, & conversionem ad ipsum diversos, & oppositos effectus prestare, ut ex terminis ipsis constat: non tamen est necessarium, quod omnes effectus sint immediate oppositi; neque quod dilectio habeat tantam vim ad constituendum amicum, sicut aversio ad constituendum inimicum. Cuius doctrinae plura adsunt exempla: & modo patet in obsequio, & iniuria Regi creato facta; quorum primum non sufficit ad constituendum amicum Regis; iniuriam autem constituit offendentem indignum amicitia Regis, & eius inimicum. Ad secundam dicatur Deum non posse per actum liberum hominis constituere ipsum dignum eius amicitia, non ex defectu Dei; sed ex parvitate creaturae, & magnitudine donorum, quae amicis praepratur, & confert.

18 Ad primam confirmationem distinguendum est antecedens: perfectius Deo coniungitur per actum dilectionis, quam per habitum charitatis, transeat antecedens: quam per habitum gratiae, nego antecedens: vel illud subdividuo; perfectius affectivè, admitto an-

tecedens; effectivè; nego antecedens; & consequentiam: affectiva enim coniunctio ad Deum per actum charitatis solum disponit ad perfectam, & effectivam coniunctionem, quae fit per gratiam habituales, vel illam accidentaliter complet, & perficit: per peccatum autem actuale potius à Deo separatur, quam per habituale; ratione, & sensu iam explicato.

19 Ad secundam confirmationem distinguo antecedens; debetur debito in dispositione fundato, concedo antecedens: fundamento in radice visionis, & gratiae, nego antecedens, & consequentiam: debitum enim arguens condignitatem debet fundari in radice, non in dispositione ad formam inferiori forma: quapropter etiam si homo ratione modi visionis mediantis inter subiectum, & gratiam, non solum connaturaliter, sed essentialiter cum illa connectatur, non habet condignitatem ad illam. Promissio autem redemptionis diligentibus Deum solum arguit dilectionem creatam ad huiusmodi redemptionem disponere. Videatur D. Thomas quaest. 27. de Veritate, art. 2. citato.

20 Secundo arguitur: Humanitas Christi Domini sanctificatur formaliter à personalitate divina, prout à natura distinguitur, in plurium Theologorum sententia: & tamen personalitas divina prout à natura distinguitur, non est sanctitas; aliàs Deum ad intra sanctificaret; quod hij Authores non admittunt; ergo ex eo quod dilectio creata non sit sanctitas, male intulimus non posse hominem sanctificare.

21 Confirmatur primo: ex eo quod amor increatus non sit sanctitas formaliter, non inferitur dilectionem non esse sanctitatem; ergo idem quod prius. Antecedens probatur: nam in plurium Thomistarum sententia, visio beatifica creata est sufficiens ad iustificandum; & consequenter est sanctitas: & tamen eorundem iudicio visio increata non est sanctitas; ergo etiam si amor increatus non sit sanctitas, potest amor creatus esse sanctitas. Confirmatur secundo: prae dicatum divinum non sanctificans ad intra, potest ad extra communicatum sanctificare, ut patet in personalitate Verbi; ergo prae dicatum divinum ad intra

non sanctificans, in eius formali participatione sanctificare potest. Consequentia probatur: idem enim primum contingit, quia prädicatum divinum, quod ad intra non est prima radix perfectionum divinarum, potest ad extra immediatius uniri humanitati, v. g. & esse illi prima radix perfectionum supernaturalium: sed quavis amor increatus Dei, v. g. essentialiter præsupponat naturam divinam; dilectio tamen creata potest antecedere gratiam, imò potest existere absque gratia habituali, & consequenter potest esse prima radix donorum supernaturalium; ergo potest esse sanctitas.

22. Respondetur admissa maiori, distinguendo minorem; non est sanctitas ad intra, concedo minorem: ad extra, nego minorem, & consequentiam. Ratio autem quare sit sanctitas ad extra, & non ad intra, ea est; quia in Deo ad intra prima radix attributorum, & perfectionum est natura divina, & non amor, aut personalitas divina: ad extra autem personalitas immediatè unita humanitati est illi prima radix perfectionum supernaturalium, & id ratione cuius primo debentur.

23. Sed dices: eo ipso quod non sit perfectio ad intra, non potest esse perfectio ad extra; ergo eo ipso quod non sit sanctitas ad intra, non potest esse sanctitas ad extra; & consequenter si ad intra sanctitas non est, nullo modo est sanctitas, neque etiam ad extra: & tamen in sententia supposita sanctificare potest ad extra; ergo. Aliqui respondent negando antecedens: stat enim benè, quod licet personalitas non sit formaliter perfectio ad intra; ad extra tamen perficiat humanitatem, illamque constituat sanctam; nimirum quia humanitatem coniungit cum Deo physice: quod formaliter est perfectio humanitatis. Quis enim negabit sic esse Deo coniunctam, esse bonum humanitati; esseque coniunctam, esse formaliter perfectam.

24. Hæc tamen doctrina difficilis est; quia forma huius concreti perfectum non potest non esse in se, & ut quod perfectio; sicut forma huius concreti album non potest non esse in se, & ut quod albedo; ergo si forma, qua constituitur humanitas perfecta, est personalitas, non potest non esse in se, & ut quod perfectio. Ex quo sequitur dari in Deo

tres perfectiones relativas: quod vitare contendunt asserentes relationes non dicere perfectionem. Secundo inferitur personalitatem esse ut quod ratione sui perfectam; imò perfectionem subsistentem: implicat enim quod perfectio non sit perfecta ut quod; sicut implicat quod entitas non sit ens ut quod, & in divinis quolibet prädicatum est subsistens ut quod. Tertio inferri videtur, etiam perficere naturam divinam; cum sit perfectio illam efficiens.

25. Secundo impugnatur: quia id, quod supponit, nimirum humanitatem esse coniunctam divinitati esse formaliter perfectionem non solum ratione naturæ divinæ coniunctæ, sed ratione personalitatis coniungentis, necessario negatur ab asserentibus personalitatem non dicere ratione sui perfectionem: Et similiter asserunt hunc hominem per gratiam unionis esse Filium naturalem Dei, non esse perfectionem ratione filiationis, sed ratione naturæ: & similiter asserunt, quod esse coniunctum cum divinitate per identitatem filiationis cum natura, non est perfectio ratione filiationis; sed ratione naturæ. Quid ergo mirum, quod humanitatem esse coniunctam cum divinitate, non sit perfectio illius ratione personalitatis coniungentis; sed solum ratione naturæ coniunctæ?

26. Sed quidquid de hoc sit, de quo latè egimus tractatu de Gratia Christi: omisso antecedenti, cuius veritatem examinavimus ubi proximè, neganda est consequentia. Ratio autem discriminis est; quia esse sanctitatem supra conceptum perfectionis solum addi esse primam radicem perfectionum supernaturalium: cum autem personalitas licet perfectio sit ad intra; non tamen sit prima radix perfectionum increatarum, & attributorum Dei; ad extra autem sit prima perfectio, ratione cuius debentur humanitati dona supernaturalia; idem ad extra potest sanctificare, non tamen ad intra: & quidem semel concessio personalitatem dicere perfectionem, necessario est asserendum dicere perfectionem infinitam; & consequenter constituere humanitatem infinite amabilem, & dignam, cui Deus velit omnia dona creata.

27. Ad primam confirmationem dicendum est, nos non uti argu-

mento



mento illo nisi ad hominem contra Adversarios : unde ut universaliter teneat necessarium est, quod non sit specialis ratio in participatione, ratione cuius sanctificet, etiam si attributum, cuius est participatio, non sit sanctitas ad intra. In visione autem creata reperitur specialis ratio, nimirum quod est possessio Dei dans homini ius ad beatitudinis æternitatem, estque cum peccato impossibilis ex natura rei; quia est summa felicitas, & perfectissimum, ad quod elevari potest creatura rationalis: quod in dilectione non reperitur. An autem hæc specialis ratio militet, ut visio increata Dei sit sanctitas ad intra, quæ in alijs attributis non militat, latè diximus tractatu de Gratia Christi; ubi videnda sunt, quæ hic desiderari possunt: sed pro instituto præsentis dicta sufficiunt.

28 Ad secundam confirmationem constat ex dictis, concesso enim antecedenti neganda est consequentia. Ad probationem concessa maiori, neganda est minor: Dilectio enim creata quamvis possit præcedere gratiam, & beatitudinem, nunquam potest esse horum donorum prima radix, ratione inferioritatis ad illa: prædicatum autem divinum, quamvis nostro modo intelligendi non sit æquè perfectum, atque natura divina; excedit tamen infinitè dona supernaturalia creata; atque adeò unitum humanitati potest esse illi prima radix illorum.



### §. III.

*Statuitur secunda conclusio, & eius primum fundamentum expenditur.*

29 **D**ICENDUM Est secundo: Dilectio Dei supernaturalis & contritio perfecta non est ratione sui impossibilis cum peccato, & consequenter non potest iustificare negativè. Hæc conclusio alijs relictis probatur primo ratione su-

pra facta: si enim dilectio esset impossibilis cum peccato, & illud posset expellere; de facto illum effectum tribueret, expelleretque peccatum, & esset causa formalis remissionis illius; atque adeò esset causa formalis iustificationis: quod supra dictis adversatur. Assumptum autem probatur: qui si haberet vim ad istum effectumtribuendum, non est assignabilis ratio, quare de facto non tribuat.

30 Prima solutio huius argumenti est, dilectionem de facto non expellere peccatum, licet sit impossibilis cum illo; quia adest gratia habitualis, quæ in genere causæ efficientis præcedit contritionem, à qua gratia habituali expellitur formaliter peccatum. Sed contra hanc solutionem obstat primo, esse sententiam probabilem etiam inter Thomistas contritionem ad gratiam non procedere efficienter ab illa. Secundo: quia licet efficienter causetur à gratia effectus positivus contritionis, ratione cuius iuxta Adversarios est impossibilis cum peccato, præcedit effectum positivum gratiæ expulsum peccati; ergo prioritas gratiæ in genere causæ efficientis non obstat quominus contritio expellat peccatum. Antecedens probatur: nam contritio procedit à gratia per modum formæ auxiliantis, & præcedit gratiam ut sanctificantem; ergo prius intelligitur in contritione disponere subiectum ad gratiam, quam intelligatur effectus sanctificandi in gratia. Tunc sic: sed in contritione prius intelligitur constituere hominem conversum ad Deum, quam disponere ad gratiam, si hæc duo distincta sunt: sicut in calore prius est constituere calidum, quam disponere ad formam ignis; etenim ratione primi præstat secundum; ergo cum effectus positivus contritionis cum peccato impossibilis sit constituere hominem conversum ad Deum, prius intelligitur effectus contritionis impossibilis cum peccato, quam effectus positivus gratiæ expulsum peccati.

31 Confirmatur primo: prius est hominem converti ad Deum per contritionem, quam recipere gratiam, ut docet D. Thomas art. 8. ergo prius intelligitur effectus positivus contritionis, quam effectus sanctificandi in gratia: hic enim pro priori ad illius receptionem non

non intelligitur; ergo si effectus positivus contritionis est impossibilis cum peccato, non potest impediri à gratia quominus peccatum expellat. Confirmatur secundò: pro priori ad contritionem non intelligitur gratia, nisi per modum formæ auxiliantis: at prout sic peccatum non expellit, sed solum ut forma sanctificans; ergo gratiam præcedere efficienter contritionem, non tollit, quod contritio peccatum expellat.

32 Tandem rejicitur: quia quidquid sit de prioritare contritionis ad gratiam, fatendum est cum D. Thoma art. 8. citato; tam gratiam, quam contritionem præcedere expulsionem peccati; ergo si utraque impossibilis est cum peccato, ab utraque formaliter expellitur: in ordine enim ad huiusmodi expulsionem una alteram non præcedit. Quod confirmari potest: quia licet in Christo Domino gratia unionis sit impossibilis cum formis peccati, præcedatque gratiam habitualem, & virtutes in summo; non solum à gratia unionis, sed à gratia habituali, & virtutibus in summo expellitur fomes peccati in Christo Domino, ut docet D. Thomas 3. p. q. 15. art. 2. ergo quamvis gratia præcedat contritionem, si utraque impossibilis est cum peccato, & utraque præcedit illius expulsionem, ab utraque de facto expellitur.

33 Secunda solutio est aliorum afferentium, contritionem, seu dilectionem non expellere de facto peccatum; quia dilectio, solum opponitur peccato indirectè; gratia autem directè; ac proinde de facto solum expellitur à gratia. Sed contra hanc solutionem obstat: quia opponi indirectè, vel est solum opponi ratione gratiæ, ad quam disponit; vel est opponi directè, & formaliter cum aliquo essentialiter præsupposito ad peccatum habituale, nimirum cum peccato actuali, ut moraliter perseveranti, seu ut est actio conservativa peccati habitualis: si enim opponitur directè cum prædicato constituyente peccatum habituale, non erit oppositio indirecta, sed directa. Si dicatur primum, nimirum dilectionem opponi cum peccato habituali ratione gratiæ, non existente gratia, quantumvis existat contritio, non expelletur peccatum: cumque de potentia absoluta possit existere contritio sine gratia habituali, potest de potentia absoluta componi cum peccato; quod

intendimus: sicut, si posita ultima dispositione ad ignem, de potentia absoluta non ponatur ignis, non expelletur forma ligni, v. g. & ratio est; quia calor ut octo, qui est ultima dispositio ad formam ignis, non opponitur directè cum forma, ligni, sed indirectè ratione formæ ignis, ad quam disponit.

34 Si autem dicatur secundum, nimirum dilectionem opponi indirectè cum peccato habituali, non quia immediate opponatur cum aliquo prædicato constitutivo peccati habitualis; sed quia opponitur directè, & formaliter, cum aliquo præsupposito, & requisito ad peccatum habituale, nimirum cum peccato actuali, ut moraliter perseveranti, seu ut est actio conservans peccatum habituale. Contra est primum: quia peccatum habituale consistere in actuali præterito moraliter perseveranti est multorum non improbabilis sententia; ergo si opponitur directè peccato præterito, ut moraliter perseveranti, opponitur directè peccato habituali. Secundò: moralis permanentia peccati actualis requisita ad conservandum peccatum habituale, solum addit ad hoc, quod est præterisse peccatum actuale; solum, inquam, addit terminum ex peccato actuali relictum, in quo peccatum habituale consistit: sed contritio non opponitur cum hoc, quod est præterisse peccatum; ergo si opponitur directè cum aliquo, debet esse cum ipso peccato habituali.

35 Tertio: quia si dilectio destrueret moralem perseverantiam peccati actualis quantum ad rationem actionis conservantis peccatum habituale, esset quia illam destruit quantum ad vim denominandi hominem actualiter moraliter conversum ad creaturam: sed stat destrueret quantum ad hoc moralem perseverantiam peccati actualis, quin destruat illam quantum ad vim conservandi peccatum habituale; ergo esto contritio destruat perseverantiam moralem peccati actualis, quantum ad vim denominandi hominem moraliter affectivè conversum ad creaturam; non tamen quantum ad vim conservandi peccatum habituale. Maior videtur certa; non enim alia potest reddi ratio, cur per contritionem destruat moralis perseverantia peccati actualis quantum ad vim conservandi habituale, nisi quia posita contritione non denominatur homo actualis.



actualiter moraliter conversus affectivè ad creaturam.

36 Minor autem probatur ex D. Thoma, quæst. 28. de veritate, art. 2. ibi: *Cum aliquis desinit habere peccandi voluntatem, non ex hoc ipso est sibi peccatum remissum, etiamsi in contrariam transeat voluntatem.* Ex quibus satis efficaciter deducitur nostra conclusio, & suadetur minor; quam probandam assumpsimus: probatur ergo sic; per contrariam voluntatem desinit peccatum præteritum, quantum ad vim denominandi hominem actualiter moraliter conversum effectivè ad creaturam, quam per peccatum amavit; ratione enim contrarietatis, posita dilectione, & contritione prædicta denominatio cessat, ut admittunt Adversarii; & tamen, non desinit esse peccatum præteritum, quantum ad vim conservandi peccatum habituale; aliàs desineret peccatum habituale, quod negatur à D. Thoma; ergo stat deficere moralem perseverantiam peccati actualis, quantum ad unam denominationem, quin deficiat quantum ad alteram.

37 Secundò probatur minori: nam iuxta D. Thomam loco citato ad septimum, sicut homo, qui se voluntariè in foveam proiecit, à qua exire non potest, nequit quantumvis retractet voluntatem, qua se proiecit, destruere terminum ex projectione illa relictum, nimirum permanentiam, seu quietem in fovea; sic qui voluntariè incidit in peccatum, quantumvis retractet voluntatem; terminum tamen ex illa relictum, nimirum peccatum habituale destruere non potest, & consequenter, nec voluntatem, quantum ad vim conservandi habituale peccatum; & tamen destruit eam quantum ad aliam denominationem; potest ergo una deficere, alia permanente. Et fortassis propterea D. Thomas docuit terminum relictum ex peccato actuali à nostra voluntate non dependere in conservari: non quia non terminet suo modo influxum moralem peccati actualis præteriti; sed quia influxus iste non desinit, nec desinere potest peccatum præteritum in ratione influentis per actum contrarium nostræ voluntatis, sed solum per immediatam destructionem peccati habituales; licet ergo, contritio opponatur directè cum prima denominatione: ratio tamen influentis in peccatum habituale desinere non potest.

38 Tertiò probatur minor exem-

plis: sit primum in peccato primi Parentis, quod post efficacem retractationem Adami, non remansit cum vi ad illum denominandum conversum ad creaturam; mansit tamen, quantum sufficit ad causandum peccatum originale habituale posterorum. Similiter peccata, quibus genitus fuit habitus vitiosus, posita Dei dilectione, non manent moraliter, quantum ad denominandum hominem conversum ad creaturam: manent tamen, quantum sufficit, ut malitia moralis habitus ab ipsis conservetur; hæc enim malitia sicut à Deo non causatur; neque etiam conservari potest. Idem dicendum in voto, quod quamvis retractetur; semper manet moraliter quantum ad vim conservandi obligationem ex illo relictam; ergo quanvis per contritionem destruat moralis perseverantia peccati, quantum ad alias denominationes, quantum ad vim conservandi peccatum habituale non destruitur.

39 Quartò impugnatur solutio: quia si contritio opponitur directè peccato præterito, ut conservanti peccatum habituale; ex vi contritionis formaliter, & priori ad gratiam habitualem actio conservativa peccati habitualis desineret quantum ad vim conservandi illud: ex quo ulterius infertur, gratiam non expellere peccatum formaliter: quod sic probatur tunc enim aliqua forma expellit contrariam, quando ex vi informationis, & incompatibilitatis cum illa desinit esse actio conservativa formæ contrariæ; ergo si contritio expellit essentialiter per immediatam oppositionem actionem conservativam peccati habitualis priori ad gratiam habitualem, per gratiam non expellitur peccatum.

40 Confirmatur hoc: quia si existeret contritio, non existente gratia habituali, expelleret formaliter peccatum, iuxta Adversarios: at non alia ratione, nisi quia destrueret formaliter actionem conservativam peccati habitualis; ergo si modo de facto formaliter expellit actionem conservativam, expellit formaliter peccatum. Insuper, forma cadaveris expellit formaliter proprietates hominis; & non alia ratione, nisi quia expellit formaliter formam hominis essentialiter præsuppositam ad eius proprietates: ergo idem quod prius.

41 Tertia solutio est aliorum alle-





iustificandum, & exiundum à peccato. Tum etiam: quia licet ad elicientiam huius actus requiratur auxilium gratiæ dans potentiam consequentem; hoc tamen auxilium, non esse supernaturale, sed naturale entitativè; actus enim entitativè naturalis, nequit ad sui elicientiam exigere auxilium supernaturale; atque adeò absque gratia supernaturali posset homo antecedenter, & consequenter, se à peccato munda- re; actus enim, de quo in præsen- ti, est entitativè naturalis: hoc autem doctrinæ Conciliorum, & PP. non con- sonat.

46 Secundò alij respondent, di- lectionem naturalem opponi cum peccato contra Deum Authorem naturæ; non au- tem cum peccato contra Deum autho- rem supernaturalem: & quia in statu ele- vationis omne peccatum est contra Deum authorem supernaturalem; idè dilec- tio naturalis non opponitur cum pecca- to in hoc statu, sed solum dilectio su- pernaturalis.

Hæc tamen solutio, etiam deficit; quia omne peccatum convertit hominem ad creaturam, & avertit à Deo, etiam authore naturæ; ergo dilectio Dei natura- lis, quæ est conversio ad Deum autho- rem naturæ, tanquam ad ultimum finem, opponitur cuilibet peccato, etiam in hoc statu, iuxta horum authorum principia. Secundò: dilectio Dei supernaturalis, quæ est conversio ad Deum authorem superna- turalem, opponitur peccato contra Deum authorem naturæ; ergo conversio ad Deum authorem naturæ, opponitur etiam cum peccato contra Deum authorem superna- turalem. Tertiò: idè dilectio supernatu- ralis opponitur cum peccato iuxta hos Authores, quia aliàs posset homo esse conversus ad duos ultimos fines; ad crea- turam per peccatum, & ad Deum per di- lectionem: sed composita dilectione na- turali cum peccato; idem sequitur incon- veniens; ergo tenentur asserere dilectio- nem naturalem opponi cum quolibet pec- cato mortali. Quæ omnia vires accipiunt, ex eo quod peccatum furti, v. g. in statu elevationis est eiusdem rationis, atque ef- fet in pura natura; atque adeò eandem debet habere oppositionem cum dilectio- ne naturali in utroque statu.

47 Tertia solutio est aliorum asserentium dilectionem naturalem esse impossibilem cum peccato mortali;

non tamen habere vim ad illud expellen- dum: distinguunt ergo duplicem incom- possibilitatem: aliam activam habentem vim ad expellendam formam contrariam: alteram passivam hæc vi non gaudentem; talis est impossibilitas peccati cum vnione hypostatica; quam tamen exclu- dere non potest: similiter peccatum venia- le excludere non potest statum innocentie; cum quo est impossibilis: hanc ergo impossibilitatem habet dilectio naturalis cum peccato mortali: ex quo non infertur dilectionem naturalem posse expellere peccatum.

48 Hæc solutio, quam à Sa- pientissimis Magistris accepimus, mihi difficilis est, hæc ratione: omnis forma in- compossibilis cum alia habet vim ad illam expellendam, si illam non supponat essen- tialiter expulsam, seu exclusam: sed di- lectio naturalis Dei est impossibilis cum peccato, ut asserunt, & non suppo- nit essentialiter illud expulsam; ergo ha- bet vim ad illud expellendum. Maior, & minor sunt probandæ. Et maior probatur primo, exemplis adductis: si enim pecca- tum nequit excludere vnionem hypostha- ticam, idè est, quia peccatum supponit essentialiter potentiam expeditam peccan- di, quæ intelligi non potest in humanita- te, non intellecta carentia vnionis hy- postaticæ; & consequenter peccatum, si- cut supponit essentialiter potentiam pec- candi, supponit essentialiter carentiam vnionis hypostaticæ; qua ratione illam non potest excludere: & hæc de causa, si humanitas Christi Domini præcisivè ab vnione, & eius carentia, posset intelligi cum potentia expedita ad peccandum, posset per peccatum expellere, seu exclu- dere vnionem hypostaticam, vel illam impedire: quo pacto, aliqui Recentiores autumant, posse humanitatem Christi Do- mini de potentia absoluta peccare in sensu diviso vnionis; qui licet falso nitantur principio, asserendo posse intelligi in hu- manitate potentiam ad peccandum pro signo præscindenti ab vnione hyposthati- cæ, & eius carentia; hoc tamen principio supposito, consequenter loquuntur. Simili- ter, peccatum veniale essentialiter suppo- nit exclusum statum innocentie, si est in- compossibilis cum tali statu, & illum ex- cludere non potest. Similiter, carentia ac- tus impossibilis cum phisica præde- terminatione ad actum, nequit excludere phis-



phiscam prædeterminationem; quia carentia actus essentialiter supponit carentiam prædeterminationis, sicut actus supponit essentialiter phiscam prædeterminationem.

49 Secundò probatur maior: non est assignabilis ratio, quare forma impossibilis cum alia, non habeat vim ad illam expellendam, si expulsa, non supponit; ad hoc enim non requiritur formam expellentem esse eiusdem ordinis cum expulsa, ut patet in peccato, quod existens in ordine naturali, habet vim ad expellendam gratiam supernaturalem, & in gratia, quæ cum finita sit, expellit peccatum in ratione offensæ infinitum: sufficit ergo, præstare effectum impossibilem cum alia, vel cum effectu illius, vi cuius exigit, vel essentialiter, vel connaturaliter, formam oppositam non conservari in subiecto ad positionem illius.

50 Minor autem principalis, scilicet, quod dilectio naturalis non supponat essentialiter peccatum expulsum, probatur primò; quia, non est aliqua ratio ad asserendum non esse peccati præsupponi essentialiter ad dilectionem naturalem. Secundò: dilectio naturalis, solum supponit hominem expedite potentem, & prædeterminatum ad illam: sed hæc possunt intelligi, non intellecta carentia peccati; ergo dilectio naturalis non supponit essentialiter non esse peccati. Minor probatur: homo intelligitur potens expedite, & prædeterminatus ad dilectionem supernaturalem, non intellecta carentia peccati; aliàs, neque dilectio supernaturalis haberet vim ad peccatum expellendum; ergo intelligi potest homo expeditus, & prædeterminatus ad dilectionem naturalem, non intellecta carentia peccati. Dicere autem, quod dilectio naturalis, non habet vim ad illud expellendum; atque adeo præsupponit expulsum peccatum, exclusum manet ex dictis; quia non habere hanc vim, supposita impossibilitate, probari debet, ex eo quod præsupponatur expulsum, non e contra.

51 Quæ confirmantur: quia si humanitas Christi Domini intelligeretur potens expedite peccare, non intellecta carentia unionis hypostaticæ, posset unio hypostatica expelli, aut impediri per peccatum, ex vi impossibilitatis utriusque; sed homo intelligitur potens expedite ad dilectionem, non intellecta carentia peccati,

ut probavimus, & docetur supra q. 109. art. 3. ergo si dilectio naturalis est cum peccato impossibilis, potest peccatum expellere.



## §. Ultimus.

*Solvuntur argumenta contra conclusionem.*

52 ARGVITVR Primò: implicat hominem habere duos ultimos fines adequatos, ut docetur à Thomistis, supra, q. 1. art. 5. sed homo per peccatum adheret creaturæ, tanquam ultimo fini; per dilectionem autem Dei super omnia adheret Deo, tanquam ultimo fini; ergo componi non possunt de potentia absoluta. Secundò: per dilectionem Dei constituitur homo amicus Dei, & per peccatum inimicus; sed hæc implicationem involvunt in eodem subiecto simul; ergo dilectio, & peccatum. Tertiò: visio Dei est essentialiter impossibilis cum peccato; est enim summa felicitas, quæ cum miseria peccati, non componitur; ergo similiter dilectio supernaturalis Dei. Consequentia probatur: quia dilectio magis opponitur averse onni peccati, quàm visio Dei.

53 Ad primum, quod manifestam habet instantiam in dilectione naturali; dicendum est, per peccatum habituale hominem esse conversum ad creaturam, non affectivè, sed effectivè; hoc est in termino, & macula relictæ ex actuali conversione ad creaturam: conversio autem ad Deum per dilectionem, solum est affectiva; ac proinde, solum opponitur conversioni affectivæ ad creaturam per actum peccati; esse autem hominem conversum effectivè ad unum finem, & affectivè ad alterum, non opponuntur impossibilitate essentiali.

54 Sed dices: conversio affectiva ad creaturam per actuale peccatum est impossibilis cum effectiva conversione ad Deum per gratiam habitualement; ergo conversio effectiva ad Deum per dilectionem, est impossibilis cum conversione effectiva peccati habitualis. Responde-



tur negando consequentiam : conversio enim ad creaturam per actuale peccatum, non solum est affectiva, sed effectiva constituens hominem maculatum, & indignum amicitia Dei : dilectionis autem conversio est solum affectiva, non constituens hominem dignum amore amicali Dei; sed solum dispositum ad amicitiam, si dilectio supernaturalis sit.

55 Ad secundum principale neganda est maior pro prima parte : ut enim supra vidimus, esse amicum Dei duo dicit, & hominem diligere Deum, & esse obiectum congruum redemptionis divinae; quod sine gratia habituali non datur. Neque inconveniens reputamus, de potentia absoluta, & in alia rerum providentia, Deum odio habere ratione peccati habitualis, hominem ipsum, Deum super omnia diligentem, licet hoc de facto non contingat, quia dilectioni annexa est gratia habitualis, vel ex natura rei, vel ex lege divina.

56 Ad tertium; aliqui respondent negando antecedens; quia summa felicitas physica cum miseria morali peccati componi potest de potentia absoluta: visio enim solum opponitur cum peccato, ratione gratiae, quam connaturaliter supponit; atque adeo, sine gratia potest cum peccato componi. Secundo, alij respondent concessio antecedenti, negando consequentiam : & ratio discriminis in argumento adducitur; visio enim opponitur cum peccato ex conceptu beatitudinis, qui dilectioni non competit. Insuper, quia cum sit consequutio ultimi finis, pugnat cum aversione effectiva ab illo. Denique, quia si gratia habitualis opponitur cum peccato, quia dat ius ad beatitudinem, potiori ratione ipsa beatitudo cum peccato opponitur : quae praeterquamquod est possessio, ad quam gratia dat ius ipsa possessio dat ius strictius ad perpetuitatem beatitudinis, quam gratia ad beatitudinem; quorum neutrum dilectioni convenit; de quibus plura disseruimus tract. de Gratia Christi. Videri possunt Thomistae supra q. 4. art. 4.

57 Pro complemento huius disputationis restabat examinandum alterum fundamentum contra sententiam P. Vazquez desumptum ex inconvenientibus, quae ex illa sequuntur, quae duximus breviter examinanda. Primo sequitur, Deum remittere peccatum, absque voluntate efficaci illud remittendi; nam absque voluntate efficaci Dei remittendi peccatum expel-

litur peccatum; ergo absque voluntate efficaci remittendi, remittitur. Antecedens probatur : absque voluntate efficaci Dei remittendi peccatum ponitur forma impossibilis cum peccato, expulsiua illius, & de facto illud expellens; ergo expellitur peccatum absque voluntate efficaci remittendi peccatum. Consequentia constat, & antecedens probatur; absque voluntate efficaci remittendi peccatum, elicitur liberè ab homine contritio, & dilectio Dei : sed hæc est forma impossibilis cum peccato, & de facto illud expellens; ergo absque voluntate efficaci remittendi peccatum, ponitur forma impossibilis cum peccato, & de facto illud expellens. Antecedens hoc probatur : nam dilectio Dei, sicut quilibet actus liber elicitur ab homine præcisè per hoc, quod habeat sufficientiam intrinsecam ad illum, & offeratur à Deo concursus indifferens : sed sufficientia ad actum charitatis, & oblatio concursus indifferētis ponuntur à Deo absque decreto efficaci remittendi; ut constat in peccatore frangente præceptum charitatis, qui habet sufficientiam ad actum charitatis, & habet oblatum concursum indifferentem ad illum, quin Deus habeat voluntatem efficacem remittendi peccatum; ergo.

58 Secundo sequitur, stante ex parte Dei indifferentia ad remittendū, & non remittendū peccatum, dari remissionē peccati, & Deum remittere peccatū: quod satis absurdum videtur: sed efficaciter probatur ex dictis; nam Deus conferens sufficientiam ad contritionē, & offerens concursū indifferētem, indifferens est ad remittendū, & non remittendum peccatum : & absque eo, quod aliquid ex parte voluntatis divinae superaddatur, aliquando remittitur peccatum; nimirum, quando ab homine elicitur contritio : & aliquando non remittitur; scilicet, quando omittitur contritio; ergo stante ex parte Dei indifferentia ad remittendum, & non remittendum, peccatum remittitur.

59 Ex quo tertio inferitur, non Deum, sed hominem sibi remittere peccatum: quod sic probatur; quia ex determinatione hominis, & non Dei, ponitur, quod requiritur, ut in indifferentia illa Dei ad remittendum, & non remittendum peccatum transeat in remissionē; quod quidē est contritio; ergo remissio, prout à non remissione distinguitur, est ex voluntate creaturae, & eiusdē determinatione, & non Dei.

creature ergo tribuenda est remissio. Ex quibus plura inferuntur, & in quibus plura includuntur, quæ satis absurda videntur: nimirum Deum, non exercere immediatam libertatem in hominis iustificatione, & sanctificatione; hominemque se sanctificare; utpotè ex cuius determinatione, & voluntate ponitur forma sanctificans, & non ex determinatione voluntatis divinæ.

His, & alijs potest responderi P. Vazquez docere ad existentiam contritionis etiam liberè, requisitum esse decretum efficax Dei, quod appellat cōcomitans, & congruam cognitionem, in qua gratiam efficacem constituit. Fateor sententiam P. Vazquez, magis accedere ad veritatem doctrinæ Thomisticæ de decretis efficacibus, quam non displicuisse P. Vazquez plures non sine fundamento existimant. Iuxta doctrinam ergo Thomistarum non habent vim argumenta facta: cæterum Recentiores, qui Vazquez iuxta cōmunia principia Scientiæ Mediæ interpretantur, nè vel cogantur asserere tenuisse doctrinam Thomisticam, vel implicatorie docuisse, argumento facto, premuntur: Et propterea iuxta ipsos responderi potest asserendo de facto nunquam existere contritionem absque decreto efficaci prædefinitivo. Sed hæc evasio nullius est momenti; quia decretum hoc non est necessarium ad existentiam contritionis, ut fatentur communiter; & consequenter neque ad remissionem peccati, quod Deus prævidet remissum in statu conditionato absque voluntate remittendi. Hæc indicasse sufficiat. Et de isto dubio applicando.



## DVBIVM IV.

*Utrum gratia habitualis, & peccatum repellantur simul in eodem subiecto?*

### § I.

*Prima sententia refertur, & rejicitur.*

1 OMNES Theologi conveniunt in eo, quod gratia habitualis, & peccatum habituale mortale, non reperiuntur simul in eodem subiecto: de peccato

autem actuali affirmat M. Lorca coniungi in eodem subiecto, in eodem instanti reali cum gratia habituali: docet, inquam, 1. 2. disp. 40. & 2. 2. in Appendice ad disputationem 22. pro se adducens Scotum, & alios: asserit ergo, in eodem instanti, in quo consumatur peccatum actuale, per quod amittitur gratia, existere gratiam in homine peccante, & deficere in instanti immediate sequenti. Eius fundamentum est; quia gratia demeritorie expellitur per peccatum: demeritum autem, & effectus eius formalis prius existit, quam poena, quam demeretur; demeritum enim est motivum ad infligendum poenam: unde cum Deus auferat gratiam in poenam peccati; actualis, prius est, quod videat consumatum peccatum, quam quod velit subtrahere gratiam; atque adeo, prius est re ipsa esse peccatum, quam quod subtrahatur gratia: cumque gratia sit, quo usque auferatur à Deo necessario existit pro priori ad eius ablationem simul cum peccato actuali.

2 Hæc tamen sententia communiter deseritur à Theologis: quorum aliqui iudicant esse dignam aliqua censura, damnatamque esse à Pio V. & Gregorio XIII. inter propositiones Michaelis Baij, inter quas hæc legitur: *Homo existens in peccato mortali, sive in reatu æternæ damnationis, potest habere veram charitatem*: At actualiter peccans est in peccato mortali, reusque æternæ damnationis, & in eodem instanti iuxta M. Lorca veram habet charitatem, & gratiam; ergo sententia illius in eadem existit damnatione. Obiectionem istam ridiculam appellat M. Lorca; eo quod propositio damnata Michaelis Baij loquitur de statu peccati, & de peccato habituali, non de actuali: cæterum etiam si non omnino convincat, immerito argumentum factum, despiciat SS. Magister; de peccante enim actualiter verificatur esse in peccato, & reum æternæ damnationis.

3 Sed quidquid sit de censura, hæc sententia rejicienda est: quia peccatum ex vi effectus formalis expellit gratiam, ut fatetur M. Lorca: sed in primo instanti præstat suum effectum formalem; ergo in illo expellit gratiam; & consequenter in illo instanti datur non esse gratiam, quod cum gratia componi non potest in eodem instanti: alias cum peccatum in secundo instanti non præstat



præster aliud effectum, quàm in primis; nec in secundo instanti expelleret gratiam. Confirmatur: non esse gratiæ est effectus secundarius formalis peccati actualis: sed in eodem instanti, in quo existit peccatum, existit eius effectus, tam primarius, quàm secundarius; ergo in primo instanti peccati actualis, datur non esse gratiæ, & consequenter in primo instanti non est gratia.

4 Dices, tunc existere non esse formæ expulsæ in eodem instanti, quando una forma alteram expellit propter repugnantiam ex natura rei cum illa: non verò, quando solùm demeritoriè illam excludit: peccatum autem, solùm demeritoriè expellit gratiam, non ex natura rei. Sed contra est primo: quia peccatum actuale pugnare ex natura rei cum gratia infra constabit, neque videtur posse negari à M. Lorca: ideò enim peccatum habituale, iuxta ipsum, opponitur ex natura rei cum gratia, quia est vera sanctitas; peccatum autem habituale constituit hominem inimicum Dei: sed effectum istum potiori titulo præstat peccatum actuale, à quo habituale, tanquam à radice suam malitiam desumit; ergo potiori ratione peccatum actuale opponitur ex natura rei cum gratia, quàm peccatum habituale.

5 Secundo: nam etiam, si solùm demeritoriè expellat gratiam; demeretur tamen gratiam conservari à Deo, seu meretur eius ablationem pro eodem instanti, in quo est peccatum actuale; ergo: in eodem instanti datur peccatum simul cum expulsionem gratiæ, seu cum non esse illius. Antecedens probatur; quia si peccatum actuale non demeretur conservari gratiam, seu non meretur eius ablationem pro eodem instanti, esset quia demeritum, & pœna repugnant in eodem instanti: at hoc est falsum; nam in eodem instanti existunt meritum, & præmium, ut patet in augmento gratiæ, & eius merito: imò potest præmium antecedere tempore meritum; gratia enim antiquorum PP. esse præmium meritum Christi fateretur Lorca 3. p. quæst. 19. art. 4. cum communi sententia Theologorum; & consequenter, poterunt etiam, simul existere demeritum, & pœna; actuale ergo peccatum demeretur gratiæ conservationem, seu meretur eius ablationem pro eodem instanti.

6 Confirmatur: quavis causa

efficientis phisica intelligatur existens pro priori naturæ ad effectum; effectus tamen in eodem instanti existit, atque causa, quavis pro posteriori naturæ; ergo, quavis demeritum sit causa pœnæ, atq; adeò prius intelligatur existens demeritum peccati, quàm subtractio gratiæ; erit tamen in eodem instanti subtractio gratiæ, & peccatum, quavis non esse gratiæ, seu eius subtractio detur pro posteriori naturæ.

7 Respondet M. Lorca; gratiam deficere pro posteriori naturæ ad peccatum; & consequenter, non existere in eodem instanti temporis cum peccato; bene tamen in eodem instanti naturæ, scilicet, in illo priori, quo intelligitur demeritum, non intellecta expulsionem gratiæ. Hoc tamen facile rejicitur: Primo; quia pro priori naturæ ad expulsionem gratiæ, solùm existit id, quod est causa talis expulsionis; prioritas enim naturæ est prioritas causalitatis: sed gratia, non est causa suæ expulsionis; ergo pro illo priori non existit. Secundo: si existeret pro illo priori naturæ, existeret in illo instanti reali temporis; implicat enim, quod non existens in aliquo instanti, existat pro aliquo priori eiusdem instantis. Tertio: non intelligi non esse gratiæ pro signo; pro quo intelligitur demeritum, seu peccatum, non sufficit, ut pro illo priori existat gratia; ergo; neque in eodem instanti naturæ existit simul cum peccato. Antecedens probatur; pro priori, pro quo intelligitur causa efficiens phisica ante effectum, non intelligitur effectus; & tamen pro illo priori, non est carentia effectus; aliàs effectus, & eius carentia in eodem instanti existerent; ergo.

8 Similitér in instanti generationis pro priori, pro quo intelligitur materia ante formam, quæ introducit, & ante expulsionem præexistentis, non est, aut præintelligitur expulsa forma præexistens: & tamen, non intelligitur forma præexistens; aliàs in eodem instanti existerent duæ formæ in materia; ergo. Tandem: non intelligitur effectus amicitiae pro signo antecedenti peccatum, per quod excluditur; & tamen effectus amicitiae, non existit in primo instanti cum peccato; aliàs in eodem instanti essent peccatum, & gratia, nō solū in esse qualitatibus, sed ut constituens amicum, quod negat M. Lorca; ergo; etiam si exclusio gratiæ, seu nō esse gratiæ sit effectus peccati, & etiam si non intelligatur carentia gratiæ pro priori ad peccatum; perpetua

inferitur pro signo antecedenti peccatum dari gratiam. Quæ omnia, iuxta bonam philosophiam, indubitata debent esse.

9 His tamen, & alijs similibus non obstantibus, respondet M. Lorca amplius explicando suam sententiam: asserit ergo peccatum, & gratiam, non mensurari tempore continuo, & materiali; sed discreto, & spiritali; docerque, quod instans discretum consumationis peccati est ultimum esse actus peccati, & simul ultimum esse gratiæ habitualis: sequens verò instans, etiam discretum est primum esse peccati habitualis, & primum non esse gratiæ habitualis; ita tamen, quod duo illa instantia sibi succedentia, & contigua cor respondeant eidem indivisibili instanti temporis continui: Apponiturque exemplum in duabus superficiebus contiguas, se tangentibus, & correspondentibus eidem indivisibili spatio: sicut ergo illa duæ superficies inter se distinctæ, eidem indivisibili spatio correspondent, sic duo illa instantia sibi succedentia, correspondent eidem indivisibili instanti temporis nostri.

10 Hæc tamen doctrina satis implicata, non evacuat difficultatem: Et in primis peccatum, & iustificationem non mensurari tempore continuo, & materiali, sed discreto, & spiritali, est expressè contra D. Thomam quæst. 28. de Veritate, art. 2. ad 10. ubi videndus est; ibi enim refert, & refutat doctrinam huic maxime affinem. Secundo: illorum vnum alteri succedit; ergo non possunt coexistere eidem instanti temporis nostri, quantumvis extrinseco. Antecedens videtur docere SS. iste M. ubi modo ex ipso retulimus; eo quod asserat, vnum esse prius alio: & insuper, quia aliàs teneretur concedere sibi mutuo coexistere; & consequenter coexistere non esse gratiæ, & gratiæ: quod implicationem manifestam involvit. Consequentia autem probatur: quia licet concedamus primum esse cadaveris, & primum non esse hominis, esse duo instantia intrinseca definitionis vnius, & inceptionis alterius, non possunt correspondere eidem indivisibili instanti, quin inter se mutuo coexistant; successio enim in duratione indivisibili esse non potest. Nec est idem de æternitate indivisibili, cui tempus successivum correspondet; illa enim, licet formaliter indivisibilis est virtualiter, & eminenter di-

visibilis: quod de instanti nostri temporis affirmare ridiculum est.

Et confirmatur exemplo superficierum: eo enim ipso, quod duæ superficies coexistant eidem indivisibili spatio, sibi mutuo coexistant, nec vna est extra aliam, sicut partes quantitatis; ergo si instantia illa coexisterent indivisibili instanti nostri temporis, sibi mutuo coexisterent. Quo argumento vltus est D. Thomas, loco proxime allegato.

11 Tercio; ex hac doctrina sequitur in eodem instanti temporis nostri, seu per correspondentiam ad illud verificari esse gratiam, & non esse gratiam: quod licet concedatur ab Authore contrario, eo quod tempus nostrum est mensura extrinseca illorum, manifestam involvit implicationem; nam gratiam esse in hoc instanti, est illi coexistere; gratiam non esse in hoc instanti, est non coexistere huic instanti, quæ sunt contradiçtoria.

12 Quarto sequitur, in eodem instanti nostri temporis esse gratiam, & peccatū habituale: quod negatur à M. Lorca, & sic ex eius principijs probatur; in secundo instanti discreto, in quo nō est gratia est peccatum habituale: sed illud instans correspondet eidem indivisibili instanti nostri temporis, in quo verificatur esse gratiam; ergo in eodem instanti verificatur utrūque, & esse peccatum habituale, & gratia.

13 Quinto sequitur, peccatum actuale, & gratiam, esse, non solum in eodem instanti naturæ, sed etiam temporis nostri; cum sint in eodem instanti discreto, eidem instanti nostro correspondentia. Et quidem, cum non recuset concedere in eodem instanti temporis esse gratiam, & non esse gratiam, sine fundamento negat, peccatum, & gratiam esse in eodem instanti temporis nostri.

14 Sexto, sine fundamento asseritur; ultimum esse consumativum peccati, & subtractivum gratiæ constituere duo instantia, quorum vnum est prius alio: quod sic probatur; non obstante, quod auxilium ad actū prius intelligatur existens, quam actus, auxilium, & actus non constituunt duo instantia discreta, quorum vnum sit prius alio; aliàs actus non coexistere auxilio, à quo procedit, sicut neque subtractio gratiæ peccato actuali; ergo similiter, quamvis peccatū prius intelligatur existens, quam subtractio gratiæ, non inferitur constituere duo instantia, quorum vnū sit prius alio.

Sep-



15 Septimo : si ex eo quod demeritum prius intelligatur existere, quam subtractio gratiæ, danda essent illa duo instantia, eodem modo darentur, etiam si peccatum ex natura rei gratiam expelleret; & consequenter frustra ad causalitatem demeritoriam recurratur. Tandem gratia, & non esse illius existerent simul per correspondentiam ad idem instans temporis nostri: at gratia non est causa suæ expulsionis; ergo non est ratio, quare existat in illo primo instanti discretio, potius quam in secundo.



## §. II.

*Solvuntur argumenta.*

16 **A**RGUITUR Primo: peccatum in instanti, quo existit, expellit gratiam: non gratiam quæ non est; hæc enim non expellitur; ergo gratiam, quæ est; ergo in eodem instanti existit cum peccato. Respondetur ex D. Thoma loco ex Disputatis citato ad §. vbi simile solvit argumentum: Dicimus ergo peccatum expellere gratiam, quæ sit tempore immediate antecedenti, & quæ in hoc instanti non est ex vi peccati expellentis: imò implicat expellere gratiam, quæ in eo instanti sit; expellere enim est causare non esse illius, quod expellitur; & consequenter in instanti, in quo expellitur gratia, datur non esse gratiæ; sicut in instanti, in quo causatur gratia, non potest esse carentia gratiæ, sed gratia.

17 Sed contra hanc solutionem obijcies; nam D. Thomas in eadem solutione docet, quod si gratia effective expelleret peccatum habituale, de quo ibi loquitur, coexisteret peccato habituali: sed peccatum actuale effective expellit gratiam, iuxta eundem D. Thomam 2. 2. q. 24. art. 1. ergo debet coexistere gratiæ. Confirmatur ex eodem D. Thoma eadem quæst. 28. de Veritate, art. 8. in corpore, illis verbis: *Gratia igitur se per actum con-*

*ditionis, & fidei formatæ remissionem culpe causat, causabit eam per modum cause efficientis: quod esse non potest. Nam causa effective destruens aliquid prius ponitur in esse, quàm hoc, quod destruit, sit in non esse. Non enim ageret ad eius destructionem, quod iam non est: ergo sentit D. Thomas, quod destruens effective aliquid, ipsi debet coexistere.*

18 Respondetur, quod si peccatum expellere gratiam effective solum sit illam expellere ex natura rei per modum formæ impossibilis ex natura rei cum peccato, ut plures D. Thomam interpretantur in testimonio adducto ex 2. 2. nulla est patitas; nam D. Thomas in solutione ex Disputatis citata loquitur de expulsionem efficienda à gratia in genere causæ efficientis. Sed quidquid sit de hoc: Respondetur D. Thomam non potuisse ignorare causam efficientem formam non necessariò coexistere formæ expellæ; Sol enim efficienter ab aere tenebras expellit; quibus tamen non necessatio coexistit: Dicendum ergo loqui de efficientia expulsiva per motum successivum: & de hac esse intelligendum D. Thomam, constat ex exemplo ab ipso adducto, ignis, scilicet, agentis in aere præexistente ad eius corruptionem: peccatum autem, dato quod efficienter gratiam expellat, non tamen per motum successivum.

19 Ad confirmationem dicatur D. Thomam nunquam docuisse, quod si gratia efficienter expelleret peccatum, ipsi coexisteret; sed solum quod si efficienter expelleret peccatum, non expelleret illud ut principium informans subiectum, tribuensque suum effectum formalem; prius enim ipsa intelligeretur existens, informansque subiectum, tribuensque suum effectum formalem, quam intelligeretur eius operatio, nimirum contritio formatæ, atque adeò si gratia per efficientiam tenderet in expulsionem peccati, ex vi proprii effectus formalis præsuppositi ad contritionem formatam non expelleret peccatum: non enim per efficientiam intendere expulsionem peccati, quam ex vi effectus formalis præsuppositi causaret. Quapropter sic concludit D. Thomas: *Vnde patet, quod gratia non per aliquam operationem est causa remissiva culpe: sed per informationem subiecti, quæ importatur per gratiæ infusionem, & culpæ remissionem: reputat ergo impossibile D. Tho. quod infusio gratiæ nõ*

fit remissio culpæ: si autem per operationem intenderet remissionem culpæ, remissio culpæ esset alia actio distincta ab infusione gratiæ.



## §. Vltimus.

*Solvitur vltimum argumentum.*

20 **D**OCTI Recentiores aliud argumentum excogitarunt pro sententia Magistri Lorea: quod sic proponitur; si quis instante præcepto charitatis omittat actum charitatis præceptum in eodem instanti existit peccatum mortale omissionis, & perseverat habitus charitatis, & gratiæ præexistens; ergo in eodem instanti cōiunguntur peccatum actuale, & gratia. Assumptum probatur: nā in eodem instanti potest expedire adimplere præceptum charitatis; aliās omissio non esset libera, nec peccaminosa: sed constituitur potens per charitatem; ergo in eodem instanti, in quo omittit, existit charitas, & consequenter gratia, atque adeo in eodem instanti est omissio peccaminosa mortaliter, & gratia habitualis.

21 Communiter respondetur negando assumptum: & ad probationem neganda est maior; ut enim omissio sit libera, sufficit vnum è duobus, vel habere potentiam expeditam ad actum, vel quod carere potentia sit homini liberum: in casu autem posito non habere charitatem, & consequenter, nec potentiam expeditam ad amorem, oritur ex omissione homini voluntaria, & libera; Deus enim conservaret etiam in illo instanti charitatem præ-existent, nisi homo per peccatum illius conservationem impediret.

22 Sed contra hanc doctrinam plura obstant satis implicata, & difficilia. Primo; omissio actus charitatis in casu posito non est libera, nisi existat simul cum habitu charitatis, & gratiæ; ergo non potest per omissionem liberam actus charitatis excludere gratiam. Antecedens probatur: omissio non potest intelligi libera sine potentia ad actum omissum;

tunc enim quis liberè omittit, quando potest elicere actum omissum: sed non potest intelligi potentia ad actum charitatis; omissum sine charitate, quæ sola dat potentiam ad actum charitatis; ergo non potest intelligi omissio libera sine charitate dante potentia ad actum charitatis omissum; ergo non potest per omissionem liberam actus charitatis expelli charitas: & consequenter videtur dicendum hominem liberè omittentem actus charitatis præceptum habere charitatem, vel omissionem non esse liberam, neque peccaminosam.

23 Confirmatur: vel homo, qui habet gratiam usque ad instans, in quo frangat præceptum charitatis, adimplet præceptum, vel non: si adimplet, cum liberè adimpleat, potuit coniungere omissionem actus præcepti cum potentia ad actum præceptum, quæ per charitatem constituitur; atque adeo si omittat, ut potest, cōiungit omissionem peccaminosam cum charitate, & consequenter cum gratia: si autem frangat præceptum per liberam omissionem actus charitatis, necessariò est potens ad actus charitatis præceptum; sine potentia enim non potest intelligi libera omissio, ut diximus: at potentia constituitur per habitum charitatis; ergo non potest intelligi omissio libera actus charitatis præcepti non intellecta in homine charitate.

24 Confirmatur secundo: in casu posito transgrediens præceptum non potest acquirere potentiam ad actum charitatis per aliquod liberum exercitium; ergo si non habet charitatem non habet potentiam ad actum charitatis, neque potentiam liberam ad acquirendam talem potentiam. Consequentia probatur: quod homo non potest per liberum exercitium voluntatis, nullo modo potest; ergo si frangens præceptum charitatis non potest acquirere potentiam ad actum charitatis per aliquod liberum exercitium, nullo modo potest talem potentiam acquirere, & consequenter iuxta nostram doctrinam neque habet potentiam ad actum charitatis, neque in manu eius est talem potentiam habere; & sic nullo modo est potens ad actum charitatis, neque omissio est libera. Antecedens autem probatur: nam per omissionem actus præcepti non potest acquirere charitatem, ut patet; & consequenter non potest acquirere po-



tentiam ad actum charitatis. Rursus, neque potest talem potentiam acquirere per actum charitatis; cum actus iste essentialiter præsupponat potentiam ad illum, & consequenter charitatem. Insuper non est assignabile aliud exercitium in voluntate, per quod possit huiusmodi potentiam acquirere; ergo frangens præceptum charitatis nullo modo potest acquirere potentiam ad actum charitatis.

25 Pro huius rei explicatione asserendum est primo: Homo, qui usque modo habuit gratiam, & cui in hoc instanti virget præceptum charitatis, si præceptum adimpleat per habitum charitatis, & gratiæ liberè adimplet, etiam iuxta nostram doctrinam de impossibilitate gratiæ, & peccati. Assertum probatur: quia homo iste sic adimplet præceptum, ut possit non adimplere, sic elicit actum charitatis, ut possit non elicere; ergo liberè elicit actum charitatis, & adimplet præceptum. Antecedens probatur: ut possit non adimplere, seu non elicere actum adimpletivum, sufficit quod possit coniungere omissionem actus cum potentia ad actum; sed homo iste potest absolute coniungere omissionem actus cum potentia ad actum; ergo potest omittere, seu non elicere actum. Minor probatur: nam omisio actus charitatis secundum se non repugnat gratiæ, nisi ex suppositione præcepti virgentis per hoc instanti; ergo potest coniungere omissionem talis actus cum charitate, & gratia absolute: quidquid sit an ex suppositione præcepti sit impotens; quæ impotentia, si esset, solum esset consequens: discurrendumque esset sicut in præcepto Christi Domini, qui est potens absolute ad omitendum actum præceptum, & ad coniungendam omissionem cum potentia ad actum, quamvis sit impotens ex suppositione præcepti: quæ impotentia est consequens, non lædens libertatem, quamvis sit antecedens in Christo Domino ad coniungendam omissionem cum præcepto; de quo videantur à nobis dicta tractatu de Impeccabilitate Christi: in nostro autem casu non sic contingit, & idèd.

26 Asserendum est secundo: Homo sic adimplens præceptum, non solum liberè adimplet præceptum, & elicit liberè actum charitatis, ut dictum est; sed liberè adimplet libertate contrarietatis; hoc est, sic adimplet, ut possit non so-

lùm non adimplere; sed frangere præceptum per omissionem peccaminosam: estque non solum potens ad omissionem actus charitatis secundum se, sed ad omissionem coniungendam cum præcepto, quæ est omisio peccaminosa. Assertum probatur: quia ut sit potens, & liber ad omissionem peccaminosam, non requiritur posse coniungere omissionem peccaminosam cum forma dante potentiam ad actum adimpletivum, seu non requiritur, quod omisio peccaminosa sit coniungibilis absolute cum forma dante potentiam ad actum; sed sufficit, si non repugnet talis coniunctio ex conceptu potentiæ ad actum: sed quamvis omisio peccaminosa non possit coniungi cum gratia absolute; hoc tamen non repugnat gratiæ ex conceptu auxiliantis, & dantis posse ad actum; sed ex conceptu sanctificantis; ergo homo iste adimplens præceptum est liber ad omissionem peccaminosam; estque potens frangere præceptum. Maior, & minor sunt probandæ.

27 Maior probatur primo: nam cognitio proponens obiectum attingendum per actum voluntatis se tenet ex parte actus primi, & ex parte potentiæ ad actum voluntatis: & tamen ut actus voluntatis sit liber, & homo sit potens ad omissionem, non est necessarium, quod absolute possit coniungere cum tali cognitione omissionem actus; sed sufficit si non repugnet coniunctio cognitioni ex conceptu proponentis obiectum attingendum per actum voluntatis, secundum quam considerationem constituit voluntatem potentem ad actum; ergo ut homo sit liber ad omissionem, non requiritur posse coniungi omissionem actus cum forma dante potentiam ad actum absolute; sed sufficit, quod non repugnet talis coniunctio ex conceptu dantis potentiam ad actum; & similiter, ut homo sit liber, & potens ad omissionem peccaminosam, sufficit, quod non repugnet coniunctio omissionis peccaminosæ cum forma dante potentiam ad actum ex conceptu dantis potentiam, quamvis absolute repugnet. Antecedens probatur in Christo Domino, in quo cognitio attingens obiectum prosequendum per actum voluntatis, simul erat cognitio intuitiva actus voluntatis; ac proinde cum illa non poterat absolute coniungi omisio actus: sive cognitio ista esset visio beata, ut plures volunt, si-

ve cognitio scientiæ infusa, ut alij opinantur: & tamen Christus Dominus libere eliciebat actum voluntatis, eratque potens ad omissionem; ergo ut actus voluntatis sit liber, non requiritur posse coniungi omissionem cum cognitione constituyente potentiam ad actum absolute; sed sufficit, si hæc coniunctio, non repugnet cognitioni ex conceptu proponentis obiectum; secundum quam considerationem constituit potentiam ad actum; & similiter ut homo sit potens ad omissionem peccaminosam, non requiritur posse coniungi talem omissionem cum forma dante potentiam ad actum absolute, sed sufficit, si non repugnet coniunctio ex conceptu requisito, ex parte potentiæ ad actum.

28. Secundò probatur, idem antecedens in sententia Recentiorum: frequentè enim docent auxilium sufficiens, quando futurum est efficax, conferri à Deo ex motivo efficacis; atque adeò decretum collativum auxilij in tali casu connectitur essentialiter cum actu, estque inconiungibile cum omissione actus: & tamen, quia hæc coniunctio: non repugnat decreto ex ea parte, qua necessarium est, ex parte actus primi ad actum, sed ex alio prædicto, non necessario ad actum, neque ad hoc ut existat auxilium sufficiens, idèd homo est liberè potens ad actum, & consequenter ad omissionem actus, etiamsi, non possit coniungere absolute omissionem actus cum decreto dante auxilium sufficiens, & potentiam ad actum.

29. Ex quibus, & alijs exemplis, quæ omittimus, constat quod ut homo eliciens actum sit liber, & possit ad omissionem, non requiritur posse coniungere omissionem cum forma dante potentiam ad actum absolute; sed sufficit, si non repugnet coniunctio ex conceptu necessario ex parte potentiæ ad actum; & consequenter ut homo sit potens ad omissionem peccaminosam, non requiritur posse coniungere illam absolute cum forma dante potentiam ad actum; sed sufficit, non repugnare hanc coniunctionem, ex conceptu necessario ex parte actus primi ad actum. Ratio autem horum est; quia libertati, non opponitur infallibilitas actus, quæ non dependeat ab homine, sed solum à Deo; dummodò servetur indifferentia ex parte iudicij indifferentis, & potentia ad actum per se requisita, non connectatur ratione sui cum actu; hoc enim posito erit quidem infallibile futu-

rum esse actum; erit tamen infallibile eliciendum esse à potentia indifferenti, & consequenter futurum esse liberum. Vbi advertendum est, nihil interesse, quantum ad hoc, quod potentia connectatur cum actu ratione alicuius à se distincti, vel ratione prædicati secum identificati; dummodò prædicatum identificatum, non constituat potentiam ad actum, neque sit prærequisitum ad existentiam actus.

30. Minor autem principalis, nimirum, potentiam ad coniungendum omissionem peccaminosam cum gratia non repugnare gratiæ ex conceptu dantis potentiam ad actum; probatur: nam gratia dat posse ad actum secundum quod auxilians est, & secundum quod convenit cum auxilio fluido dante etiam potentiam ad actum charitatis: sed gratiæ ex conceptu isto, non repugnat coniunctio cum peccato, sicut neque repugnat auxilio fluido, quamvis absolute repugnet gratiæ ex alijs prædictis, nimirum ex conceptu sanctificantis; ergo non repugnat hæc coniunctio gratiæ ex conceptu dantis potentiam ad actum.

31. Afferendum est tertio: in casu posito homo eliciens actum charitatis meretur: quod patet; nam actus charitatis elicitus media gratia, & charitate proculdubio meritorius est, si liber existat: in casu posito actus charitatis elicitur media gratia, & charitate, & est liber, ut probavimus; ergo est meritorius. Ex quibus deducitur, quod in casu posito si homo adimplet præceptum charitatis, adimplet per gratiam, & charitatem; si enim aliquid obstat ad hoc ut homo adimplens præceptum illud adimpleat per gratiam, & charitatem, esset quod actus, non esset liber, vel quod, non esset meritorius; vel quod posset absolute coniungi peccatum cum gratia: sed neutrum sequitur, ut ex dictis patet; ergo defecto adimplet præceptum per gratiam, & charitatem.

32. Cæterum cum homo, qui existit in gratia, cui modo instat præceptum charitatis, non solum possit frangere præceptum; sed illud aliquando frangat: videtur dicendum talem hominem posse coniungere peccatum cum gratia. Ut ad hoc respondeamus: afferendum est primo hominem in casu posito frangentem præceptum charitatis posse elicere actum charitatis, non per gratiam, seu charitatem; sed per auxilium fluidum: & ratio est; quia homo non adimplet præceptum charitatis,



nisi Deus, ex cuius nutu omnia pendent, velit efficaciter, quod homo adimpleat præceptum: neque homo omittit adimplerionem præcepti, quia Deus velit permittere talem hominem frangere præceptum, per decretum quo vult, non conferre gratiam efficacem necessariam ad adimplerionem: quod decretum, seu volitio permissiva peccati, quamvis nullo modo sit volitio peccati, aut influxiva in peccatum; est tamen logicè connexa cum peccato: sicut volitio suspendendi concursum conservativum creaturæ; quamvis non sit influxiva in non esse creaturæ, quod nullum terminat influxum; est tamen logicè connexa cum non esse creaturæ.

33 Ex quibus probatur assertum: nam quando homo frangit præceptum charitatis, Deus vult ipsi permittere tale peccatum, & consequenter tenetur Deus ponere omnia necessaria, ut homo liberè frangat præceptum, potens illud adimplere: sed, ut homo sit potens ad adimplendum præceptum charitatis defacto frangendum, necessarium est auxilium fluidum dans posse; ergo Deus homini frangenti præceptum confert auxilium dans posse. Minor probatur: quia licet gratia habitualis, & charitas det posse, non tamen posse coniungendam cum fractione; ut potè talis coniunctio implicatoria est; ergo posse coniungendum cum præcepto, solum præstatur ab auxilio fluido; & consequenter Deus in causa fractionis confert homini auxilium fluidum, quo sit potens ad adimplendum præceptum charitatis.

34 Afferendum est secundo: quod homo iste frangens præceptum, non solum potest illud adimplere, & elicere actum charitatis; sed potest mereri per actum charitatis elicium, si per ipsum, non steterit: & probatur; nam si eliceret actum charitatis per auxilium fluidum Deus conservaret gratiam habitualement: sed actus charitatis elicitus, medio auxilio, ab homine habente gratiam habitualement, in eodem instanti est meritorius vitæ æternæ; ergo eliceret actum meritorium. Minor probatur: quia per actum charitatis, quo peccator disponitur ad gratiam, meretur gloriam, ut alibi docuimus ex D. Thoma, etiam si talis actus eliciatur ab auxilio, ut plures docent: & ratio est, quia in eodem instanti homo ille gratus, & sanctus est: & in nostro casu adhuc est specialis ratio; quia ut actus sit meritorius, & dignus præmio,

etiam in humanis, non est necessarium, quod procedat à dignitate personæ; sed sufficit quod habeat dignitatem, & in hoc instanti eliciat actum in obsequium præmiantis, potens elicere actum turpem, quo amittat dignitatem: quod etiam potest extendi ad peccatorem se disponentem ad gratiam per actum charitatis, qui si per ipsum, non steterit per omissionem actus charitatis, habet dignitatem in hoc instanti, quamvis actus charitatis à dignitate non procedat.

35 Et quidem, quod non requiratur ad hoc, ut actus charitatis sit meritorius, quod procedat à dignitate personæ, seu à persona grata; patet in sententia Adversariorum, in qua actus charitatis procedit à gratia, quæ se ipsa, non constituit personam dignam, & gratam; nam cum componatur cum peccato, non constituit se ipsa, gratum, amicum, & sanctum; sed constituitur homo amicus per specialem benevolentiam superadditam gratiæ, à qua non procedit actus charitatis; quia benevolentia caret, qui peccat mortaliter transgrediendo præceptum charitatis: & tamen iuxta ipsos potest mereri, quia, si eliciat actum charitatis, erit ex providentia Dei in illo instanti specialis illa benevolentia, quam Deus poterat negare, etiam supposito actu charitatis.

36 Secundò probatur assumptum: quia iuxta hanc providentiam, ut diximus, si homo adimplet, præceptum charitatis, adimplet per gratiā habitualement, & meretur, estque in manu frangenti præceptum, non frangere, sed adimplere; ergo in potestate eius est mereri. Ubi adverrendum est, quod propriè; solum est in potestate voluntatis actus, & eius omisso: quod autem sit verum, quod si eliciat actum charitatis, merebitur, in eius potestate non est; est tamen absolute verum, quia Deus iuxta hanc providentiam decrevit, quoties adimplet præceptum charitatis, homo ille, qui usque modo habuit gratiam, adimpleat tale præceptum per ipsam gratiam; atque adeo quod mereatur per actum adimplectivum præcepti: & cum aliàs in manu hominis sit elicere actum charitatis, & adimplere præceptum; verum etiam est, supposita prima veritate, quod si non frangat præceptum charitatis merebitur: & consequenter cum in potestate eius sit non frangere, in potestate eius est mereri.

37 Sic exemplum in perseverantia fina-

finali: homo enim est potens perseverare in actu primo ex communibus auxilijs gratiæ, eo quod ex divina providentia, non casebit perseverantia finali, nisi ipse homo mortaliter peccet: potens non peccare: & tamen, id, in quo perseverans à non perseverante distinguitur, est donum Dei, solum dependens à voluntate divina, ut in tractatu de Gratia docuimus. Sic similiter in nostro casu, potest homo mereri, quia si non frangit præceptum, merebitur: non quia in manu hominis sint omnia requisita ad meritum; non enim est in eius potestate elicere actum charitatis media gratia, quam non habet, quod requisitum est ad meritum; sed quia si non frangat præceptum charitatis, verum est ex divina providentia elicitorum actum meritum. Ex quibus constat, quod in casu nostro, sive homo adimpleat præceptum charitatis, sive illud frangat, est liber in adimplendo, & frangendo; semperque habet potentiam ad merendum; quamvis non possit coniungere peccatum mortale cum gratia habituali.

38. Ex quibus constat ad argumentum, propter quod solvendum hæc omnia adduximus: dicendum est enim, hominem frangentem præceptum charitatis posse adimplere præceptum, non per gratiam, & charitatem; sed per auxilium fluidum: ex quo solum infertur, coniungi peccatum cum auxilio fluido; non autem cum charitate. Constat etiam ad primam objectionem: ad quam respondemus, omissionem esse liberam sine charitate; quia frangens præceptum est potens per auxilium fluidum.

39. Ad primam confirmationem dicendum; quod sit adimplet præceptum, potest omittere, & peccare per fractionem præcepti: non quia possit absolute coniungere fractionem præcepti cum gratia dante potentiam ad adimplendum; sed quia non repugnat hæc coniunctio ex conceptu dantis posse. Si autem frangit præceptum, iam diximus, posse adimplere per auxilium fluidum, non per charitatem.

Ad secundam confirmationem dicendum est: frangentem præceptum, posse adimplere per auxilium fluidum, & non indigere gratia habituali ad posse: & licet indigeat gratia habituali ad merendum, illam habet in sua potestate; si enim eliciat actum charitatis, Deus conservabit in eodem instanti gratiam: quod sufficit,

ut videmus, ad hoc, ut actus elicitus medio auxilio sit meritorius. Si autem asseramus, quod, ut actus charitatis sit meritorius, necessarium est quod efficienter procedat à gratia: dicendum est, adhuc hominem illum posse mereri; quatenus, ut diximus, infallibile est elicitorum actum meritum, si non frangat præceptum charitatis, quod adimplere potest.

40. Contra hæc tamen obijciunt, quod in casu nostro, iuxta doctrinam adductam, antequam homo peccet, & frangat præceptum charitatis, Deus est determinatus ad auferendam gratiam: quod absurdum videtur; quia Deus, non aufert gratiam habitualement, nisi propter peccatum. Antecedens probatur; quia, ut diximus, si adimplet præceptum, adimplet illud per gratiam habitualement, & Deus non conferat auxilium fluidum; ergo eo ipso quod conferat auxilium fluidum, infallibile est Deum ablaturum gratiam habitualement, hominemque illum fracturum esse præceptum: cum ergo Deus conferat auxilium fluidum pro priori ad peccatum; infallibile est pro priori ad peccatum Deum, non conservaturum gratiam habitualement, & consequenter esse determinatum ante peccatum ad auferendam gratiam habitualement.

41. Respondetur, non esse inconveniens Deum habere ante peccatum decretum impossibile cum conservatione gratiæ; ut patet in decreto permissivo peccati, quod antecedit peccatum, & est impossibile cum conservatione gratiæ; atque adeo non est inconveniens in hoc sensu ante peccatum esse infallibile Deum, Deum non conservaturum gratiam: est tamen etiam infallibile ante peccatum Deum ablaturum gratiam propter peccatum. Imò non est inconveniens Deum habere decretum intentivum terminatum directe ad non esse gratiæ, quod decretum sit in Deo pro priori ad peccatum; dummodo in executione auferatur gratia propter peccatum: sicut non est inconveniens Deum ante peccatum habere decretum intentivum excludendi à gloria dummodo in executione Deus semper excludat à regno propter peccata. Imò in nostro casu forte non est necessarium, quod peccatum moveat voluntatem Dei ad auferendam gratiam; sed satis est, si peccatum exerceat oppositionem cum ipsa gratia; hoc enim sufficit, ut verificetur quod peccator voluntarie excludit gratiam. Et eodem modo dicendum est.



est in casu, quo homo adimpleat præceptum charitatis, esse conditionem ad conservandam gratiam, adimpletionem præcepti: pro priori tamen ad purificationem conditionis est infallibile. Deum conservaturum gratiam, ex vi decreti efficacis, quod decernit actum charitatis, vel ex vi decreti conservandi gratiam: quia cum Deus utriusque sit author, gratiæ scilicet, & actus charitatis, & utrumque sit in oïus potestate, necessarium non est expectare purificationem conditionis ad ponendam gratiam. De quo forsan iterum redibit sermo articulo 8. & hæc de isto dubio.



## DUBIUM V.

*Utrum gratia, & peccatum opponantur ex natura rei?*

### §. I.

*Referuntur sententiæ.*

**U**IDIMVS Peccatum mortale, & gratiam nunquam coniungi in eodem subiecto: modo examinandum est, an hoc contingat, solum ex lege divina, an ex oppositione peccati cum gratia; prima sententia docet, non expellere peccatum, ex natura rei, sed solū ex lege, & institutione, qua decrevit Deus ad præsentiam gratiæ remittere peccatum, ita ut nulla vis fieret gratiæ, etiamsi Deus illa posita, non remitteret peccatum: pro qua refert Gregorius Martinez in præsentī dubio 1. Scotum in 2. dist. 28. & dist. 37. quæst. unica, & in 4. dist. 16. quæst. 2. Gabrielem, Ochamum, Joannem de Medina, Ricardum, D. Bonaventuram, Paludanum, & alios: à qua sententia, parum recedunt aliqui Recentiores asserentes gratiam, non opponi cum peccato tanta oppositione, quantam inter se habent duæ formæ contrariæ, v. g. calor, & frigus, habere tamen oppositionem, non solum ex lege Dei; sed ex ipsa natura gratiæ; quæ dicit moralem quandam repugnantiam cum peccato, propter sui excellen-

tiam, quam dedecet cum peccato coniungi; ea ratione, qua dedecet hominem infimum assumi ad dignitatem Pontificiam, aut Regiam: hæc tamen indecentia talis est, quod attentata natura rerum, de potentia ordinaria posset Deus infundere gratiam, absque eo quod remitteret peccatum; lex enim de illo remittendo ad infusionem gratiæ, sine miraculo separari potest à collatione gratiæ. Sic Lessius de divinis perfectionibus, lib. 12. à num. 75. Salas tom. 1. in 1.2. tract. 11. disp. 6. n. 16. & alij, quos refert, & sequitur Ripalda, tomo 2. de Ente supernaturali, disp. ultima, sectione 4.

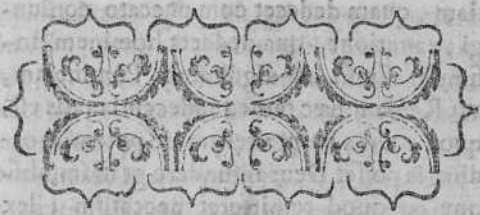
2. Secunda sententia docet, gratiam opponi cum peccato ex natura rei, ita ut absque lege superaddita pugnent, simul in eodem subiecto: quæ est communis sententia Theologorum; qui tamen inter se differunt: alij enim asserunt, oppositionem peccati cum gratia esse moralem, non quia sit per modum demeriti solum, aut quia non sit ex natura rei; sed quia peccatum aliquid morale est: alij asserunt esse physicam, quia non solum est per modum demeriti, sed ex natura rei: hæc tamen dissensio infra conciliabitur. Secundo differunt in eo, quod aliqui talem docent esse repugnantiam, quod licet coniungi, non possint de potentia ordinaria; possunt tamen de potentia absoluta, qualem reperiri inter calorem, & frigus docent communiter Philosophi. Sic M. Curiel hoc art. 2. dub. 34. Zumel supra quæst. 110. disp. 4. Suarez tom. 4. in 3. partem, disp. 9. sect. 3. num. 8. & lib. 7. de gratia, cap. 19. & 20. pro qua plures alios refert. Alij verò negant posse de potentia absoluta in eodem subiecto coniungi: sic Magist. Soto lib. 2. de natura, & gratia, cap. 18. & in 4. dist. 25. quæst. 1. art. 2. Gregorius Martinez in præsentī dubio 4. Serra etiam dubio 4. Magist. à Sancto Thoma, articulo ultimo, & 2. 2. quæst. 24. art. 10. Illustrissim. Araujo dubio 3. Vazquez disp. 204. quam sententiam sequuntur communiter Recentiores Thomistæ. Pro cuius explicatio-

ne sit.



### §. II.





## §. II.

*Statuitur prima conclusio.*

3 **G**RATIA Habitualis nobis inherens ex natura sua opponitur cum peccato, illudque ex vi informationis expellit. Hæc conclusio statuitur contra Authores primæ sententiæ, estque inter Theologos communis; à qua nullum Catholicorum dissentire posse aliqui affirmant: illam docet D. Thomas hic art. 1. 2. & 6. & 2. 2. quæst. 24. art. 10. & quæst. 28. de Veritate, fere per totam. Et probatur primo; nam, ut supra ex Tridentino, sessione 6. cap. 7. vidimus, gratia nobis intrinseca, est causa formalis, & unica nostræ iustificationis: at iustificatio, iuxta idem Tridentinum est, non solum peccatorum remissio, sed interior sanctificatio, & renovatio; ergo gratia nobis intrinseca est causa formalis utriusque; & consequenter ex vi informationis sanctificat, & expellit peccatum: quod sine aliqua oppositione cum illo, & sine vi ad illud expellendum componi non potest.

4 Confirmatur primo: ex sessione 5. decreto de peccato originali, Canone 5. ubi docemur, quod per gratiam tollitur totum id, quod habet veram rationem peccati; ergo gratia habet vim ad expellendum peccatum, illudque ex vi informationis expellit. Confirmatur secundò: nam iuxta Concilium, sessione 6. cap. 4. Iustificatio est translatio ab statu peccati ad statum gratiæ, & adoptionis filiorum Dei; ergo terminus *ad quem* huius motus, scilicet translationis, qui est gratia habitualis, habet vim per modum formæ, ad excludendum statum peccati: ex vi enim termini *ad quem* in quolibet motu expellitur terminus *à quo*.

5 Confirmatur tertio: nam ut constat ex locis citatis, gratia nobis intrinsecè inherens, est vera iustitia nobis intrinseca, qua verè iusti sumus, & qua de iustis constituimur iusti; est insuper vera, &

intrinseca sanctitas: sed vera iustitia, veraque sanctitas nequit intelligi absque vlla oppositione cum peccato, & absque vi ad illud expellendum; ergo gratia illam habet. Confirmatur quarto: nam iustitia, & sanctitas est nobis intrinseca in ratione iustitiæ, & sanctitatis: at oppositio cum peccato, & vis ad illud per modum formæ expellendum est de conceptu sanctitatis, & iustitiæ; ergo vis hæc nobis intrinseca est, & conveniens ratione gratiæ.

6 Tandem; quia si iustitia nobis intrinseca, non haberet vim ad expellendum peccatum, illudque non excluderet ex vi informationis; sed indigeret extrinsecò favore Dei, esset imperfecta in ratione sanctitatis: quod fuit error Hæreticorum, contra quos agebat Concilium; ergo oppositum est asserendum. Assumptum probatur: ad conceptum enim sanctitatis spectat oppositio cum peccato, visque ad illud expellendum; ergo sanctitas, cui hæc desunt, & solum ipsi conveniunt ex favore extrinsecò Dei, est sanctitas imperfecta.

7 Dices: Hæreticos errasse, quia docuerunt gratiam, non mundare animam à peccato; sed solum illud tegere, simulque in anima remanere, licet tectum, seu coopertum: oppositi autem Authores, hoc non docent; sed Catholicè fatentur mundare animam à peccato, licet ad hoc ipsi superaddatur extrinsecus favor. Contra hoc tamen est, quod Albertus Pignus, controversia 2. de Fide, & Canonici Colonienles, ut hic referunt Recentiores, concedebant gratiam mundare animam à peccato: errabant tamen, quia asserbant gratiam esse imperfectam sanctitatem; cuius imperfectio ab ipsis constituebatur, in eo; quod indigeret extrinsecò favore ad expellendum peccatum; ergo solutio hæc est nulla.

8 Si autem asseratur errasse in eo, quod asserbant, extrinsecum favorem esse causam formalem expulsiivam peccati: Catholici autem, contra quos disputamus, asserunt esse conditionem. Contra est; quia eo ipso quod gratiæ negetur vis expulsiiva peccati, illudque expellere ex vi suæ informationis, necessario fatendum est, extrinsecum favorem esse causam formalem expulsiivam peccati; debent ergo concedere Authores Catholici vim expulsiivam peccati in gratia, vel asserere extrinsecum favorem esse causam formalem expulsiionis peccati.

Om.



9 Omnia hæc confirmantur: nemo negabit melius salvari testimonia Tridentini concedendo gratiæ vim ad expellendum peccatum; simulque asserendo illud de facto ex vi informationis expellere, quàm si hoc illi denegetur: sed hoc illi concedere nullum affert inconueniens, aut repugnantiam naturæ gratiæ, vt ex solutione argumentorum constabit; ergo sic concedendum est. Ex his testimonijs infra deducemus impossibilitatem gratiæ cum peccato etiam de potentia absoluta: vbi illorum efficacia ad nostram conclusionem suadendam amplius apparebit. Modo tamen sit.



### § III.

*Statuitur secunda conclusio.*

10 **A**D Salvanda prædicta testimonia Concilij non sufficit indecentia in coexistentia gratiæ cum peccato, quam adstruunt Recentiores, & non negaret Scotus, quem Recentiores impugnant. Probatur conclusio primo: moralis illa inducentia non sufficit, vt verificetur gratiam esse vnicam causam formalem nostræ iustificationis; licet enim sufficiat, vt Deus possit ex illa indecentia moveri ad delendum peccatum remissio tamen illius est novus favor, qui absque aliqua violentia facta gratiæ negari potest à Deo, adhuc enim supposita gratia potest Deus nedùm de potentia absoluta, verùm etiam de potentia ordinaria non remittere peccatum; ergo de facto gratia non est vnica causa formalis, sed novus favor etiam est causa formalis.

11 Secundo: vis ad expellendum peccatum in gratia orta ex indecentia morali in coexistentia vtriusque talis est, quod de potentia ordinaria, & attendita rerum natura potest coniungi gratia cum peccato; ergo vt gratia expellat peccatum, superaddenda est illi nova virtus ad expellendum; & consequenter nova forma, seu nova sanctitas partialis. Consequentia probatur: quia forma naturaliter cum alia existens in eodem subiecto

non habet vim sufficientem ad illam expellendam; ergo vt expellat, nova vis est superaddenda; & consequenter favor extrinsecus superadditus gratiæ est forma partialis iustificationis, & gratia non est vnica causa.

12 Confirmatur: quia vt fatetur Ripalda, si gratia nullam haberet vim ad expellendum peccatum, favor extrinsecus expellens esset forma iustificationis, & non conditio; ergo si gratia sufficientem vim non habet, favor extrinsecus esset forma saltem partialis. Secundo confirmatur: forma adæquata subiecto capaci communicata, non potest saltem de potentia ordinaria non communicare, seu causare suum effectum formalem, tam primarium, quàm secundarium; ergo vel gratia non est causa formalis adæquata iustificationis, vel dicendum est, quod semel communicata subiecto, non potest saltem de potentia ordinaria non expellere peccatum.

13 Tertio probatur conclusio: nam ad favorem extrinsecum remissionis peccati moveretur Deus, nedùm ab excellentia gratiæ; sed etiam moveretur immediate ex satisfactione, & meritis Christi, ergo hæc erunt forma saltem partialis remissionis peccati: quod sustinere non potest. Consequentia probatur; quia si gratia est forma remissiva peccati, eo quod Deus moveretur ad illud remittendum ex excellentia gratiæ; cum efficacius moveatur ex meritis Christi, hæc potius dicenda essent forma, quàm gratia.

Nec esse aliquid extrinsecum merita Christi obest propter dicta dub. 1. Et insuper, qui vt nuper dicebamus, Authores contrarij docent, quod si gratia nullam haberet vim ad expellendum peccatum; favor Dei extrinsecus dicendus esset forma; esse ergo quid extrinsecum, non obest rationi formæ. Imò sequeretur merita Christi esse causam formalem adæquatam: quia enim gratia est causa renovationis interioris, & remissionis peccati, est causa adæquata iustificationis, iuxta hunc Authorem, & non solum inadæquata; sed merita Christi vtrumque causant, & ad vtrumque Deum movent; ergo essent causa adæquata.

14 Quarto probatur conclusio: excellentia gratiæ ratione cuius est indecens moraliter peccato coexistere, non sufficit ad constituendam gratiam sanctitatem adhuc in actu primo; ergo dum non habeat maiorem oppositionem cum peccato,

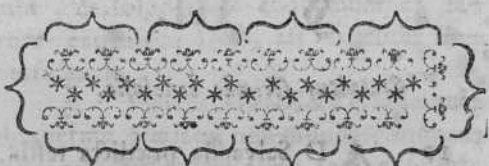
non salvatur esse sanctitatem, & iustitiam. Antecedens probatur: nam etiam fides ita excellens donum est, ut ipsam non deceat coexistere peccato: & tamen fides neque in actu primo est sanctitas; ergo. Dices: excellentiam gratiæ, & coexistentiam ipsius cum peccato esse maiorem indecentiam. Fateor: hic tamē excessus est intra eandem lineam; ergo licet possit ex illo inferri gratiam esse perfectiorem sanctitatem, negari non potest hac doctrina admissa fidem esse sanctitatem. Explicatur: Deus potest moveri ex excellentia fidei ad remittendum peccatū, ne tantum donum scđitati coexistat; habet ergo vim ad sanctificandum, si vera est opposita sententia. Imō idem dici posset de anima rationali: est enim indecens creaturam ita perfectam inquinari immunditia peccati. Videantur supra dicta dubio 1.

15. Modo tamen prætereundum non est, quod docet Ripalda á lect. 28. num. 138. ut defendat suam sententiam non contrariari Concilio. Asserit ergo, quod si quis affirmaret peccatum prius natura remitti, & posterius gratiam infundi, nulla admissa causalitate gratiæ in remissionem peccati, nullo pacto Tridentino contrariaretur: quod planē absurdum est, & inconsequentē ab ipso dictum. Primum probatur: nam illa doctrina admissa, gratia non causaret expulsionem peccati; ergo non esset causa adæquata iustificationis, quæ ut docet Concilium, & ipse admittit, includit remissionem peccati. Secundo: hac doctrina admissa Deus ad remissionem peccati solū moveretur ex meritis, & satisfactione Christi: remissioque peccati solū inniteretur meritis, & iustitiæ Christi, & non iustitiæ inhærenti: quem fuisse errorem Bucerii, & aliorum, quos damnat Concilium, docet ipse Ripalda num. 240.

16. Secundum, nimirum esse ab ipso inconsequentē dictum, probatur; nam ipse putat necessarium ad salvandam gratiam esse adæquatam, & unicam causam iustificationis iuxta Concilium asserere, quod gratia causat interiorem renovationem, & simul movet Deum ad remissionem peccati, eoque tendit toto disputationis discursu; ergo asserere oppositum sentit esse contra Concilium. Secundo probatur: nam ipse sectione 12. tribuit gratiæ vim ad expellendum peccatum, eo quod aliās favor extrinsecus Dei esset forma expellens peccatum, & non gratia: quod á Concilio negatur; ergo sentit negare gra-

tiam de facto causare expulsionem peccati contrariari Concilio; at doctrina admissa nullus esset influxus gratiæ in expulsionem peccati; ergo.

17. Tandem probanda est vitraque conclusio hac ratione: gratia ex natura sua, & ex vi informationis tribuit subiecto effectum impossibilem cum peccato, saltem de potentia ordinaria; ergo habet vim ad expellendum peccatum, illudque ex vi informationis expellit. Antecedens probatur: gratia, utpotē participatio naturæ divinæ constituit hominem Deitatis participem, seu Deum participatīve, atque adeo obiectum congruum dilectionis amicabile, & dignum, cui Deus velit filiationis hæreditatem, quæ est æterna beatitudo: sed effectus iste est impossibile cum peccato ex natura rei, & saltē de potentia ordinaria; ergo antecedens est verum.



## §. IV.

*Solvantur argumenta.*

18. **O**PPOSITAM Sententiam contratur oppositi Authores ex Tridentino deducere. Primo id inferunt ex eo, quod ex duobus, ex quibus iustificatio integratur, prius posuit remissionem peccati, & postea renovationem interiorem, seu sanctificationem, illis verbis: *Non est sola peccatorum remissio, sed renovatio interior*: in quo innuere videtur remissionem peccati esse distinctum favorem ab infusione gratiæ. Secundo id inferunt ex eo, quod sessione 6. canone 11. definit Concilium gratiam, qua iustificamur, non esse solū favorem Dei: ubi etiam indicat Concilium utrumque requiri, gratiam intrinsecam, & favorem extrinsecum. Deinde plura congerunt Scripturæ, & Patrum testimonia, in quibus infusio gratiæ, & remissio peccatorum, tanquam duo beneficia numerantur: quod ineptē fieret, si peccatorum remissio ex natura rei ad infusionem gratiæ sequeretur.

Sed



19 Sed hæc levia sunt: Ad primum, quo intendere videtur Ripalda, sect. 17. remissionem peccati independentem esse ab infusione gratiæ; quod ut diximus, absurdum est: Respondetur Concilium ibi solum intendere utrumque in iustificatione intercedere contra hæreticos, quorum aliqui remissionem negabant; alij autem interiorem renovationem.

Ad secundum dicatur; quod propositio damnata est hæc: *Gratia, qua iustificamur, est solum favor Dei*, quæ sic exponitur: Gratia, qua iustificamur, est favor Dei; & nihil aliud distinctum à favore: quæ exponens falsa manet, si nullus prærequiritur favor Dei; cum enim sit copulativa, & prima pars sit falsa, tota est falsa: vnde etiam si damnetur ut falsa, non infertur favor Dei. Sed quidquid de hoc sit. Respondetur, quod licet requiratur favor extrinsecus; tamen talis favor ex natura rei consequitur ad infusionem gratiæ; vel ut postea verius dicemus, talis favor est indistinctus à voluntate infundendi gratiam.

Ad tertium respondetur, quod ex terminis sanctificatio stat absque remissione peccati, ut contingit in Angelis, & in prima Adami sanctificatione; licet peccator sanctificari non possit absque remissione peccati: quod sufficit, ut commendetur Dei misericordia in iustificatione peccatoris, tanquam si duo beneficia conferat; quia non solum sanctificatur per interiorem renovationem, sicut Adamus; sed peccatum ipsi remittitur.

20 Secundo arguitur: peccatum habituale est aliquid morale; ergo gratia ratione phisicæ entitatis illi non opponitur; sed solum in morali favore, qui ex favore extrinseci illi accrescit, scilicet ex acceptatione extrinseca, qua in esse gratiæ, & sanctitatis completur. Antecedens videtur certum: nam peccatum habituale non potest constitui per aliquid phisicum positivum; ex peccato enim actuali nihil phisicum relinquitur præter habitum vitiosum; qui tamen peccatum habituale non est. Neque potest consistere in phisica privatione, seu carentia gratiæ; cum hæc etiam absque peccato dari possit. Ex quo facile infertur gratiam solum opponi cum peccato moraliter, & non ex natura rei; & probatur illatio: tum quia enti morali opponi non potest ens phisicum ratione sui; cum sint diversi ordinis. Tum etiã, quia eo ipso, quod peccatum aliquid morale sit, solum mora-

liter potest opponi cum gratia: oppositio enim est iuxta naturam extremi oppositi; ergo ex parte gratiæ etiam oppositio debet esse moralis.

21 Confirmatur: peccatum actuale non opponitur phisicè cum gratia, sed solum moraliter; ergo neque peccatum habituale. Consequentia constat; quia malitia peccati actualis, & sceleritas illius non est minor, quàm malitia peccati habitualis. Antecedens probatur: peccatum actuale expellit gratiam demeritoriè; ergo non phisicè, & ex natura rei. Antecedens ita certum existimavit M. Lortca, ut asserat oppositum esse manifestum errorem contra D. Thomam, & omnes Theologos; & videtur doceri ab Angelico Magistro supra q. 85. art. 5. & q. 87. art. 7. & 2. 2. q. 164. art. 1. Consequentia autem probatur: nam demeritum non potest necessariò connecti cum pœna, sicut neque meritum cum premio: Ratio est, quia præmiū, & pœna debent esse talis nature, quod posito merito, & demerito, possit Deus præmiare, vel punire, vel non præmiare, aut non punire, nulla facta vi merito, aut demerito; non enim meritum præmiatur per id, quod ad illud necessariò sequitur, sicut neque punitur peccatum per id, quod ex natura rei ad peccatum consequitur.

22 Respondetur admissio antecedenti negando consequentiam. Ad cuius probationem negatur antecedens; quamvis enim formæ diversi ordinis sint; si præstent effectus impossibiles, ex natura rei inter se opponuntur. Ad secundam probationem dicatur, quod licet peccatum sit aliquid morale, non solum opponitur gratiæ demeritoriè, nec solum ex lege divina sic statuerente, sed ex natura rei; quia scilicet præstat effectum ex natura rei cum gratiâ impossibilem; in quo sensu hæc oppositio etiam ex parte peccati vocatur ab alijs quibus phisica; videlicet, quia non ex lege divina, sed ex natura rei: ab alijs autem vocatur moralis; quia peccatum aliquid morale est; non quia non sit oppositio ex natura rei; in quo solum est discrimen in modo loquendi. Melius tamen ab alijs dicitur, oppositionem istam esse phisicam omnibus modis ex parte gratiæ; quia scilicet, est ex natura rei, & quia gratia ratione phisicæ entitatis opponitur cum peccato: ex parte autem peccati esse phisicam Theologicè, quia est oppositio ex natura rei; non autem philosophicè, quia peccatum aliquid morale est.

23 Ad confirmationem Magister Lorca concedit antecedens, & negat consequentiam: & quidem si peccatum habituale in privatione gratiæ consistat, ut plures volunt, etiam si peccatum actuale non opponatur gratiæ, nisi solum moraliter, non inferitur idem dicendum esse de peccato habituali: sed discurrendum est cum M. Lorca. Nos autem, qui peccatum actuale impossibile indicamus cum gratia, ex eo quod Dei inimicum constituit, quidquid sit, an in positivo, vel privativo consistat; idem dicere tenemur de peccato actuale, & priori ratione, ut constat ex probatione in argumento adducta: Proptereaque negandum est antecedens. Ad probationem, aliqui respondent concessio antecedenti, negando consequentiam: quavis enim privatio gratiæ connaturaliter sequatur ad positionem peccati; potest tamen de potentia absoluta non sequi; atque adeo potest Deus velle subtractione gratiæ in pœnam peccati: qua ratione voluit Deus gloriam corporis Christo Domino, ex motivo premiandi illius merita, quamvis alias esset naturaliter debita ex vi gloriæ animæ.

24 Sed quia inter peccatum, & carentiam gratiæ, dari essentialē connexionem, dubio sequenti constabit. Aliter responderetur distinguendo antecedens; expellit gratiam demeritoriè quoad sufficientiā, concedo antecedens, quoad efficaciam, nego antecedens, & consequentiam: & in hoc sensu explicandus est D. Thomas, & ceteri Theologi; quod scilicet, peccatum actuale condignitatem habet sufficientem, ut Deus in pœnam illius auferat gratiam, si aliundē connexio essentialis peccati cum carentia gratiæ non obstat.

25 Vel aliter responderi potest, concessio antecedenti, negando consequentiam. Neque obstat connexio essentialis peccati cum carentia gratiæ in pœnam peccati, & ex motivo puniendi peccatum: non enim est necessarium, ut ex suppositione demeriti, Deus maneat liber ad ponendū, & non ponendū carentiam gratiæ compositionē cum demerito, ut carentia gratiæ possit esse pœna demeriti, & peccati; sed sufficit, si maneat liber ad illam decernendam ex motivo puniendi peccatum, aut ex alio motivo: hæc autem libertas manet in Deo, etiam ex suppositione peccati.

26 Vel tertio dici potest, pecca-

tum habituale, quod in aversione habituali à Deo, vel in privatione gratiæ relictæ ex peccato actuale consistit, esse effectum peccati actualis, consequutum infallibiliter ad peccatum actuale in primo instanti, & prout sic non esse pœnam peccati actualis: Hæc tamen aversio, seu carentia gratiæ, ut perseverans, transacto peccato actuale, est pœna, quam peccatum actuale promeruit: quæ perseverantia non sequitur infallibiliter ad actuale peccatum; sed partim ex iustitia divina, partim ex defectu virium naturæ, quæ non sufficiunt ad expulsionem peccati habitualis; quod naturaliter perseverat, nisi Deus misericorditer illud deleat. Quæ videtur doctrina D. Thomæ, q. 28. de Veritate, art. 2. in 2. solutione ad 7. quæ sic habet: *Vel dicendum, & melius, quod peccator est causa peccati quantum ad fieri; non autem est causa permanentiæ eorum, quæ ex peccato relinquuntur: imò horum est causa, partim divi a iustitia, per quam iuste ordinatum est, ut qui noluit stare in gratia dum posset non posset, etiam si vellet; partim ex defectu virium naturæ, quæ non sufficiunt ad expiationem. Sicut homo cum se in foveam projicit, est causa ipsius projectionis; sed quies, quæ consequitur, est ex natura.* Hæc D. Thomas. Nec propterea Deus dicendus est causa peccati habitualis: quippe non influit in non esse gratiæ; sed solum non subvenit naturæ impotenti ad aversionem tollendam; quia homo per peccatum actuale meruit, ut Deus illi non subveniret. De quo infra.

27 Et hoc argumentum instatur manifestè in sententia M. Lorca, & ferè in omnium sententia: per peccatum enim actuale, non solum demeretur homo physicam entitatem gratiæ, sed effectum formalem gratiæ, & sancti; sive hic effectus sit solum à gratia, sive sit ab illa simul cum favore extrinseco: & tamen effectus iste formalis, est essentialiter impossibile cum peccato, & carentia huius effectus sequitur infallibiliter ad positionem peccati mortalis, in sententia communis: & tamen carentia huius effectus formalis dicitur pœna peccati actualis: quod componendum est vno ex prædictis modis.

28 Similiter hominem esse sanctum, & iustum, & illi remitti peccatum, tanquam duo beneficia Dei commendantur in Scriptura, & PP. & tamen esse iustum, & sanctum, licet ex terminis possit reperi-



reperiri absque remissione peccati, ut in prima iustificatione Adami, supposito tamen peccato, esse non potest sine illius remissione: Similiter ergo, quamvis peccatum infallibiliter inferat non esse gratia; quia tamen ex terminis gratia existere potest absque remissione peccati, ut in prima iustificatione Adami, rectè commendantur tanquam duo beneficia remissionis peccati, & infusio gratia. Præterquam quod dici etiam posset commendari tanquam duo beneficia, non quia distincta sint; sed quia in vno beneficio illa duo importantur: quæ sic explicata commendant magnitudinem beneficii. Et hæc de isto dubio applicanda ad litteram Magistri in 4. dist. 17.



## DVBIVM VI.

*Utrum gratia, & peccatum possint componi de potentia absoluta?*

### § I.

*Statuitur conclusio.*

**G**RATIA Habitualis ita est incompatibilis cum peccato mortali habituali, ut nequeat de potentia absoluta cum illo componi. Hæc conclusio est iuxta D. Thomam ubi supra: quæ in sententia constituyente peccatum habituale in privatione gratia negari non potest: Gratia enim cum sui privatione est essentialiter incompatibilis. Idem dicendum est, etiam si privatio gratia non sit adæquatum constitutivum peccati habitualis, dummodo sit constitutivum inadæquatum, vel sit prædicatum essentialiter prærequisitum ad existentiam peccati habitualis: Et ratio est clara; nam peccatum nequit existere, etiam de potentia absoluta, sine prædicato sibi essentiali, aut sine prædicato essentialiter requisito ad illius existentiam; ergo si privatio gratia est prædicatum essentialiter quamvis inadæquatum peccati, vel essentialiter ad illius existentiam præsuppositum, sine tali

privatione non potest existere peccatum: at privatio gratia nullo modo potest componi cum gratia; ergo neque peccatum.

2 Quia tamen erga constitutionem peccati habitualis plures versantur probabiles sententiæ, ab illarum diversitate modo abstinentes: Probanda est nostra conclusio, primò ex supra dictis: si enim gratia posset de potentia absoluta cum peccato componi, neque esset adæquata causa, & unica iustificationis, neque sanctitas perfecta: quorum utrumque falsum est, & merito negatur ab adversarijs. Primum probatur: nam ultra gratiam ad expulsionem peccati esset requisita condonatio Dei superaddita, quæ quamvis esset favor debitus; esset tamen superabilis ab infusione gratia. Ex quo sic arguitur: Vel hæc condonatio extrinseca Dei ponit aliquid intrinsecum saltem morale in homine, quod sit expulsum peccati, vel non: Si primum, illud morale est forma immediatè expellens peccatum; & consequenter gratia non est causa unica formalis, & adæquata illius expulsionis, atque adeò neque iustificationis. Si autem asseratur secundum; sequitur quod ipsa extrinseca condonatio est forma expulsiua peccati: cum enim sit cum peccato incompatibilis, illudque expellat, & non efficienter, cum nihil etiam morale ponat intrinsecum in homine; consequens est, ut illud expellat formaliter.

3 Ex quo manet exclusa adversariorum solutio desumpta ex paritate caloris, qui est causa formalis adæquata, & unica expulsionis frigiditatis; licet indigeat suspensione concursus divini in frigiditate, ut expellatur à calore, cuius ratio est, quia licet calor indigeat tali suspensione, ut frigiditatem expellat; illam tamen exigit ex natura rei. Manet, inquam, exclusa; quia inter calorem, & non esse frigiditatis, nihil mediat per modum formæ; suspensio enim divini concursus comparatur ad non esse frigiditatis, quasi efficienter, ex eo modo, quo concursus positivus comparatur ad frigiditatem: vnde, sicut concursus conservativus frigiditatis non tollit, quominus ipsa frigiditas per modum formæ adæquate constituat frigidum, neque etiam suspensio talis concursus tollit, quominus calor per modum formæ unice, & adæquate causet non esse frigiditatis: condonatio autem Dei comparatur per modum formæ incompatibilis cum peccato: vel si aliquid produci;

ducit impossibile cum peccato; hoc erit forma immediatè expulsiua peccati.

4 Confirmatur: quia in sententia communi adversariorum, contra quos disputamus, peccatum habituale includit tanquam prædicatum constitutivum carentiam condonationis: sed hæc formalitèr expellitur per ipsam condonationem; ergo gratia non est vnica causa formalis. Imò apud hos Recentiores frequentius dicitur peccatum habituale duo formalitèr includere, scilicet peccatum actuale præterisse, & carentiam condonationis: hoc autem, quod est præterisse peccatum non tollitur, neque per condonationem, neque per gratiam; peccati ergo habitualis solum perit carentia condonationis: at hæc carentia formalitèr excluditur per condonationem; ergo expulsionis illius prædicati, quod definit in iustificatione, non est gratia vnica causa formalis; sed condonatio.

5 Confirmatur secundo: si peccatum habituale in privatione gratiæ adæquatè, vel inadæquatè consisteret, nullus posset dubitare, quod gratia esset forma expulsiua illius, eo quod formalitèr expelleret privationem sui; ergo cum carentia condonationis sit prædicatum saltem inadæquatum constitutivum peccati, & ad cuius deficientiam præcisè deficit peccatum, ipsa condonatio erit causa expulsiua peccati.

6 Secundum autem, scilicet, gratiam fore imperfectam sanctitatem, probatur sic: Gratia se ipsa sufficiens non est ad expellendum formalitèr peccatum; cum ad illius expulsionem requiratur necessariò superadditio alicuius formalitèr expellentis: sed forma ex se sic insufficiens est imperfecta sanctitas; ergo gratia iuxta principia adversariorum est imperfecta sanctitas: minor probatur; forma ex se insufficiens ad præstandum effectum positivum sanctitatis, & quæ non præstat sine superadditione formæ illum formalitèr præstantis, imperfecta esset in ratione sanctitatis; ergo similiter forma indigens alio, à quo effectus negativus, scilicet expulsio peccati, formalitèr proveniat, imperfecta est in ratione sanctitatis. Hæc consequentia probatur: quia iustificatio utrumque effectum formalitèr includit, positivum, & negativum; ergo si forma ex se insufficiens ad præstandum effectum positivum sine superadditione novæ formæ non esset perfecta sanctitas, neque forma insufficiens

ex se ad præstandum effectum negativum esset perfecta sanctitas.

7 Neque sufficit ad hoc, ut gratia perfecta sanctitas sit, exigere formam immediatè expellentem peccatum: nam cum vis proximè expulsiua peccati ad conceptum sanctitatis formalis pertineat, forma ex se hanc vim non habens, illam tamen exigens, non erit sanctitas perfecta; sed inchoata exigens compleri, & perfici in ratione sanctitatis. Quod ex modo dictis confirmatur: quia vis renovandi interius, seu præstandi effectum positivum iustificationis ad conceptum formalem iustitiæ spectat; forma ex se non habens vim ad illum præstandum, quamvis aliam exigeret, à qua immediatè, & proximè talis effectus proveniret, non esset perfecta sanctitas; sed ad summum inchoata exigens perfici, & compleri in ratione sanctitatis; ergo similiter dicendum est de vi proxima expulsiua peccati.

8 Confirmatur secundo: nam ut ex dicendis constabit, effectus positivus sanctitatis omninò infallibiliter infert expulsionem peccati; ergo forma indigens alio ad expulsionem illius non omninò ad illam infallibiliter consequuto, etiam indiget alio ad præstandum effectum positivum; & consequenter ex se erit insufficiens ad præstandum effectum positivum, & negativum; ergo non erit perfecta sanctitas.

9 Secundo probatur conclusio: esse sanctum, & esse peccatorem sunt omninò impossibilia etiam de potentia Dei absoluta; ut communiter docet Theologi, etiam illi contra quos disputamus; ergo sanctitas, & peccatum, & consequenter gratia, quæ non inchoata, sed perfecta sanctitas est, erit omninò impossibilis cum peccato. Consequentia probatur quia ex impossibilitate effectuum formalium impossibilitas formarum deducitur: quapropter quia calidum, & frigidum in gradibus intensis impossibilia sunt de potentia ordinaria, compossibilia autem de potentia absoluta, calor, & frigus in eadem intensione eadem gaudent impossibilitate. Similiter quia odio habere, & amare idem obiectum simul implicat de potentia absoluta, etiam implicat amorem, & odium eiusdem obiecti in eodem subiecto simul reperiri: sed sanctitas, & peccatum sunt formæ, à quibus formalitèr provenit esse sanctum, &

peccatum.



peccatorem ; ergo qualiter effectus illi componi non possunt de potentia absoluta, pariter nec sanctitas, & peccatum. Secundo consequentia probatur : quia idem esse iustum, & sanctum, & simul peccatorem omnino implicat, quia esse sanctum, & iustum, est esse purum, & immaculatum, mundumque à sorde peccati ; quod de peccatore verificari non potest : sed sanctitas est pura, & immaculata mundities, ut ex S. Dionisio dicitur ; ergo etiam omnino implicat cum peccato coniungi.

10 Huic argumento respondere potest primo ; quod quoties effectus sunt impossibiles, formæ etiam impossibiles sunt, si nequeant existere in subiecto, quin illos effectus impossibiles tribuant ; secus autem si aliqua illarum possit existere absque eo quod effectum formalem tribuat : & quia gratia in subiecto peccatore existens effectum sanctitatis non tribuit, nisi auferatur impedimentum peccati, ideo simul cum peccato existere potest. Quod explicari potest in Christo Domino, in quo est filiationis adoptivæ, nempe gratia habitualis : ubi argumentum factum instatur ; nam esse filium Dei naturalem, & simul filium adoptivum sunt effectus in eodem subiecto impossibiles de potentia absoluta : & tamen formæ, à quibus proveniunt, nempe filiationis increata, & gratia habitualis simul existunt in Christo, quia gratia non tribuit effectum filiationis adoptivæ propter impedimentum filiationis naturalis ; ergo licet esse sanctam, & peccatorem sint omnino impossibilia, non infertur gratiam, & peccatum componi non posse : & ratio eadem est, scilicet, quia gratia existens in peccatore effectum sanctitatis non præstaret propter impedimentum peccati.

11 Hæc tamen solutio insufficiens est : Primo ; quia si exemplum aliquid convinceret, probaret quod sicut in Christo Domino Filio naturali Dei existit connaturaliter gratia habitualis, & existit à gratia unionis, posset pariter in eodem subiecto gratia cum peccato connaturaliter existere. Secundo : quia forma communicata subiecto capaci percipiendi effectum positivum non potest illum non præstare etiam de potentia absoluta ; quapropter quamvis Deus conservet fri-

giditatem intensam in ligno, cui communicat calorem similiter intensum, non potest impedire, quominus calor constituat lignum intense calidum, & frigiditas intense frigidum : & ratio est ; quia effectus positivus formæ nihil aliud est quam forma communicata subiecto capaci. Similiter si per impossibile conservaret Deus in eodem subiecto amorem, & odium eiusdem obiecti, uterque actus amoris, & odij suum effectum positivum præstaret subiecto, quamvis neuter præstaret effectum negativum : sed homo est capax effectus positivi gratiæ, & sanctitatis ; ergo implicat, quod illi communicetur gratia, & sanctitas, quin ipsum constituat iustum, & sanctum, tribuatque effectum positivum, etiam si supponatur per impossibile simul in eodem subiecto existere peccatum.

12 Confirmatur : amor, & odium eiusdem obiecti impossibiles sunt de potentia Dei absoluta, quia effectus formales positivi impossibiles sunt, & subiectum utriusque effectus capax est : sed effectus positivi sanctitatis, & peccati impossibiles sunt de potentia absoluta, & homo est capax utriusque ; ergo gratia, & peccatum impossibiles sunt de potentia absoluta.

13 Per quod patet ad instantiam adductam : nam Christus Dominus non est capax effectus formalis filiationis adoptivæ : quod adhuc illustrari potest altero exemplo : etenim quia natura irrationalis incapax est effectus sanctitatis ; etiam si persona divina substantialiter uniretur naturæ rationali, non sanctificaret illam : naturæ autem rationali unita non potest non sanctificare illam, quamvis in illa præcessisset peccatum, quod est impedimentum effectus sanctitatis : Ratio est, quia natura rationalis est capax effectus sanctitatis ; peccatum autem est quid accidentale non auferens ab illa hanc capacitatem ; atque adeo semel unita persona divina non potest non sanctificare rationalem naturam, & consequenter non potest non expellere peccatum, si in illa præcessisset : natura autem irrationalis cum incapax sit essentialiter sanctitatis, & non ex aliquo accidenti, inconveniens non est, sed potius necessarium, quod à supposito divino sibi unito non sanctificetur. Sic similiter in præsentī dicendum est, quod quia homo capax est effectus sancti-

sanctitatis, gratia semel communicata, non potest non constituere illum sanctum, & consequenter absque peccato: Christus autem cum sit essentialiter incapax filiationis adoptivæ, inconveniens non est, sed necessarium, quod gratia habitualis illi communicetur, ahunc effectum, non præster.

14. Hæc satis probabiliter dicta sunt: est tamen alia disparitas inter exemplum adductum, & casum nostrum, scilicet, quod gratia in Christo Domino præstat omnem effectum positivum, quem præstat in nobis; constituit enim participem naturæ divinæ, iustum, & sanctum, & cum iure ad gloriam: esse autem filium adoptivum dicit in recto hos effectus, & insuper importat in obliquo extraneitatem personæ, quæ à gratia nunquam præstatur, neque etiam in nobis; atque adeo non ideo Christus Dominus non est filius adoptivus, quia gratia, non præstat effectum omnem positivum, quem præstat in nobis; sed quia effectus filiationis adoptivæ, seu esse filium adoptivum, ultra effectum positivum præstitum à gratia, præstat in obliquo extraneitatem, quæ nunquam præstatur à gratia, & hæc extraneitas deficit Christo Domino: at gratia, vtpotè perfecta sanctitas, se ipsa constituit sanctum, obiectum congruum dilectionis amicabilis Dei, participem naturæ divinæ, &c. Si enim hos effectus se ipsa non præstat, non est perfecta sanctitas; atque adeo subiecto capaci communicata, non potest non præstare illos effectus.

15. Propter hæc responderi potest secundo argumento facto, esse sanctum dicere formaliter, non solum effectum positivum gratiæ, sed carentiam peccati; atque adeo quamvis præstaret effectum positivum, non tamen constitueret sanctum, quia effectus iste præter effectum positivum gratiæ includit carentiam peccati, quæ non esset. Sed contra hanc solutionem obstat; quod quamvis esse sanctum inferat infallibiliter, & à priori carentiam peccati, illam formaliter non includit; ergo solutio hæc est nulla. Antecedens probatur primo, ex Tridentino docente, iustificationem non esse solam remissionem peccati, sed sanctificationem, & renovationem: ubi carentiam peccati à sanctificatione positiva aliqua ratione distinguit. Secundò; nam non obstante, quod sanctitas sit pura, & immaculata mundities, non dicit formaliter carentiam peccati, sed solum illative;

aliàs gratia se sola sanctitas, non esset; cum non dicat formaliter carentiam peccati, sed solum illative.

16. Tercio principaliter rejicitur solutio: nam si esse sanctum includeret formaliter carentiam peccati, non esset assignabilis effectus purè positivus in gratia incompossibilis ex natura rei cum peccato, & exigens connaturaliter carentiam illius: sed effectus iste assignari debet aliàs gratiæ, neque ex natura rei expelleret peccatum; ergo, licet esse sanctum inferat infallibiliter carentiam peccati, illam tamen formaliter, non includit. Maior probatur: nam vel effectus iste esset hominè esse participem naturæ divinæ, vel esse obiectum congruum dilectionis amicabilis Dei: at effectus isti, vel includunt carentiam peccati, vel sunt æque impossibiles cum peccato, atque esse sanctum, vt postea videbimus, & plures ex Recentioribus fatentur; ergo non est assignabilis effectus purè positivus in incompossibilis, solum naturaliter cum peccato.

17. Confirmatur: gratia excludit peccatum, eo quod sanctitas est; ergo effectus positivus, vi cuius expellit naturaliter peccatum, est esse sanctum; & consequenter effectus iste antecedit, non esse peccati. Dicere autem, non esse peccati præcedere ad hoc, vt gratia suum effectum præster; rejicitur vt supra; quia exinde fieret, gratiam ex vi informationis, non excludere peccatum, vtpotè illud supponit exclusum.

18. Omitto aliorum solutionem asserentium gratiam, solum esse sanctitatem in actu primo sufficienti, indigereque extrinseca lege Dei, vt constituat sanctum in actu secundo: hæc enim solutio coincidit cum sententia Scoti, & Recentiorum, quos supra impugnavimus; quia non salvant gratiam esse perfectam sanctitatem, neque aliter convenire gratiæ esse sanctitatem, quam fidei, si Deus ad præsentiam illius remitteret peccatum propter indecentiam repertam in eorum coexistentia.







## §. II.

*Alie rationes pro conclusione expenduntur.*

19

**T**ERTIO Probatur conclusio : gratia non potest non constituere hominem participem naturæ divinæ : sed omnino implicat hominem participem naturæ divinæ, esse simul peccatorem; ego omnino implicat gratiam, & peccatum coniungi. Maior probatur : gratia est formalis participatio naturæ divinæ, ut communiter inferunt Theologi ex Scriptura, & PP. ergo homini communicata, non potest non constituere illum participem divinæ naturæ: quia enim charitas est participatio charitatis increatæ, non potest non constituere hominem illius participem diligentem Deum, vel in actu primo, si fuerit charitas habitualis, vel in actu secundo si actualis. Minor probatur primo : nam implicat hominem evehctum ad consortium naturæ divinæ, factumque Deum per participationem, non esse dignum amore amabili Dei, & cui Deus velit æternam beatitudinem, quæ est propria operatio divinæ naturæ: sed effectus iste omnino pugnat cum peccato, hominem constituyente Dei inimicum, & sub privatione beatitudinis; ergo. Secundo probatur minor : nam esse participem naturæ divinæ est formaliter esse sanctum sanctitate participata: sed sic esse sanctum est omnino impossibile cum peccato; ergo, & esse participem naturæ divinæ. Maior huius syllogismi probatur primo: esse Deum per essentiam est formaliter esse sanctum per essentiam sanctitate increatæ; cum natura divina sit formaliter sanctitas increata; ergo esse Deum participativè, est formaliter esse sanctum sanctitate participata. Secundo : esse participem naturæ divinæ, est esse operativum radicaliter operationum divinarum : sed hoc est esse formaliter iustum, & sanctum ; ergo vera est maior,

10 Frequentior huius argumenti solutio est, quod ad hoc, ut gratia constituat hominem participem naturæ divinæ,

dignumque amore amabili Dei, indiget carentia peccati; vel quia hæc carentia in prædictis effectibus formaliter clauditur; vel quia gratia illos effectus, non præstat, non connotata, & supposita carentia peccati. Sed contra est: nam gratia ex se habet essentialiter inferre carentiam peccati; ergo hæc carentia, non clauditur formaliter in illis effectibus, neque est connotatum præsuppositum, ut gratia illos effectus tribuat. Antecens probatur; gratia debet habere effectum positivum inferentem connaturaliter, & à priori carentiam peccati; alias non opponeretur ex natura rei cum illo: si enim calor, v.g. non præstaret effectum calidi inferentem à priori carentiam frigoris, non opponeretur cum frigore: at non potest assignari in gratia alius effectus præter recensitos, qui à priori inferat carentiam peccati; quilibet enim alius effectus nedum supernaturaliter, sed naturaliter cum peccato comparitur; ergo isti effectus recensiti à priori inferunt carentiam peccati.

21 Secundo: peccatum pro priori ad carentiam gratiæ, & amicitia Dei constituit hominem dignum odio, & inimicitia Dei, ut cuius infert à priori carentiam gratiæ; ergo gratia pro priori ad carentiam peccati constituit hominem dignum amicitia Dei. Insuper: humanitatem Christi Domini esse dignam infinita complacentia divina, non claudit carentiam peccati, neque illam præsupponit; sed à priori infert, & illam causaret expellendo peccatum, si in natura humana præsupponeretur antecedenter; solumque formaliter dicit infinitam sanctitatem; ergo similiter, hominem esse dignum complacentia simpliciter tali, & amabili Dei, non claudit carentiam peccati, nec supponit, sed infert; solumque de formali dicit sanctitatem, simpliciter talem, quæ est gratia secundum se.

22 Tandem; non est impossibilis forma, quæ ita perfecta participatio sit naturæ divinæ, ut prædictos effectus præstet subiecto, constituatque amicam Dei pro priori ad carentiam peccati, & quæ ex vi illorum inferat non esse peccati: at huiusmodi formæ possibilitate concessa, non est fundamentum aliquod ad negandum huius conditionis esse gratiam, quæ defacto datur; ergo ipsi concedendum est. Maior videtur certa, & ex solutione argumentorum constabit. Minor etiam certa videtur; quia non solum non adest fundamentum

ad

ad negandum gratiam prædictas condiciones habere; sed adest fundamentum positivum ad illud concedendum: si enim gratia, quæ defacto datur, habeat prædictas condiciones, melius salvatur, non esse inchoatam sanctitatem, sed perfectam; esse unicam causam formalem iustificationis, per illam fieri homines consortes divinæ naturæ, & encomia, quibus à PP. extollitur gratia, apprimè ipsi adaptantur; gratiæ ergo concedendum est huiusmodi condiciones habere.

23 Tandem probatur conclusio: gratia ex natura rei est impossibilis cum peccato taliter, quod de potentia ordinaria hac posita illud conservari non potest; ergo implicat etiam de potentia absoluta, quod posita gratia peccatum conservetur. Consequentia probatur: nam si frigiditas non dependeret in conservari à Deo, implicaret etiam de potentia absoluta, quod posito calore cum illa impossibili ex natura rei, frigiditas in subiecto simul conservaretur: sed peccatum à Deo in conservari non dependet per influxum positivum in peccatum; ergo posita gratia, non potest de potentia absoluta, non expelli peccatum.

24 Dices; quod licet peccatum, non dependeat à Deo in conservari per influxum positivum in ipsum; requirit tamen ut conservetur, carentiam condonationis. Vnde sicut frigiditas, quia ad sui existentiam requirit cōcursum Dei; ut non sit, ultra existentiam caloris requiritur suspensio divini concursus conservantis frigiditatem; ita similiter, ut non sit peccatum ultra existentiam gratiæ requiritur condonatio: & cum hæc pro libito Dei deficere possit, adhuc existente gratia, potest non destrui peccatum, etiam ex illa suppositione.

25 Contra tamen est: quia peccatum habituale existens, licet non Dei, terminat influxum conservativum moralem alicuius, scilicet peccatoris, aut actus præteriti: sed implicat aliquid præter Deum, vel ex eius speciali determinatione influere in effectum ad præsentiam formæ cum tali effectu ex natura rei impossibili; ergo implicat peccatum habituale existente gratia terminare influxum conservativum sui, & consequenter neque existere. Minor probatur: nam potens influere in effectum ad præsentiam formæ cum illo impossibilis potest facere, quod existant defacto duo de potentia ordinaria in-

compossibilia: quod nulli præter Deum conceditur.

26 Secundo: posita gratia, non potest Deus non condonare peccatum, sine speciali amore, & complacentia illius: at hæc complacentia, omnino Deo repugnans; ergo implicat, non condonare peccatum posita gratia. Maior probatur: ad præsentiam caloris, Deus non potest conservare frigiditatem, nisi ex speciali affectu erga existentiam illius, quia calori debetur suspensio concursus conservativi frigiditatis; sed etiam gratiæ debetur condonatio peccati; ergo Deus non potest non condonare, nisi ex speciali affectu, erga existentiam peccati.

27 Confirmatur: Deus non potest conferre auxilium efficax ad actum bonum in occasione in qua homini non debetur, v. g. homini graviter tentato, nisi ex speciali affectu, erga hominem, & existentiam actus boni; ergo non potest negare debitam condonationem peccati, nisi ex speciali affectu, erga existentiam peccati.

Neque obest, quod Deus non condonans, adhuc supposita gratia, nihil vult, aut ponit, quod antea non vellet; cum solum velit carentiam condonationis. Nam etiam Deus conferens auxilium efficax ad actum bonum homini graviter tentato, nihil ponit, aut vult, quod non posset velle, & ponere, etiam si gravis tentatio non ad esset; & tunc illa eadem vellet, & poneret in præsentia gravis tentationis, & tamen arguitur specialis benevolentia erga existentiam actus boni; quæ in absentia gravis tentationis non arguitur.

28 Contra hanc tamen rationem duplex est difficultas: prima, quia supposito, quod Deus velit non condonare peccatum in hoc instanti, potest in eodem pro altero posteriori infundere gratiam: in quo casu specialis benevolentia, providentia, seu miraculum, solum esset infundendo gratiam, non in existentiam peccati; cum pro priori ad infusionem gratiæ supponatur non condonatum peccatum. Hæc tamen solvitur dicendo, quod peccatum habituale nequit existere pro priori ad gratiam in eodem instanti; existentium enim simul cum gratia, solum existit pro priori ad illam, quod est causa illius: peccatum autem, non potest esse causa gratiæ. Secundo potest dici, quod voluntas, non condonandi peccatum in hoc instanti, non exclu-

dens



dens voluntatē conferendi gratiam est voluntas, non condonandi, etiam si in eodem sit aliquid ex natura rei impossibile cum peccato, exigensque illius condonationem: quæ quidem voluntas haberi non potest absque miraculo; atque adeo absque eo quod existentia peccati Deo specialiter tribuatur.

29 Secunda difficultas est: quia vitium, & virtus in gradibus intensis possunt existere simul in eodem subiecto de potentia absoluta; non tamen de potentia ordinaria, ut docetur communiter à Theologis supra quæst. 71. art. 1. quin per hoc Deus specialiter influat in vitium, aut arguatur, in Deo specialis benevolentia erga existentiam vitij, ut potè hoc Deo repugnans, ut communiter docent Theologi ibi; ergo ex eo quod per miraculum coexistent simul peccatum, & gratia, non arguitur specialis complacentia in Deo, erga existentiam peccati, neque specialis influxus, erga illud.

30 Nostram autem rationem esse efficacem apud Thomistas videtur dicendum ex eo, quod illa utuntur ad probandum Deum non posse in primo instanti negare Angelo auxilium efficax ad adimplendum præceptum; quia Deus illud negans contra exigentiam Angeli esset specialis author peccati: illa etiam utuntur ad probandum Deum non posse negare auxilium efficax Christo Domino ad adimplendum præceptum instans.

31 Vnde ad argumentum respondendum est: & omissa doctrina aliquorum Thomistarum asserentium contraria in gradibus intensis non posse componi in eodem subiecto etiam de potentia absoluta: Hoc, inquam, omisso distinguendum est antecedens; vitium, & virtus in gradibus intensis possunt existere simul in eodem subiecto de potentia absoluta, ex capite contrarietatis, concedo antecedens; omnibus inspectis, nego antecedens; & consequentiam. Itaque Thomistæ docentes virtutem, & vitium in gradibus intensis posse esse simul de potentia absoluta interpretandi sunt de non repugnantia

ex capite contrarietatis, non de non repugnantia absoluta.



### §. III.

*Solvuntur argumenta.*

32

**A**RGUITUR primò: Gratia non potest tribuere effectum,

nec superioris ordinis ad illā: sed expulsio peccati est effectus infinitus, vel superioris ordinis ad gratiam; ergo gratia effectum expulsionis præstare non potest. Minor probatur: peccatum est infinitum in ratione offensæ, vel saltem superioris ordinis ad gratiam; ergo expulsio illius eadem gaudet infinitate, aut superioritate: qua ratione sub merito condigno puræ creaturæ cadere non potest. Maior autem etiam constare videtur; effectus enim nequit excedere perfectionem causæ: qua propter, quia gratia est finita, effectus positivus, & primarius illius nequit esse infinitus, & consequenter neque effectus secundarius negativus. Et confirmatur in causa efficiēti, quam non potest excedere effectus illius primarius, nec secundarius; ergo idem dicendum est de causa formali: imò in hac potiori ratione verificandum est; cum effectus secundarius formæ contineatur in illa, virtute primarij.

33

Respondetur: quod si peccatum expelleretur per gratiam tamquam per æqualem satisfactionem, aut meritum de condigno, necessaria erat æqualitas in æstimabilitate; qua propter sicut in argumento dicitur remissio peccati mortalis, non potest sub merito de condigno puræ creaturæ cadere, neque ab illa potest pro illo adæqualitatem satisfieri: Gratia autem non sic, sed per modum formæ impossibilis peccatum excludit; ad quod sufficit, quod effectus positivus gratiæ impossibilis sit cum peccato: & cum huic impossibilitati non obsit gratiæ finitudo; hinc est, quod neque etiam obsit ad hoc, quod gratia per modum formæ expellat peccatum. Sit exemplum in eodem peccato mortali, quod quidem, quamvis infinitum in ratione offensæ, longè tamen inferius est

vnio.

unionem hyposthaticam: quo non obstante si humanitas Christi Domini posset peccare in sensu diviso, peccatum illius per modum formæ impossibilis excluderet unionem; imò non solum peccatum mortale, sed veniale, vel etiam transgressio consilij, in veriori sententia docente transgressionem consiliorum esse omnino impossibilem cum unionem hypostaticam. Similiter, quod Petrus, v. g. careat alijs differentijs individualibus possibilibus, quæ infinitæ sunt, provenit ab illius propria individuatione cum alijs impossibili in genere causæ formalis.

Vnde ad argumentum distinguenda est maior, non potest prestare effectum infinitum positivum, concedo maiorem; negativum, nego maiorem. Ad probationem distinguendum est antecedens: effectus positivus nequit excedere causam formalem in phisica perfectione, concedo antecedens: in morali perfectione, nego antecedens; & consequentiam. Et argumentum si quid probat, convincit gratiam non opponi ex natura rei cum peccato: imò neque esse causam formalem nostræ iustificacionis; cum probeat non esse causam formalem expulsionis peccati.

34 Sed dices: licet forma finita possit esse impossibilis cum forma infinita, illamque expellere; nunquam tamen potest prestare effectum infinitum perfectiorem se; neque oppositum ex exemplis adductis deducitur: quamvis enim peccatum sit essentialiter impossibile cum unionem hyposthaticam, & in sententia ibi supposita illam expellere possit, & causare carentiam illius: hæc tamen carentia non excedit peccatum; cum possit esse pœna condigna peccati nedum mortalis, verum etiam venialis: expulsio autem peccati excedit dignitatem gratiæ; illa enim expulsio est infinitæ æstimabilitatis: secus autem gratia; cuius signum est, quod nequit correspondere, vt præmium decondigno merito finito.

35 Respondetur malum esse duplex, seu habere duplicem considerationem; alteram absolutam, & alteram respectivam: carentia boni in absoluta consideratione crescit in ratione mali ad incrementum boni, quo privat: magnitudo autem mali in consideratione respectiva pensatur, & crescit non ex magnitudine boni, quo privat, sed ex debito illius: vnde

de carentia unionis hyposthaticæ in absoluta consideratione est infinitum malum: privat enim bono infinito: respectu autem ad subiectum, & in ratione pœnæ, quæ est malum respectivum, non est infinita; quia unio hyposthatica nullo modo est debita: vnde peccatum, cum causaret privationem boni infiniti, causaret infinitum malum, licet huiusmodi carentia infinita pœna non sit. Similiter carentia peccati infiniti in ratione offensæ infinitum bonum est negativum; & quia non esse peccati post illius esse, omnino indebitum est, etiam est infinitæ æstimabilitatis in ordine ad subiectum; quia propter in ratione præmij etiam est infinitum. Ex quo patet formam finitam cum infinita impossibilem, posse causare non esse illius; quod est malum infinitum in absoluta consideratione: quod pro solutione sufficit. Patetque etiam quia ratione expulsio peccati sit infinita in ratione præmij: carentia autem unionis hyposthaticæ sit finita in ratione pœnæ.

36 Sed vt tacite obiectioni occurramus, advertendum est gratiam defacto expellentem peccatum infinitæ æstimabilitatis esse, non ratione sui, cum sine expulsionem peccati reperiri possit, vt in Adamo; sed ex accidenti, quia scilicet habet adiunctam expulsionem peccati & quamvis peccatum in privatione gratiæ consistat, & quamvis gratia sit ipsum non esse peccati, non ideo est infinitæ æstimabilitatis secundum se: & ratio est; quia gratia non supponit essentialiter peccatum, & consequenter non est essentialiter destructio illius; neque quodlibet non esse gratiæ est peccatum, sed non esse illius inductum ex actuali peccato.

37 Secundo arguitur: effectus secundarius potest impediri à Deo adhuc existente primario, & posita forma in subiecto; vt patet in expulsionem frigoris, quæ adhuc posito calore potest à Deo impediri: in extensionem quantitatis in ordine ad locum, quæ posita quantitate potest etiam impediri: sed expulsio peccati est effectus secundarius gratiæ; ergo potest à Deo impediri etiam posita gratia. Confirmatur: stat gratiam esse coniungibilem cum peccato, & quod hoc deficiente, & non aliter constituat hominem participem naturæ divinæ, dignumque amicitia Dei, & supernaturali beatitudine; ergo ex eo quod

effectus



effectus istos tribuat, non infertur incompossibilitas illius cum peccato. Antecedens probatur: anima rationalis coniungi potest cum peccato; & tamen illo deficiente; & non aliter digna est beatitudine, & amicitia naturali Dei; ergo similiter in nostro casu.

38 Ad argumentum responderi potest, quod ut verificetur effectum secundarium posse separari à forma, sufficit quod in aliquo casu possit poni forma, quin præstet effectum secundarium: gratia autem communicata subiecto, in quo non pæcessit peccatum, tribuit effectum primarium sine secundo; non tamen est necessarium, quod possit in omni eventu hoc contingere. Sed quidquid sit de hoc, dicimus, maiorem universaliter sumptam esse falsam; & in effectum secundario positivo patet, quia existere est effectus secundarius formæ, quæ tamen absque existentia propria, vel aliena dari non potest, & fortè forma accidentalis dari non potest absque propria existentia: in effectum verò negativo secundario, de quo argumentum procedit, clarius est; hominem enim non esse equum est effectus secundarius rationalitatis; qui tamen à rationalitate separari non potest: & ut apponamus exemplum in effectum præstito subiecto non constituto per formam, intellectum non assentiri alicui veritati effectus est secundarius dissensus eiusdem veritatis; posito tamen dissensu impediri non potest non esse assensus.

39 Aliquando tamen verum est, Deum posse impedire effectum secundarium, ut in exemplis in argumento adductis: Quare autem in nostro casu impedire non possit effectum secundarium? Triplex ex dictis deducitur ratio. Prima est: quia tunc solum verum est Deum posse impedire expulsionem formæ, etiam posita contraria, quando forma expellenda dependet à Deo per influxum Dei in ipsam, definitque per hoc, quod Deus velit suspendere concursum, & illam non conservare: quod in peccato non contingit. Secunda ratio est; quia posita forma, permanere non potest contraria nisi per miraculum, & à Deo ut speciali auctore; quod erga peccatum Deo tribuere nefas est. Tertia ratio est: quia cum gratia sit formalis participatio di-

Mag. Bolivar, t. 2.

vinæ naturæ, non potest non constituere hominem Deum participativè, dignumque illius amabili redamatione: effectus autem iste essentialiter connectitur cum non esse peccati: sicut enim dantur aliqua entia essentialiter connexa cum existentia aliorum; pariter dari possunt essentialiter connexa cum non esse aliorum.

40 Solum potest esse difficultas in eo, quod advertarij docent effectum istum connexum essentialiter cum non esse peccati includere carentiam illius, vel præsupponere illam: unde peccatum ex vi huius effectus non expellitur, neque gratia antecedenter ad non esse peccati aliquem tribuit effectum essentialiter connexum cum non esse peccati. Sed hoc supra à nobis reiectum est; quia non salvaret hic modus dicendi gratiam esse unicam causam formalem expulsionis peccati: cum illi non assignent effectum positivum præcedentem non esse peccati, illudque inferentem. Tum etiam, quia cum non repugnet forma creata talem præstans effectum pro priori ad expulsionem peccati, concedendum est gratiæ, quæ perfecta sanctitas est: sicut enim unio hypothetica, ut sanctificet humanitatem, non indiget carentia peccati præsupposita, sed à priori illam infert, ita similiter gratia habitualis, quæ licet longe inferior perfecta sanctitas est.

45 Confirmatione inefficaciter virtutis Recēiores; simili enim modo arguendi probari posset, quod sicut anima nullam habet vim ad expellendum formaliter peccatum, quod cum illa ex natura rei potest coniungi; pariter gratia ex natura rei posset cum peccato coniungi. Similiter probari posset in coexistentia gratiæ, & peccati non inveniri indecentiam illam, quæ est in assumptione hominis infimæ notæ ad Regiam dignitatem: cum coexistentia animæ, & peccati frequens sit, & sine speciali gratia vitari non possit; & consequenter in coexistentia utriusque non reperitur moralis illa difficultas, quæ reperitur in assumptione hominis infimæ notæ ad Regiam dignitatem, quæ in indecentia talis assumptionis fundatur. Et tandem quod sicut anima, quæ in absentia peccati est digna beatitudine naturali, est principium, & causa peccati, pariter & gratia: quod nullus Theologorum conceder.

KK

Ref.

42 Respondetur ergo, quod principium radicale beatitudinis supernaturalis, quale est gratia, necessarium est formalis participatio naturæ divinæ, & sanctitatis increatae, veraque sanctitas; quapropter se ipsa iustificat animam; & elevat ad consortium divinæ naturæ, tribuitque subiecto dignitatem impossibilem cum immunditia peccati: principium autem beatitudinis naturalis, quale est anima; cum neutrum horum habeat, simulque sit principium peccati mortalis, quo anima redditur indigna omni beneficio Dei, fit, quod ad hoc ut aliquantulum sit digna beatitudine naturali, indigeat carentia peccati, licet ipsa non excludat formaliter peccatum: cuius oppositum in gratia opposita ratione contingit. Et hæc de isto dubio.



## DVBIVM VII.

*Utrum gratia eandem impossibilitatem habeat cum peccato mortali actuali?*

### §. I.

*Statuitur conclusio.*

1 COMMVNITER Theologi docent eodem modo discurrendum esse de peccato actuali, atque de habituali quantum ad oppositionem cum gratia habituali: & propterea Thomistæ defendentes oppositionem essentiali peccati habitualis cum gratia, eandem defendunt oppositionem inter gratiam, & peccatum actuale: Alij autem, qui extra scholam D. Thomæ frequenter defendunt ad remissionem peccati habitualis non sufficere gratiam habitualement, sed requiri novum favorem superadditum gratiæ, & ab illa separabile, consequenter asserunt gratiam habitualement posse

existere simul cum peccato habituali, & eodem modo discurrendum de peccato actuali. Alij autem Recentiores gratiam se ipsa sine novo favore expellere peccatum habituale, cum quo est omnino incompatible, ut probant rationes factæ, asserunt non habere eandem oppositionem cum peccato actuali: imò ex eorum principijs infertur posse peccatum ex natura rei componi cum gratia habituali, quamvis de facto nunquam coexistant, in quo à M. Lorca discriminantur contra quos statuitur conclusio.

2 Gratia habitualis habet oppositionem essentiali cum peccato actuali. Hæc conclusio supposita oppositione essentiali inter gratiam, & peccatum habituale, mihi omnino certa videtur: rationes enim supra factæ utrumque æqualiter convincunt, ut illas expendenti facile constabit; neque necessarium putamus illas iterum producere, nisi quantum sufficiat ad reiiciendum Recentiorum sententiam.

Probatur ergo conclusio; quia iuxta Tridentinum gratia est unica causa formalis nostræ iustificationis: sed si componi posset cum peccato actuali, non esset unica causa formalis nostræ iustificationis; ergo est omnino incompatible cum peccato actuali. Minor probatur: idem si componi posset cum peccato habituali, non esset unica causa formalis nostræ iustificationis, quia ut constitueret iustum, & sanctum, indigeret carentia peccati habitualis, quam ipsa non induceret, & quæ esset novus favor separabilis à gratia habituali: sed si componatur cum peccato actuali, non constituit sanctum, & iustum, nisi supposita carentia peccati actualis, quam non inducit, & quæ est favor separabilis à gratia; utpotè peccatum componitur cum gratia, ut contendunt; ergo si componeretur cum peccato actuali, non est unica causa formalis nostræ iustificationis, sed indiget novo favore Dei, & carentia peccati actualis.

3 Confirmatur argumento adversarijs familiari: gratia habitualis deficiente carentia peccati actualis non constituit sanctum, & posita carentia peccati actualis constituit sanctum; ergo carentia peccati actualis est forma inadæquata, vel quasi forma; & consequenter gratia



gratia non est unica, & adæquata forma. Consequentia est evidens, si argumentum, quo ipsi passim utuntur, efficax est.

4 Respondent, verificari iuxta Concilium, gratiam esse unicam causam formalem nostræ iustificationis; quia supposita carentia peccati, ipsa est forma, & non alia; loquitur enim Tridentinum, iuxta id, quod de facto contingit: de facto autem gratia habitualis non infunditur, nisi supposita carentia peccati actualis.

5 Contra tamen est primo: quia si gratia est causa nostræ iustificationis, se ipsa constituit sanctum, & iustum: & licet de facto supponat carentiam peccati actualis; tamen hac suppositione facta, ipsa sola constituit sanctum; & consequenter hac suppositione facta, ipsa sola præstat effectum impossibilem cum peccato actuali; effectus enim sancti, & iusti, non componitur cum peccato actuali, ut concedunt. Tunc sic: ergo effectum, quem præstat se ipsa supposita carentia peccati actualis, non præstaret existente peccato actuali; ergo neque existeret gratia: ad hoc enim, ut effectus ille deficiat, qui solum dicit formam subiecto unitam, necessarium est, quod aliquod illorum deficiat, vel subiectum, vel gratia, vel unio illius ad subiectum; quolibet autem horum deficiente deficit gratia, & consequenter, existente peccato actuali, non potest non deficere gratia.

6 Secundo rejicitur hæc doctrina: quia eodem modo posset dici esse unicam causam formalem nostræ iustificationis, quia si datur remissio peccati habitualis, gratia se sola est forma nostræ iustificationis, & constituit sanctum; & quia quoties datur gratia habitualis remittitur peccatum, gratia se sola est causa nostræ iustificationis, & illa se sola sanctum constituit, licet remissio peccati habitualis, seu carentia peccati habitualis sit separabilis à gratia absolute, sicut carentia peccati actualis.

7 Neque sit satis, si asseratur, gratiam de facto præsupponere carentiam peccati actualis, quia infusio gratiæ præsupponit attritionem, vel contritionem: non autem præsupponit carentiam peccati habitualis; sed datur ad remittendum peccatum habituale, non tamen ad remittendum actuale. Contra enim est primo: quia sicut ut gratia præstet effectum sanctitatis requiritur, quod præsupponatur carentia peccati actualis, ita similiter, ut præ-

stet hunc effectum sanctitatis, propter quem datur: potest requirere, quod ad eius infusionem sequatur remissio peccati, quæ posita per novum favorem Dei, gratia se sola constituit sanctum, & non consequenter remissione peccati, non constituit sanctum; sicut carentia peccati actualis præsupposita constituit sanctum, & illa non præsupposita, non præstat effectum sanctitatis.

8 Neque maius inconveniens est formam unitam subiecto requirere ad præstandum effectum formalem, quod præsupponatur aliquid separabile à forma, & distinctum ab illius unione cum subiecto, quæ requirere aliquid consequutum, præcipue, si illud sequatur naturaliter ex forma; qualiter asserunt, sequi extrinsecum favorem remissivum peccati, illi, qui docent gratiæ, & peccatum habituale opponi solum ex natura rei, iuxta quos gratia ex natura rei infert remissionem peccati inseparabilem ab illa naturaliter: Gratia autem, iuxta adversarios, non præsupponit ex natura rei carentiam peccati actualis, sed solum ex lege divina; potiori ergo titulo possunt dicere requirentes favorem extrinsecum superadditum gratiæ, quod illo posito, se sola constituit sanctum, & iustum, quam adversarii, contra quos disputamus, qui, ut gratia constituat sanctum, & iustum, requirunt, quod præsupponatur carentia peccati actualis, quam gratia non expellit ex natura sua. Congruentius ergo dici posset, quod gratia priori ad remissionem peccati habitualis præstat effectum quendam ad quem sequitur naturaliter remissio peccati habitualis, & hac remissione posita, gratia præstat se sola effectum positivum sanctitatis, propter quem datur.

9 Dicere autem, quod gratia datur ad remittendum peccatum habituale, non ad remittendum actuale: nihil prodest; hoc enim verificatur, etiam si requiratur ad mundandum à peccato habituali favorem superadditum, dummodo ipsa gratia sit necessaria, saltem ex lege divina ad remissionem peccati; præcipue, si ipsa remissio inferatur à priori ex gratia: imò de ipsa contritione verificatur, quod datur ad remittendum peccatum, quamvis ipsa non sit forma sanctificans.

10 Secundo respondent ad argumentum factum; ipsos solum defendere, esse specialem rationem, & quidem

efficacissimam ad probandum gratiam posse componi cum peccato actuali, quæ non convincit de habituali; quidquid sit an peccatum habituale componatur cum gratia. Sed hoc inutile est: quia rationem ab ipsis adductam nullam habere efficaciam postea constabit. Secundo; quia ipsi fatentur, rationes factas ex Tridentino desumptas efficaciter probare impossibilitatem peccati habitualis cum gratia; ergo dum non reddunt rationem aliquam disparitatis, quare non eodem modo convincant de impossibilitate gratiæ cum peccato actuali, debent sibi persuadere, rationem, quam efficacissimam existimant, efficacia carere, vel rationes factas non convenire de peccato habituali, sicut neque de actuali.



## §. II.

*Alia expenditur ratio pro  
conclusionē.*

**I**DEO Gratia opponitur essentialiter cum peccato habituali, quia alias non esset perfecta sanctitas: sed neque etiam esset perfecta sanctitas, si non eodem modo opponeretur cum peccato actuali; ergo opponitur cum illo, sicut cum habituali. Minor probatur, idē perfecta sanctitas non esset, si non opponeretur cum peccato habituali, quia non constitueret se ipsa sanctum, & iustum, sed indigeret favore superaddito: sed si componitur cum peccato actuali, non constituit se ipsa sanctum, sed indiget favore superaddito; ergo perfecta sanctitas non erit.

12 Respondent, idē gratiam non esse perfectam sanctitatem, si non opponeretur cum peccato habituali, quia perfectior est sanctitas, quæ opponitur cum peccato habituali, & hæc sanctitas possibilis est, quam sanctitas, quæ non opponitur cum peccato habituali; & sanctitas, creata phisica composibilis cum potentia peccati, & impossibilis cum peccato actuali est chymera; atque adēd vt gratia sit perfecta sanctitas intra lineam sanctita-

tis cum potentia peccandi, non est necessarium quod opponatur cum peccato actuali.

13 Sed hoc non solvit argumentum: & in primis licet perfectior sit sanctitas, quæ opponitur cum peccato habituali, quam quæ non opponitur, & sanctitas, quæ opponitur sit possibilis, non infertur, non esse perfectam sanctitatem, etiam si non opponatur cum peccato habituali; sed solum infertur, quod non est ita perfecta, sicut sanctitas, quæ opponitur; ergo iuxta hanc doctrinam ad salvandum gratiam esse perfectam sanctitatem, non est necessarium, quod habeat oppositionem cum peccato habituali: cuius oppositum ipsi docent. Deinde; posse dari sanctitatem composibilem cum potentia peccandi, & impossibilem cum peccato actuali infra monstrabimus.

14 Insuper solutio est insufficientis; quia effectus formalis sancti, & iusti, non minus opponitur cum peccato actuali, quam cum peccato habituali; etenim peccatum actuale potiori titulo constituit inimicum, quam habituale; ergo dicendum est, quod gratia, quæ est forma sanctitatis, & iustitiæ constituens sanctum, & iustum, non minus opponitur cum peccato actuali, quam cum habituali. Confirmatur: non potest assignari effectus formalis in gratia necessario ab illa præstitus, eo ipso, quod sit unita subiecto, qui sit impossibilis cum peccato habituali, & non cum actuali; ergo vel non opponitur cum peccato habituali, vel debet opponi cum peccato actuali.

15 Respondent effectum formalem, quem præstat gratia, impossibilem cum peccato habituali, & composibilem cum actuali, esse constituere creaturam rationalem dignam amore amabili Dei, & vt Dens ex complacentia in ipsa illam ordinet ad beatitudinem; iste tamen effectus non præstat absolute à gratia, sed sub conditione, quod non sit peccatum actuale: effectus autem iste est impossibilis cum peccato habituali, & composibilis cum actuali: & ratio est; quia forma, quæ non indiget nisi carentia peccati actualis ad hoc, vt constituatur animam dignam amore amabili Dei, est impossibilis cum peccato habituali; si enim cum illo componeretur, non solum indigeret ad præstandum illum



illum effectum, carentia peccati actualis liberi creaturæ; sed indigeret quod Deus liberè remitteret peccatum habituale. Et si ulterius inquiras, quisnam sit effectus positivus absolutus, quem præstat gratia, & præstaret etiam existente peccato actuali? Respondere videntur; ut ex eorum doctrina colligitur, effectum esse constituere hominem participem naturæ divinæ, & in se habentem radicem gloriæ.

Hanc doctrinam explicant exemplo: creatura rationalis habet ius, seu est digna, ut Deus illi velit beatitudinem, non absolute; sed sub conditione carentiæ peccati actualis; creatura enim rationalis actualiter peccans non est digna beatitudine naturali. Sic similiter gratia constituit animam dignam amore amicabili, & beatitudine supernaturali, sub conditione, quod non sit actualiter peccans: unde si actualiter peccat, quamvis perseveret gratia, non constituit animam dignam beatitudine naturali.

16 Contra tamen est primo: quia si gratia se ipsa non constituit animam dignam amore amicabili Dei, præcludendo à carentia peccati actualis, non est ratio, quare non indigeat carentia peccati habitualis ad illum effectum præstandum. Quod exemplo ab ipsis adducto convincitur: Ad hoc enim ut creatura rationalis sit absolute digna beatitudine naturali, non solum indiget carentia peccati actualis; sed carentia peccati habitualis, quam ipsa creatura rationalis non inducit: Imò eo ipso, quod indigeat carentia peccati actualis, ut sit digna beatitudine naturali, indiget etiam ad eundem effectum carentia peccati habitualis, quam non inducit; ergo eo ipso, quod gratia indigeat carentia peccati actualis, quam non inducit, ut constituat animam dignam beatitudine supernaturali, indigebit etiam ad eundem effectum præstandum carentia peccati habitualis, quam non inducit.

17 Confirmatur: quia si semel gratia componitur cum peccato actuali, transacto peccato actuali, & perseverante gratia, peccatum actuale transiret in habituale, simulque esset cum gratia; peccatum enim actuale ex natura rei transit in habituale; ergo gratia, quæ componitur cum peccato actuali, componi potest cum habituali. Et ra-

tio est; quia forma, quæ cum actuali componitur, non potest impedire, quod transeat in habituale; si enim componitur cum actuali, non præstat effectum impossibilem cum inimicitia Dei; atque adeo neque impossibilem cum indignitate peccati habitualis, & cum iure, quod ex natura rei manet in Deo adversus peccatorem transacto peccato actuali.

18 Confirmatur secundo: gratia, quæ componitur cum peccato actuali non est pignus auferens inimicitiam hominis ad Deum; ergo licet ad præsentiam illius Deus remittat peccatum habituale; ipsa tamen non est forma mundans hominem à peccato, & renovans interius, & excludens inimicitiam peccati; sed ad summum erit dispositio, vel signum remissionis peccati, vel naturale, vel ad placitum: quod cum Tridentino non concideret.

19 Secundo hæc doctrina rejicitur: vel ex vi amoris infusivi gratiæ vult Deus efficaciter constituere hominem sanctum, iustum, & amicum, vel non: Si primum, posito amore illo, & forma per ipsum producta, quolibet alio secluso constituitur homo iustus, & sanctus, & consequenter impossibilis cum omni peccato, tam habituali, quam actuali. Si non vult efficaciter constituere hominem iustum, & sanctum, necessarius est alius amor, ut sit iustus, & sanctus: implicat enim hominem esse iustum, & sanctum, quin Deus velit efficaciter esse iustum, & sanctum, & consequenter ut gratia constituat iustum, & sanctum indiget novo amore, & favore Dei. Ex quo iuxta hos Authores, & veritatem, infertur gratiam non esse perfectam sanctitatem, & inconsequenter ab ipsis asseritur esse impossibilem cum peccato habituali: forma enim, quæ se ipsa, & ex prædicatis essentialibus non habet semel unita subiecto, constituere sanctum, non habet oppositionem cum indignitate peccati habitualis, & cum iure, quod remanet in Deo adversus hominem, qui ipsam offendit.

20 Responderi potest primo ex doctrina horum Authorum, amorem infusivum gratiæ non esse amorem amicabilem, nisi solum inchoativè; amor enim amicus est ille, quo Deus ex-

complacentia in gratia ordinat hominem ad beatitudinem. Sed hæc doctrina reiecta manet ex dictis: & ex illa manifeste sequitur, gratiam productâ ex vi illius amoris solum esse sanctitatem, & amicitiam inchoativè: quod ab ipsis concedi non potest, si gratia est impossibilis cum peccato habituali: sicut quia amor infusus fidei, & spei est amicus solum inchoativè, fides, & spes solum potest dici sanctitas inchoativè, & composibilis cum peccato, tam actuali, quam habituali.

21 Secundo responderi potest ex ipsis, voluntatem infusivam gratiæ esse amorem amicabilem, quia voluntas infundendi gratiam in circumstantijs, in quibus caret homo peccato actuali, est amor constituens amicum Dei. Sed etiam hoc manet exclusum ex dictis: ex hac enim doctrina sequitur gratiam indigere novo favore ad constituendum sanctum, & remittendum peccatum habituale. Sequitur etiam ex hac doctrina hominem posse esse iustum, & sanctum, quin Deus velit efficaciter esse iustum, & sanctum: Et patet; nam velle infundere gratiam secundum se, non est velle efficaciter hominem esse iustum, & sanctum; cum voluntas illa possit componi cum hoc, quod homo non sit sanctus, & iustus; quippè voluntas illa potest componi cum peccato actuali: & posita carentia peccati actualis, quæ poni potest in homine potente peccare sine voluntate efficaci Dei, utpotè actus bonus, quo vitatur peccatum, potest poni sine voluntate efficaci Dei: posita, inquam, hac carentia, sine voluntate efficaci Dei homo est iustus, & sanctus; potest ergo sine voluntate efficaci Dei homo esse iustus, & sanctus. Et mirum est viros doctos hanc chimæram, quam præ oculis habent, non videre.

22 Quod ulterius explicatur: homo est sanctus præcisè per hoc, quod Deus infundat gratiam, & conferat indifferentiam ad peccandum, & non peccandum, & simul per hoc, quod homo vitet peccatum: sed omnia hæc poni possunt sine voluntate efficaci constituendi hominem sanctum; ergo potest homo esse sanctus absque eo quod Deus velit efficaciter esse sanctum. Minor probatur: omnia illa ponuntur præcisè per hoc, quod Deus velit efficaciter gratiam infundere, & constituere hominem indifferentem ad peccandum, & non peccandum: vitatio enim

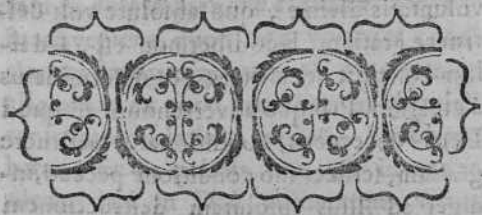
peccati ponitur ab homine sine voluntate efficaci Dei superaddita: at nulla ex his voluntatibus, neque utraque simul est voluntas efficax constituendi hominem sanctum; quippè utraque voluntas potest componi cum peccato actuali, & consequenter cum hoc, quod homo non sit sanctus; ergo sine voluntate efficaci Dei constituendi sanctum potest homo esse sanctus.

23 Sequitur insuper, ex duobus hominibus æqualiter à Deo amatis vnum esse sanctum, & amicum Dei, & alterum iniustum, & inimicum: quod patet; nam stante eadem voluntate conservandi gratiam in utroque, & eadem voluntate conferendi æqualia auxilia ad peccatum vitandum, & æquali voluntate inefficaci ut ab utroque vitetur peccatum, stat vnum peccare, & alterum non peccare, & consequenter vnum esse sanctum, & alium inimicum.

24 Quod si videntes doctrina connotatorum, quam frequenter impugnant, asserant voluntatem infundendi gratiam connotata carentia peccati actualis esse amorem amicabilem, tenentur asserere amorem amicabilem Dei constitui saltem inadæquatè per carentiam peccati actualis; vel saltem quod connotatum necessarium, ut voluntas Dei transeat in amicabilem, ponitur ex determinatione creaturæ, & non Dei; & amorem illum esse amicabilem, non esse exercitium voluntatis divinæ, vel si exercitium est, esse necessarium Deo; utpotè amorem esse amicabilem ponitur ex determinatione creaturæ, & non Dei.

25 Tandem aliquando recurrunt ad hoc, quod gratia datur ad remissionem peccati habitualis, non ad remissionem actualis; atque adeò non componitur cum habituali; bene tamen cum actuali. Hoc tamen effugium vanum est: nam si non opponitur cum peccato actuali, non opponitur eum habituali, ut vidimus; & consequenter ad remittendum peccatum habituale assumit Deus formam ineptam, utpotè non impossibilem cum peccato habituali; & eodem modo posset assumere fidem, vel spem: nisi fortè asserant gratiam dari ad remittendum peccatum habituale, quia illam confert Deus tanquam signum, vel naturale, vel ad placitum remissionis peccati: quod tamen non credo.





## §. III.

*Proponitur fundamentum oppositum,  
& de illo fertur in-  
dicium.*

26 **R**ESTAT Examinare funda-  
mentum, quo moventur  
docti Recentiores ad op-  
positam sententiam, & efficacissimum  
existimant. Argumentum ergo sic propo-  
nitur: Ea, quæ à solo Deo dependent, &  
Deo determinante producuntur, destrui  
non possunt nisi à Deo liberè suspendente  
concursum, & decernente eorum destruc-  
tionem: sed gratia liberè producitur à  
Deo, & ex sola eius determinatione; er-  
go non potest destrui, nisi Deo decernen-  
te eius destructionem. Tunc sic: at si per  
peccatum actuale destrueretur ex natura  
rei per oppositionem essentialem cum il-  
lo, destrueretur gratia sine decreto deter-  
minante eius destructionem, & sine libe-  
ra suspensione concursus conservantis il-  
lam; ergo peccatum hanc oppositionem  
cum gratia non habet. Minor probatur;  
nam peccatum existit, & ponitur ab ho-  
mine absque actu voluntatis divinæ de-  
cernentis peccatum; ergo si expelleretur,  
& destrueretur gratia ex natura rei, & ex  
vi oppositionis per peccatum, destrueretur  
absque decreto decernente eius des-  
tructionem.

27 Confirmatur: impossibilis  
est gratia, quæ sit impossibilis cum  
potentia peccandi, & quæ non possit  
coniungi cum peccato actuale ex natura  
rei: sed gratia, quæ de facto datur, est  
compossibilis cum potentia peccandi, &  
cum illa coniungitur; ergo potest con-  
iungi cum peccato actuale. Maior proba-  
tur: nam eo ipso, quod coniungatur cum  
potentia peccandi, potest homo ex pro-  
pria determinatione peccare sine decreto  
Dei decernente destructionem gratiæ, aut  
peccatum: at per peccatum non potest  
necessitare Deum ad destructionem gra-  
tiæ; est enim chimericum asserere, quod

Deus necessitatur ex alterius determina-  
tione, & ab extrinseco ad non conservan-  
dam rem, quam liberè producit, & con-  
servat; sicut impossibile est, quod coga-  
tur ab extrinseco ad producendam rem,  
quam liberè producit; ergo etiam posito  
peccato actuale potest Deus conservare  
gratiam.

28 Hoc tamen argumentum  
omnino inefficax est. Et in primis instatur  
in principiis adversariorum: Deus enim  
non est minus Dominus actuum libero-  
rum, quam gratiæ; est enim universalis  
Dominus cuiuscumque creaturæ, & cu-  
iuscumque domini creati, ideoque dicitur  
Rex Regum, & Dominus Dominan-  
tium: & tamen supposita indifferentia vo-  
luntatis creatæ, sine decreto divino de-  
cernente hunc actum determinatè præ  
alio, necessitatur, & determinatur Deus  
ad concurrendum ad istum præ alio, & si-  
ne decreto aliquo decernente carentiam  
existentiæ alterius actus necessitatur à  
creatura ad non producendum alterum  
actum; ergo etiam si sit supremus Domi-  
nus gratiæ ex suppositione, quod contru-  
lerit libertatem, & indifferentiam creatu-  
ræ, potest sine inconvenienti ab illa ne-  
cessitari ad non conservandam gratiam, si-  
cut potest necessitari ad non concurren-  
dum ad actum amoris, v. g. vel ad illum  
non conservandum.

29 Insuper; Deus non est mi-  
nus liber in amando amicabiliter homi-  
nem, & in conservando amorem amica-  
bilem erga illum, quam in producendo  
gratiam, & in conservando illam: & ta-  
mē ex determinatione peccaminosa crea-  
turæ necessitatur, & determinatur Deus  
ad non amandum hominem amicabiliter,  
& ad non conservandum amorem ami-  
cabilem erga illum, quem liberè conce-  
pit, & non determinatus ab alio; ergo si-  
ne inconvenienti poterit necessitari, &  
determinari ab actione peccaminosa ad  
non conservandam gratiam.

30 Deinde; Deus non est minus  
liber in faciendo hominem sanctum, & in  
conservando illum sanctum, quam in in-  
fundendo gratiam, & in conservando il-  
lam; at Deus iuxta hos Authores sine in-  
convenienti necessitatur ex vi determina-  
tionis peccaminosæ creaturæ ad non con-  
servandum hominem sanctum; ergo. Vel  
aliter; effectus formalis gratiæ, nimirum  
esse sanctum, est effectus Dei, sicut ipsa  
gratia:

gratia: & tamen necessitatur Deus à creatura ad non conservandum illum effectum iuxta Adversarios; ergo poterit necessitari ad non conservandam gratiam.

31 Imò de facto Deus indifferens ad conservandum, vel non conservandum gratiam, determinatur, & necessitatur à creatura ad illam non conservandam in sententia Recentiorum: Et probatur; nam in illorum sententia Deus habet hoc decretum conditionatum destruendi gratiam si homo peccaverit: quod decretum relinquit Deum indifferentem ad conservandum, vel non conservandum gratiam; etenim potest coniungi cum conservatione gratiæ, & cum eius destructione: & tamen cogitur, & determinatur Deus ex peccato, quod positus solum ex determinatione creaturæ, ad non conservandam gratiam; ergo inconveniens non est in sententia Recentiorum Deum necessitari à creatura ad non conservandam gratiam.

32 Dices: Deum habere decretum conditionatum destruendi gratiam sub conditione peccati; quod quidem libere à Deo concipitur: Si autem peccatum essentialiter opponeretur cum gratia, sine libertate Dei destrueretur gratia, quam Deus se solo producit. Sed contra est; quia decretum illud quantumvis liberum, relinquit Deum indifferentem absolute ad destruendum, vel non destruendum gratiam; potest enim componi cum destructione gratiæ, & potest componi cum conservatione gratiæ; ergo destructio ponitur ex determinatione creaturæ; & consequenter non est libera Deo, saltem libertate immediata, sed ad illam cogitur; quidquid enim indifferens est ut sit, & non sit, si de facto est, ex alicuius determinatione habet esse præ non esse; ergo cum adhuc posito decreto conditionato, destructio gratiæ sit indifferens ad hoc, ut detur, vel non detur; si datur, existit ex alicuius determinatione superaddita decreto conditionato: sed hæc alia non est, nisi peccatum; ergo destructio gratiæ solum est ex determinatione creaturæ: Ex quo iuxta Adversarios sequitur non esse liberam Deo, sed solum creaturæ, quæ cogit Deum ad suspendendum concursum conservativum gratiæ.

33 Imò non solum carentia, seu cessatio influxus omnipotentis in gratiam non est Deo libera immediate, utpote posita ex determinatione creaturæ; sed actus

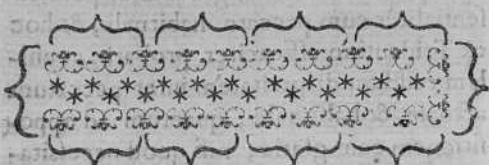
voluntatis divinæ, quo absolute vult destruere gratiam, Deo liber non est, sed illum concipit necessitatus, & determinatus à creatura. Pro quo advertendum est quod Deus decernens conditionate destruere gratiam, scilicet sub conditione peccati, indiget ad illius absolutam destructionem alio decreto absoluto: sicut decretum, dandi gloriam sub conditione meritorum suppositis meritis non sufficit ad conferendam gloriam; sed necessarium est aliud decretum absolutum dandi gloriam: unde cum Deus etiam posito decreto conditionato maneat indifferens, non solum ad cessandum, vel non cessandum ab influendo in gratiam, sed ad decernendum carentiam influxus, vel conservationem gratiæ, dicendum est non solum, quod omnipotentia necessitatur à creatura ad non conservandam gratiam, sed voluntas divina necessitatur ad volendum non conservare gratiam.

34 Nec difficultatem minuit, quod ut creatura necessitet Deum, necessarium est, quod Deus habeat decretum illud conditionatum liberum, quo deficiente, creatura non potest Deum necessitare: nam etiam si peccatum dicat necessariam oppositionem cum gratia, necessarium est, ut creatura necessitet Deum, quod Deus habeat voluntatem liberam conferendi homini indifferentiam ad peccandum; & consequenter, ut homo per peccatum cogat Deum ad non conservandam gratiam, debet præsupponi libera voluntas dandi indifferentiam illam, qua deficiente nunquam creatura necessitabit Deum, & illo posito sine inconvenienti cogit Deum ad non conservandam gratiam: & sicut Recentiores afferunt decretum conferendi indifferentiam involvere voluntatem inefficacem vitiationis peccati, ita decretum conditionatum ab ipsis positum involvit voluntatem illam inefficacem; tum quia illam superponit: tum quia est quasi comminatorium deterrens hominem à peccato; æquale ergo est inconveniens, vel nullum in utroque casu.

35 Ex quo iterum instantia roboratur: si peccatum sit essentialiter impossibile cum gratia, decretum conferendi voluntatem indifferentem ad peccandum, est virtualis volitio destruendi gratiam sub conditione peccati: sed posita in Deo voluntate conditionata destructionis gratiæ sub conditione peccati non est inconveniens, quod talis voluntas Dei transeat in absolutam



ram ex determinatione creaturæ; neque est inconueniens, quod talis voluntas conditionata detur; ergo non est inconueniens aliquod in eo quod peccatum sit essentialiter impossibile cum gratia. Minor probatur: Et in primis, non est inconueniens, dari in Deo voluntatem virtutalem conditionatam destruendi gratiam sub conditione peccati; nam iuxta Recentiores datur in Deo voluntas expressa, & formalis conditionata destruendi gratiam sub conditione peccati. Quod autem non sit inconueniens, quod hæc virtualis voluntas transeat in absolutam ex determinatione creaturæ, etiam constat; quia non est inconueniens, quod voluntas formalis conditionata ab adversarijs admitta transeat in absolutam, ex determinatione creaturæ; ergo non est inconueniens, quod voluntas virtualis transeat in absolutam ex determinatione creaturæ.



#### §. IV.

*Ex principijs Recentiorum iterum convincitur argumenti inefficacia.*

**S**ATIS Liqueat ex dictis quam inefficaciter utantur Recentiores argumento facto: sed placet eius inefficaciam iterum aperire, & ostendere, quod principium ab ipsis assumptum, quod firmissimum est, nimirum creaturam non posse cogere, aut necessitare Deum ad non conservandam creaturam, quam produxit, sicut neque cogi potest ad producendum, in ipsorum principijs, sustineri, non potest: Et probatur; nam Deus redditur impotens ex determinatione creaturæ ad producendum actum liberum creaturæ; cuius est Dominus: ex determinatione enim creaturæ in statu conditionato videtur Deus voluntatem creatam his; auxilijs indifferentibus, non consenturam; ex qua suppositione, Deo non libera, necessitatur ad non faciendum, quod his auxilijs consentiat: Et non solum necessitatur ad hoc; sed potest necessitari, eadem ratione, ad non faciendum,

quod consentiat aliquo ex auxilijs possibili-  
libus: potestque reddi impotens ad faciendum, quod creatura aliquo modo libere consentiat. Nec minus læditur supremum dominium Dei per hoc, quod licet Deus non possit facere quod libere consentiat, potest tamen cogere voluntatem creatam ad consensum: non inquam, minus læditur; quia æque subditur dominio Dei complexum hoc, *creaturam libere consentire*, atque complexum hoc, *creaturam necessario consentire*; atque adeo idem est inconueniens in eo, quod reddatur impotens ad faciendum, quod libere consentiat, atque si redderetur impotens ad faciendum, quod necessario consentiat. Et quidem, si semel non reputatur absurdum, quod Deus reddatur impotens ad faciendum aliquod possibile determinatum, qualiter possibile est, voluntatem libere consentire, non debet reputari inconueniens, quod cogatur, seu reddatur impotens ad faciendum, quod necessario consentiat: utrumque enim æque est possibile, & utrumque æqualiter contentum in omnipotentia Dei.

37 Insuper, actio medians inter voluntatem, & consensum liberum, quam ipsi distinguunt à consensu, cum sit ipsum egredi consensus ab his principijs indifferentibus, essentialiter dependet ab illis: unde si medijs his principijs indifferentibus non potest Deus facere, quod talis actio sit; si, inquam, hoc non potest, nullo modo potest; atque adeo Deus ex determinatione creaturæ est impotens, non solum ad faciendum, quod hæc actio libere à creatura ponatur; sed est absolute impotens ad cogendum creaturam ad illam producendam.

38 Ex quibus argumentum conficitur satis efficax, & magis absurdum apparet, & magis læditur dominium Dei in eo, quod Deus cogatur, seu reddatur impotens ad ponendam creaturam aliquam absolute, & ex terminis possibilem, & consequenter Deo omnipotenti possibilem; reddatur, inquam, impotens ex determinatione creaturæ pure possibilis, & quæ est intra statum possibilitatis, & hoc antecedenter ad omnem determinationem libetam Dei; quam necessitari, aut reddi impotens ad conservandam gratiam à creatura non pure possibili, sed existenti, & per exercitium liberum ipsius absolute existens, & ex suppositione libera Dei: primum

num concedunt, & ut ipsis videtur, sine inconvenienti; ergo secundum devorare debent sine inconvenienti: non enim Deus est minus potens ad producendum creaturam possibilem, quam ad conservandam productam. Et licet utrumque absurdum nobis videatur; quod magis absurdum est, ab ipsis conceditur, & quod minus absurdum apparet, negatur: concedunt enim, Deum cogi, & necessitari à creatura pure possibili, & dum nihil est; & hoc, coactione, & necessitate, quam Deus nullo modo potest vitare: at in casu, quem absurdum putant, necessitatur quidem Deus; sed à creatura existenti, quæ proculdubio fortior est, quam pure possibilis; & necessitatur coactione quadam, quam licet Deus vitare non possit ex suppositione libera Deo; absolute tamen potest; est enim in eius potestate non condere creaturam rationalem, vel non dare illi indifferentiam ad vitandum peccatum, quo deficiente, Deus vitat necessitatem.

39 Insuper; Authores isti æquale reputant inconveniens, & meritò, Deum necessitari à creatura ad non conservandam gratiam, atque necessitari ad illam conservandam; ergo erit idem inconveniens necessitari ad non producendum creaturam, atque necessitari ad illam producendam: at illi inconveniens reputant Deum necessitari absolute, seu reddi impotens absolute, ex suppositione Deo non libera ad non producendum actum creaturæ, etiam liberum; ergo debent reputare inconveniens, & absurdum, quod reddatur impotens ad illum producendum; vel si hoc inconveniens non reputant, neque aliquod ex adductis debet esse ipsis absurdum.

40 Ut his, & similibus inconvenientibus, quibus abundat doctrina Recentiorum, occurrant, necessarium est confugere ad libertatem creaturæ: ut enim salvetur libertas creatæ, oportet, vel devorare illa inconvenientia, vel asserere non esse inconvenientia in actibus liberis, quæ in alijs creaturis concedere absurdum esset. Sed hoc ipsum satis absurdum videtur; limitare enim dominium Dei, ex quo libertas, & dominium creatum derivatur, ut salvetur libertas creatæ, est à fundamentis evertere libertatem creatam: sicut auferre influxum immediatum causæ primæ in effectus, & actiones creaturæ, ad hoc ut creatura influat, & causet, est

evertere rationem causæ primæ, & ex consequenti omnem causalitatem, & efficientiam creaturæ. Sed de his, modo agendum non est.

41 Sed probandum, eadem doctrinam posse ut Recentiores in præsentia: Deus enim sine inconvenienti potest necessitari ad non conservandam gratiam, nè lædatur libertas creatæ; & hoc in gratia specialiter esse concedendum, quod in alijs creaturis concedere nefas esset: Si enim asseratur peccatum actuale essentialiter opponi cum gratia; ut salvetur libertas creatæ ad peccandum, & vitandum peccatum, necessariò concedendum est, creaturam posse necessitare Deum ad conservandam gratiam: concedere autem, Deum necessitari à creatura titulo conservandæ libertatis creatæ, licitum, & sanctum est; ergo hac ut possunt licentia Recentiores: imò ad vitandum illa tenentur; ipsi enim docent, gratiam, opponi essentialiter cum peccato habituali, & hoc ex Tridentino efficaciter probari: at nullam reddunt disparitatem inter peccatum actuale, & habituale, quantum ad oppositionem cum gratia, nisi quod necessitaretur Deus à creatura ad non conservandam gratiam; ergo cum hoc non sit inconveniens, si adsit titulus conservandæ libertatis creatæ, debent ad hoc recurrere: & sicut hoc titulo, non est inconveniens, quod Deus necessitetur ad non conservandum amorem amicabilem erga creaturam, nè lædatur libertas creaturæ; similiter asserere debent non esse inconveniens, Deum necessitari ad non conservandam gratiam eodem titulo.

42 Neque, quod gratia sit aliquid distinctum ab actu libero creaturæ, potest obesse quominus de illa eodem modo salvetur non esse inconveniens, Deum necessitari à creatura ad non conservandam gratiam: tum quia etiam amor amicabile Dei, & effectus formalis sanctitatis quid distinctum est ab actu libero creaturæ: & tamen sine inconvenienti Deus necessitatur à creatura, ad non conservandum amorem amicabilem, neque effectum formalem sanctitatis, nè lædatur libertas creatæ. Tum etiam, quia peccatum, si asseratur essentialiter connexum cum non esse gratiæ, non ponit in numero cum non esse gratiæ: unde, sicut Deus necessitatur à creatura ad concurrendum ad entitatem peccati connexam cum non esse



esse gratiæ, & hoc sine aliquo inconveniēti; poterit etiam sine inconveniēti necessitari ad non esse gratiæ, ut conservetur libertas, seu potentia ad peccandum.

43 Tum etiam; quia in principiis adversariorum non solum potest Deus necessitari ad non producendum actum liberum creaturæ à creatura, dum nihil est, & intra statum possibilitatis, & hoc necessitate, & coactione, ut diximus, quam Deus nullo modo vitare potest; sed potest necessitari à creatura, dum est intra possibilitatem ad non ponendam formam creatam possibilem distinctam ab actu libero creaturæ, & quam Deus producit sine eo quod interveniat actus liber creaturæ determinans Deum ad eius productionem: quod sic patet; nam est possibilis ex terminis cognitio supernaturalis infallibilis, qua Petrus, v. g. cognoscat, quod si ipse, vel Paulus poneretur in tali occasione cum talibus auxiliis indifferentibus, liberè consentiret: cum enim sit possibile Petrum in illa occasione cum illis auxiliis consentire liberè, etiam est possibilis cognitio supernaturalis infallibilis, qua Petrus illam veritatem certo, & infallibilitèr cognoscat; quæ cognitio si semel infunditur à Deo, infunditur ab ipso omnino liberè, & potente non infundere, & consequenter non determinato à creatura ad illam infundendam: at si ex determinatione Pauli in statu conditionato non sit verum Paulum esse consenturum in illa occasione, & cum illis auxiliis, necessitatur Deus ad cognitionem illam non infundendam. Et similiter possibilis est cognitio infallibilis, qua Petrus cognoscat Paulum sub his auxiliis consentire: & tamen Paulus non cōsentiens sub illis auxiliis necessitat Deum ad non producendam cognitionem illam; potest ergo creatura tam ex determinatione eius in statu conditionato, quam ex determinatione in statu absoluto necessitare Deum ad non producendam formam possibilem absolutè, & ex terminis, distinctam ab actu libero creaturæ, & quam si Deus produceret, produceret non determinatus à creatura.

44 Quod si dicatur cognitionem illam supponere essentialiter veritatem illam contingentem ex determinatione voluntatis creatæ; atque aded Deus non supposita tali veritate non potest cognitionem illam producere. Contra est; quia hoc ip-

sum intendimus, scilicet, quod ex determinatione voluntatis creatæ in statu conditionato potest Deus necessitari ad non producendam formam distinctam ab actu libero creaturæ; quam suppositionem, seu determinationem Deus non potest vitare, neque vlllo modo à se excludere impotentiam ad producendam formam illam. Tum etiam: quia sicut cognitio illa connectitur essentialitèr cum veritate illa contingenti, quæ datur ex determinatione creaturæ, & non Dei, ita similiter gratia connectitur essentialiter cum non esse peccati actualis, & supposita potentia ad peccandum connectitur cum libera vitatione peccati, quæ ponitur solum ex determinatione creaturæ, & non Dei; & ex consequenti necessitari Deum à creatura ad non producendam cognitionem illam, & non conservandum gratiam, æquale erit inconveniens, vel nullum; in ó maius absurdum apparet, ut supra diximus, in necessitate ad non producendam cognitionem, quam in necessitate ad non conservandam gratiam.

45 Dices iterum, quod cognitio illa essentialiter connexa cum veritate contingenti libera creaturæ, & non Deo, non petit talem veritatem tanquam dispositionem in subiecto, cui infundenda est cognitio; sed tanquam verificativum: gratia autem in subiecto peteret vitationem peccati tanquam dispositionem illius ad hoc, ut in ipso conservaretur gratia: est autem inconveniens, quod forma à solo Deo producta exigit essentialiter dispositionem in subiecto, sine qua à Deo conservari non possit: quod autem Deus non possit producere cognitionem ex suppositione carentiæ verificativi, inconveniens non est; nam veritas illa contingens supponitur à cognitione non tanquam dispositio subiecti, sed tanquam verificativum: quo deficiente inconveniens non est Deum non posse infundere cognitionem; hæc enim impotentia nascitur ex summa perfectione Dei, quia scilicet summe sapiens, & verax est: quæ attributa deficerent, si infunderet illam cognitionem ex suppositione carentiæ veritatis conditionatæ contingentis, quæ est verificativum.

46 Sed contra hæc plura obstant: Primo, quod gratia non exigit vitationem peccati tanquam dispositionem subiecti; sed quia ipsa præstat effectum sanctitatis impossibilem cum pecca-

to actuali, sicut cum habituali: Ex quo oritur, quod si non supponit exclusum peccatum actuale, illud excludit: sicut amor, v. g. non supponit carentiam odij ut dispositionem; ceterum quia prestat effectum impossibilem cum odio, vel supponit odium exclusum, vel illud excludit: quod autem ratione effectus formalis sit impossibile gratia cum peccato actuali, constat ex dictis; alias neque esset impossibile cum peccato habituali; sed indigeret novo favore ad illud excludendum, vel solum esset signum remissionis peccati habitualis.

47 Secundo: formam supponere essentialiter ad sui existentiam dispositionem non est inconveniens; sicut neque quod effectus formalis iusti, & sancti supponat tamquam dispositionem carentiam peccati, & quod in homine habente potentiam ad peccandum supponat liberam vitiationem peccati: Ex terminis inconveniens non est, quod aliqua forma connectatur essentialiter cum alia; neque quod detur forma supponens essentialiter subiectum; neque quod actus liber supponat essentialiter potentiam indifferentem, & actus vitalis potentiam vitalem; neque est inconveniens, quod materia non possit esse sine forma, ut docent communiter Philosophi cum Augustino, Thoma, & Aristotele, quid quid ipsi in contrarium dicant; neque est inconveniens, quod penitentia supponat essentialiter peccatum: inconveniens autem in eo stat, quod forma possibilis supponat essentialiter dispositionem, cuius positio non sit in potestate Dei, seu non cadat sub eius providentia: ex quo inferitur, quod deficiente dispositione ex providentia, & determinatione alterius à Deo necessitaretur ad non ponendam formam.

48 Insuper inconveniens esset, quod forma esset possibilis contenta sub omnipotentia Dei, & quod subiectum ab illa essentialiter exactum non posset existeret ex dispositione, & providentia Dei, sed alterius; quo fieret, ut Deus ab alio necessitaretur ad non ponendam formam possibilem. Item inconveniens esset, quod actus vitalis supponat essentialiter potentiam vitalem; & actus liber potentiam indifferentem, & quod Deus non haberet in sua potestate ponere potentiam vitalem, & indifferentem; sed hoc vnice ab alterius determinatione dependeret; sequeretur enim quod Deus ab alio cogeretur.

49 Ex quibus clare constat nihil interesse, quod id, quo posito Deus redditur impotens ad producendam formam ex terminis possibilem, sit verificativum specificativum cognitionis, vel dispositio vel quod vis aliud: si enim quodcumque illud sit, vel verificativum, vel specificativum cognitionis, ponitur ex alterius dispositione, quam Dei, ligatur omnipotentia divina ex alterius determinatione, così fiturque in Deo impotentia quædam, quæ cum sit indifferens, ut sit, aut non sit, datur defacto sine dispositione Dei, quam Deus nullo modo potest vitare. Et est mirum, quod restanti momenti, scilicet Deum esse impotentem absolute ad producendam formam possibilem, & sub eius omnipotentia contentam, detur inter rerum naturam in consilio Deo; cum tamen posset sic disponi res, ut Deus esset potens absolute ad illam producendam. Mirum inquam, est, quando nihil potens non esse existat absque providentia Dei; & non minus mirum est, quod detur inter rerum naturam hoc, quod est Deum posse absolute producere formam possibilem contentam sub eius omnipotentia: detur, inquam, inconsulto Deo, cum possit non dari.

50 Dicere autem, quod deficiente verificativo Deus necessitatur ex propria perfectione, & attributis ad non ponendam cognitionem illam; nihil iuvat: Quia idem dici posset in casu nostro, quod, scilicet, Deus necessitatur ad non conservandam gratiam, posito peccato, non ex peccato, sed ex proprijs attributis, quibus repugnat contradictoria coniungere. Tum etiam; quia inconveniens in eo stat, quod verificativum illud detur, vel deficiat in consilio Deo; ex quo ipsi Deo advenit potentia, vel impotentia. Tum etiam: quia verificativum est veritas obiectiva, quam dari de facto, cum possit non dari; dari, inquam, in consilio prima veritate, & ab illa non derivatam, non minus absurdum apparet, quam dari aliquod ens, potens non dari, in consilio primo ente, & ab ipso non derivatum.

51 Tum etiam: Deus ex propria perfectione necessitatur ad non ponendam duo contradictoria, etiam si quodlibet illorum seorsim sit possibile; potestque necessitari ex suppositione positionis unius ad non ponendum alterum, necessitari tamen ad non ponendum vllum determinate ex eo, quod alterum existit ipso Deo



Deo inconsulto, imperfectio est à Deo omnino releganda. Similiter, quod deficiente verificativo, Deus non possit ponere cognitionem essentialiter veram, ad eius spectat perfectionem, ad quam pertinet contradictoria non coniungere; sed quod verificativum deficiat, vel sit ex dispositione alterius à Deo, absurdissimum est.

52 Tandem, hæc doctrina rejicitur: ad primo infundendam gratiam potest Deus indigere, libera carentia peccati præsupposita ad infusionem, iuxta principia horum Authorum; ergo ad conservandam, poterit etiam indigere libera vitatione peccati; & consequenter per peccatum potest impediri conservatio gratiæ. Antecedens probatur; nam iuxta Adversarios, unio hyposthatica potest supponere essentialiter liberam carentiam peccati, potestque Deus indigere libera vitatione peccati ad primo producendam unionem, & deficiente libera vitatione peccati per positionem liberam peccati, potest Deus necessitari ad non ponendam unionem hyposthaticam; ergo similiter. Antecedens est illorum doctrina, qui asserunt, posse Deum promittere unionem hyposthaticam sub conditione vitationis liberi peccati; & consequenter per peccatum potest homo necsitare Deum ad non ponendam unionem hyposthaticam, quæ cum peccato actuali est omnino incompossibilis.

Vel aliter argumentum conficitur: unio hyposthatica essentialiter incompossibilis cum peccato actuali componitur cum potentia peccandi; ergo quamvis gratia sit incompossibilis cum peccato actuali, potest componi cum potentia peccandi: ex quo, iuxta Adversarios sequitur Deum posse necessitari ex peccato ad non conservandam gratiam.

53 Respondent, admittendo Deum posse promittere unionem hyposthaticam sub conditione liberæ vitationis peccati, & quod in primo esse unionis potest componi cum potentia peccandi, licet non possit componi cum peccato actuali, neque cum potentia peccandi in alijs instantibus: negant tamen hoc idem posse contingere in gratia: redduntque disparitatem in eo, quod in casu unionis, Deus necessitaretur à forma increata sanctificativa humanitatis per unionem; in quo nullum inconveniens apparet: at

in casu nostro necessitaretur à peccato ad non conservandam, vel non infundendam gratiam; quia gratia, utpote forma creata, non potest necessitare Deum ad hoc, ut ad eius infusionem supponatur libera vitatione peccati; sicut in unione.

54 Sed hæc disparitas, & doctrina nulla est: primo, quia in casu admissio unionis hyposthaticæ, Deus indifferens ad producendam unionem, vel non producendam, relinquit adæquatam determinationem voluntati potenti peccare, aut vitare peccatum, & sine nova determinatione Dei, ex sola determinatione creaturæ, Deus est necessitatus, vel ad ponendam unionem, si libere vitet peccatum; vel ad non producendam, si peccet; ergo eodem modo in utroque casu necessitatur à determinatione voluntatis creaturæ: Deus autem, æque est Dominus communicandi unionem hyposthaticam, atque gratiam habitualement.

55 Dicere autem, quod sanctitas increata, quia nullum potest habere consortium cum peccato; petit essentialiter præsupponi ad sui infusionem liberam vitationem peccati, est idem, atque dicere, quod non est inconveniens Deum necessitari à creatura, vel impediri ad communicandum maximum bonum; cuius communicationis est perfectissimus Dominus, quo admissio, nullum est fundamentum timoris; sed asserendum, & discutendum eodem modo incommunicatione doni creaturæ quamvis utrumque, ut diximus, nobis absurdum sit.

56 Neque per hoc, quod gratia præsupponat essentialiter liberam vitationem peccati, & non possit habere consortiū aliquod cum peccato mortali, necessitaretur Deus à gratia, sed à proprijs attributis, quibus repugnat producere aliquid ex terminis implicans: tale autem esset, producere sanctitatem creatam, seu conservare in homine peccante actualiter; esset enim coniungi in eodem, esse sanctum, & peccatorem: etenim, quia sanctitas increata communicata, non potest non constituere sanctū supponit essentialiter in homine potente peccare liberam vitationem peccati, vel illā in fert; si ergo gratia habitualis talis sit naturæ, qualis ex Tridentino satis efficaciter deducitur, quod, scilicet sit sanctitas perfecta, se ipsa constituens sanctum, sicut albedo albū, sine aliquo inconvenien-

ti dicitur, quod in homine potente peccare, supponit essentialiter liberam vitationē peccati, vel illam essentialiter infert.

57 Et sicut Deus nō potens materiam sine forma producere, ut diximus, nō necessitatur à materia, neque impotens ad ponendam secundam formam substantialem simul cum prima in eadem materia, necessitatur à forma præexistenti: neque impotens producere hominem, qui non sit animal rationale, necessitatur ab homine; sed necessitatur à se ipso, à proprijs attributis, ab idæa materiæ, & formæ, & ab idæa hominis, quæ est ipse Deus: sic similiter Deus impotens ad ponendam gratiam in homine peccante actualiter non necessitatur à gratia, sed à se ipso, & ab idæa gratiæ, cui gratia non conformaretur, neque exemplari corresponderet, si se ipsa non constitueret sanctum, aut non inferret essentialiter non esse peccati, etiam actualis.

58 Sed non possumus præmittere, quod docti Recentiores affirmant: afferunt enim, in primo esse vnionis hypostaticæ posse componi cum potētia peccandi; non autem in alijs instantibus: quod non satis consequenter dicitur; quia si vnio hypostatica excludit potentiam peccandi, ut docent communiter Theologi, illam excludit ratione effectus formalis, quem præstat, scilicet, quia constituit infinitè sanctum per communicationem sanctitatis increatæ: hunc autem effectum præstat etiam in primo instanti; & consequenter, vel nunquam excludit potentiam peccandi, vel in primo instanti illam excludit: neque potest facile reddi ratio, quare sicut Deus potest promittere vnionem hypostaticam, sub conditione liberæ vitationis peccati, non possit promittere in hoc instanti eius conservationem, sub eadem conditione. Sed de his si per tempus licuerit redibit sermo.



S. V.

*Solvantur argumenta.*

59 **Q**UIA Nos, ut diximus, non solum reputamus absurdum, quod Deus necessitetur ab alio ad producendum, vel non producen-

dum creaturam, nullo interveniente decreto libero Dei, necessitate, & coactione, quam Deus nullo modo vitare potest; sed etiam reputamus absurdum cum Recentioribus, quod Deus indifferens ad producendam, vel non producendam creaturam, ad conservandam, vel non conservandam, necessitetur ad vnum ex extremis indifferentiæ, non absolutè, sed necessitate supponente liberam voluntatem Dei, & propterea necessitate, quam Deus absolutè vitare potest. Quia, inquam, hoc absurdum reputamus, restat nobis argumentum solvete: etenim, condere liberè hominem, & ipsi liberè conferre indifferentiā ad peccandum, vel non peccandum, relinquit Deum indifferentem, ut sit, vel non sit gratia, ut conservetur si præextiterit, vel non conservetur; nam cum his omnibus potest componi gratia, & carentia gratiæ: & tamen homo ex propria determinatione peccans, sine intervēu alterius voluntatis divinæ, necessitat Deum ad non conservandam gratiam, si peccatum, ut diximus, est omnino incōpossibile cum gratia.

60 Sed facile respondetur, quod Deus ad non coniungendam conservationem gratiæ cum peccato, necessitatur ex proprijs attributis, sicut ad non ponendum duo contradictoria: at verò, supposita in homine potentia peccandi, quæ componi potest cum gratia, & cum carentia gratiæ, à nullo necessitatur ad conservandam, vel non conservandam gratiam, nisi à propria voluntate: Deo enim omninò liberum est, supposita potētia peccandi, velle permittere peccatum, vel non. Si autem Deus velit permittere peccatum, ab hac voluntate determinatur, & necessitatur ad non conservandam gratiam, sicut ex voluntate producendi materiam necessitatur ad producendam formam; voluntas enim permissiva peccati connectitur infallibiliter cum peccato, & consequenter cum non esse gratiæ; atque aded est virtualis voluntas efficax non conservandi gratiam; atque aded determinatio creaturæ, seu peccatum non determinat Deum, sed illum supponit determinatum ad non conservandam gratiam. Et eadem ratione, ab hac voluntate necessitatur Deus ad non conservandum amorem amicabilem erga hominem, & ad non conservandum in ipso effectum formale iusti, & sancti: sicut à voluntate efficaci, qua Deus vult actū vitalem, & liberū, necessitatur ad ponendam potentiam vitalem, &



& liberam à voluntate condendi materiam necessitatur ad ponendam formam, sine qua materia existere non potest; ex voluntate efficaci pœnitentiæ necessitatur ad permittendum peccatum, sine quo pœnitentia existere non potest; & ex decreto efficaci conditionato, quo Deus vult, quod Petrus sub his auxilijs consentiat, necessitatur ad non ponendam cognitionem infallibilem, qua Paulus, v.g. cognoscat Petrum sub illis auxilijs non consensurum.

61 Hæc autem voluntas permittiva peccati est voluntas efficax, negandi gratiam efficacem necessariam ad vitandum peccatum; qua voluntate posita, infallibiliter voluntas peccabit. Contra hanc voluntatem plura obijciunt adversarij, quæ hic discutienda non sunt. Ceterum dandam esse hanc voluntatem illativam logicè peccati, & esse necessariam, ut sit peccatum, probant omnia, quæ convincunt nullum dari contingens in rerum natura sine providentia Dei, vel influente, vel permittente: neque enim potest dari creatura sine Deo decernente, & disponente eius existentiam, & in illam influente; neque potest dari peccatum sine Deo, non quidem decernente peccatum, aut ipsum causante, sed permittente: quod decretum infert logicè infallibiliter, peccatum ab ipsa creatura ponendum; aliàs Deo permittente peccatum, posset homo cum illa permissione coniungere carentiam peccati: quod est omnino implicitorium.

62 Neque decretum indifferens, ut sit, vel non sit peccatum, est permissivum: nam eodem modo, quod decretum hoc est indifferens, ut existat, vel non existat peccatum, est indifferens, ut sit, vel non sit permissio peccati; atque adeò ratione sui non est permissio, quæ sine peccato esse non potest; sed est necessarium ad hoc, ut decretum istud denominetur, & sit permissio, quod illi aliquid superaddatur: quod non potest esse ipsum peccatum; aliàs cum peccatum ponatur ex determinatione creaturæ, Deus non permitteret peccatum; sed creatura, ex cuius determinatione tale decretum constituitur permissio; debet ergo esse aliud decretum ex se inferens logicè peccatum: quod est voluntas negandi gratiam efficacem ad vitandum peccatum.

63 Quod ulterius pro nunc, sic explicatur: homo potens in actu primo

peccare, vel vitare peccatum, debet orare Deum, nè permittat peccatum, ut doceatur in oratione Dominica; Deus ergo, etià supposita potètia peccandi, habet in sua potestate permittere, vel non permittere peccatum, & consequenter habet in sua potestate, velle permittere peccatum, & velle non permittere; aliàs frustra oraretur Deus, ne permitteret; ergo adhuc supposita potètia peccandi, dependet à voluntate divina, quod homo adimpleat præceptum: quod si Deus vult hominem adimplere præceptum, adimplet: si autem liberè omittit voluntatem istam, est infallibile, quod non adimplebit; atque adeò quoties homo non adimplet præceptum, ultra voluntatem conferendi indifferentiam, datur alià, qua liberè omittit decretum necessarium ad adimplentionem: quod est permissio peccati præcedens, & inferens logicè peccatum.

64 Insuper, homo indifferens ad peccandum, vel vitandum peccatum, petit à Deo gratiam ad adimplendum præceptum, tanquam necessariam ad vitationem peccati, & ad adimplentionem præcepti, quam Deus potest pro sua voluntate conferre, vel non conferre: vel ergo vult Deus conferre hanc gratiam; vel vult non conferre: si vult conferre, proculdubio adimpletur præceptum; gratia enim, quam petimus, & quam Deus confert annuens petitioni nostræ, est gratia, qua de facto adimplemus præceptum, & qua, non nisi adimplentes sumus: si autem velit negare hanc gratiam ad adimplendum præceptum, proculdubio erit peccatum; quod aliter existere non potest, nisi hac voluntate præcedente; ergo ante peccatum necessaria est in Deo voluntas inferens logicè, & infallibiliter peccatum.

65 Insuper, indifferentes in actu primo petimus à Deo, ut donet adimplentionem præcepti, tanquam quid necessarium ad adimplentionem; petimus, inquam, à Deo tanquam à potente donare, vel non donare. Tunc sic: vel Deus vult donare adimplentionem præcepti, vel non: si vult, proculdubio donat, & est adimplentio: si vult non donare, proculdubio est carentia donationis; & consequenter carentia adimplentionis, quæ sine donatione Dei non datur; ergo ultra voluntatem dandi indifferentiam, alia debet dari voluntas divina, vel donans adimplentionem, vel volens non donare;

& consequenter inferens logicè carentiam adimplentionis, & peccatum. Per quod constat optimè componi peccatum actuale esse impossibile cum gratia, & quod homo peccans, non necessitet Deum ad non conservandam gratiam.



## S. Ultimus.

*Alqua ex dictis inferuntur,*

66 **I**NFERATUR Primo, gratiam omnino impossibilem cum peccato actuali, optimè componi cum potentia peccandi: si enim non componeretur, eo esset, quia voluntas potens peccare posset necessitare Deum ad non infundendam, vel non conservandam gratiam: sed hoc non inferitur, ut vidimus; ergo optimè componitur cum potentia peccandi. Minor probatur ex dictis; nam quoties homo peccat, ante ipsam peccatum, est Deus determinatus ad non infundendam, vel non conservandam gratiam: est, inquam, determinatus ex vi voluntatis permissivæ peccati; ergo per peccatum homo non necessitat Deum ad non conservandam gratiam.

67 Ex dictis in discursu disputationis constat, & inferitur secundo, nullum esse peccatum mortale possibile, quod cum gratia possit componi, etiam de potentia absoluta: effectus enim gratiæ, & peccati nullo modo possunt componi; esse enim amicum, & inimicum, effectivè conversum, & aversum à Deo, contradictoria inferunt infallibilitèr.

68 Aliqui Recentiores possibile invenerunt peccatum, quod cum gratia possit componi, argumento, quod ipsis videtur irrefragabile, & sic breviter proponitur: Demus: Deum habere decretum conservandi gratiam Petro per totam aternitatem: supponamus insuper, Deum revelare hoc decretum ipsi Petro sufficienti modo, ut teneatur sub mortali assentiri revelationi, assensu supernaturali omnino

infallibili. Tunc sic: Petrus potens est ad coniungendam omissionem assensus peccaminosam cum gratia; ergo possibile est coniungi peccatum mortale cum gratia. Consequentia constat, & antecedens probatur; potest committere assensum præceptum omissione peccaminosa: sed omisio peccaminosa assensus præcepti, essentialiter supponit existentiam gratiæ; ergo potens est coniungere omissionem peccaminosam cum gratia. Hæc consequentia constat; nam potens ad actum est potens ad illum coniungendum cum omnibus præsuppositis ad actum: quapropter Petrus potens ad amorem, est potens illum coniungere cum potentia ad amorem; vel saltem actus possibilis potens est coniungi cum omnibus essentialiter præsuppositis ad ipsum; atque adeo, si omisio assensus peccaminosi supponit essentialiter existentiam gratiæ, potens Petrus ad omissionem peccaminosam, potens est ad illam coniungendam cum gratia, vel saltem, si huiusmodi omisio peccaminosa est possibilis, potens est coniungi cum gratia ad ipsam specialiter præsuppositam.

69 Maior, & minor sunt probandæ, & maior probatur: nam revelatio obscura non necessitat ad eius assensum; ergo Petrus potest omittere assensum præceptum, & consequenter potest omittere omissione peccaminosa. Minor etiam probatur; nam omisio assensus supernaturalis peccaminosa supponit essentialiter potentiam ad assensum supernaturalem: sed potentia ad assensum supernaturalem prædictæ revelationis supponit essentialiter gratiam; ergo omisio peccaminosa supponit essentialiter gratiam. Maior est nota: & minor probatur, potentia ad assensum supernaturalem, de quo loquimur, & quo Petrus assentiret se habere gratiam, includit, vel supponit essentialiter veram revelationem de existentia gratiæ; implicat enim posse assentiri assensu supernaturali, non existenti, & cognita vera revelatione obiecti, cui assentiri potest: sed revelatio vera de existentia gratiæ supponit essentialiter gratiam; ergo potentia ad assentiendum assensu supernaturali se habere gratiam, includit, vel supponit essentialiter existentiam gratiæ: est ergo possibile peccatum mortale, quale foret eiusmodi omisio, quod coniungatur cum gratia.

70 Sed hoc argumentum fallax est



est: Et omisſis alijs ſolutionibus, inſtat in ſententia Recentiorum aſſentium gratiam indigere favore extrinſeco ad conſtituendum amicum, & expellendum peccatum: Et ſupponamus, Deum decreviſſe non ſolum conſervare gratiam Petro per totam æternitatem, ſed favorem etiam extrinſecum, quo Petrus conſtituitur amicus, & à Deo dilectus amicabiliter, atque incompoſibilis cum peccato: revelet Deus huiusmodi decretum Petro, qui poteſt non aſſentiri revelationi, utpote obſcuræ, & conſequenter peccaminose omittere; quæ omiſſio ſupponit eſſentialiter potentiam ad aſſenſum ſupernaturalem: potentia autem ad aſſenſum, ſupponit, vel includit revelationem veram, non ſolum de exiſtentiâ gratiæ, ſed de exiſtentiâ extrinſeci favoris, quo conſtituitur Petrus amicus, dilectus amicabiliter, & incompoſibilis cum peccato; potens ergo Petrus omittere poteſt coniungere omiſſionem peccaminosam cum gratia, & favore extrinſeco: quod Recentiores non admittunt, neque poſſunt.

71 Respondetur ergo; decretum conſervandi gratiam continuatè per totam æternitatem, eſſe decretum formaliter, vel virtualiter nõ permittendi peccatum mortale Petro: vnde ex vi revelationis veræ, quæ, ut ſupponitur, ſe tenet ex parte actus primi ad aſſenſum ſupernaturalem, excluditur peccatum; quapropter impotens eſt Petrus ad omiſſionem peccaminosam talis aſſenſus; diſcurrendumque eſt, ſicut in caſu, quo Deus haberet decretum nunquam permittendi peccatum Petro, quod ipſi Petro revelaret, ita ut teneretur aſſentiri revelationi aſſenſu ſupernaturali: vnde negandum eſt poſſe omittere peccaminose talem aſſenſum: & ad huius probationem dicendum eſt, Petrum non neceſſitari ad aſſenſum ex vi obſcuræ revelationis; ſed quia conſtituens actum primum ad aſſenſum ſupernaturalem, nimirum revelatio, inconiungibilis eſt cum peccato, & impotens ad omiſſionem peccaminosam: quod peculiare eſt in huiusmodi revelatione. Neque eſt inconſuetum poſſe dari præceptum, quod ratione materiæ ſupra quam cedit, nõ poſſit transgredi directè ab homine viatore, ut conſtat in præcepto, quod Deus imponere poteſt non eliciendi actum religionis, v.g. vel charitatis, quod per actum religionis, vel charitatis transgredi non poteſt.

72 Neque exinde ſequitur, non

aſſentiri libere aſſenſu ſupernaturali: eſt enim Petrus potens ad omiſſionem ſecundum ſe, licet non ad omiſſionem peccaminosam; omiſſio enim talis aſſenſus non eſt eſſentialiter peccatum, ſed ſolum ex oppoſitione præcepti iſtantis, quæ eſt accidens talis omiſſionis; poteſt enim deficere præceptum, utpote non neceſſarium ad aſſenſum, vel ſaltem non obligat pro ſemper: omiſſio ergo exiſtens tempore, quo non inſtat præceptum, non eſt peccatum; atque adeo ſecundum ſe peccatum nõ eſt: quapropter ſine potentia ad omiſſionem peccaminosam, ſtat potentia ad omiſſionem ſecundum ſe: quæ ſufficit ad aſſenſum liberum, ut conſtat in Chriſto Domino.

73 Vel aliter poteſt reſponderi, concedendo poſſe omittere peccaminose: pro quo obſervandum eſt, revelationem eſſe, Deum non ablaturum gratiam, neque ex mero beneplacito ſuo, neque propter peccatum aliquod mortale: in qua revelatione includitur hic, & nunc, non eſſe peccatum per omiſſionem aſſenſus huius revelationi, & conſequenter, eſſe aſſenſurum: dicendumque, quod revelatio ſe tenet ex parte actus primi, ea ratione, qua revelat, Deum non ablaturum gratiam ex mero beneplacito ſuo, neque propter peccatum diſtinctum ab omiſſione huius aſſenſus; non verò adequatè ſumpta, ea ratione, qua revelat, non eſſe omittendum aſſenſum huius revelationi, & conſequenter ponendum eſſe aſſenſum: & ratio eſt; nam revelatio, qua Deus revelat Petrum eſſe adimpleturum hec præceptum, ſeu eſſe aſſenſurum, ſupponit eſſentiam aſſenſus, & eius obiectum adequatè conſtitutum, quod debet eſſe omnino diſtinctum ab ipſo aſſenſu, & revelatione, qua Deus revelat exiſtendum eſſe aſſenſum: eo ſanè modo, quo præceptum, quod eſt obiectum actus obedientiæ interioris, debet eſſe diſtinctum à præcepto, quo ipſe actus obedientiæ interior præcipitur; eo quod præceptum, quo actus interior obedientiæ præcipitur, debet ſupponere actum obedientiæ conſtitutum; & conſequenter obiectum actus obedientiæ, quod eſt præceptum.

Sic ſimiliter revelatio, qua iſte aſſenſus revelatur, debet ſupponere aſſenſum conſtitutum, & conſequenter eius obiectum, quod eſt revelatio; atque adeo alia debet eſſe, & diſtincta revelatio, quæ eſt eius obiectum, ab illa, quæ revelat eius

existentiam; quæ latè explicimus tractato de Merito Christi. Revelatio ergo, quæ tenetur ex parte actus primi ad assensum illum, coniungi potest cum omissione peccaminosa: neque talis revelatio connectitur essentialiter cum existentia gratiæ; sed solum cum hoc, quod est non defectum gratiam ex mero beneplacito Dei, neque ex vi alterius peccati ab omissione distincti. Itaque non potest Petrus vnico assensu revelationi adæquatè assentiri; sed vno assensu assentitur nunquam peccatum peccato distincto ab omissione huius assensus, & altero quasi reflexo potest assentiri existentie huius assensus, seu carentie omissionis peccaminosæ.

74 Tercio inferitur, ius quod habet homo ad beatitudinem naturalem ex vi naturæ rationalis; ratione cuius est potes phisicè habere beatitudinem naturalem, quam phisicè exigit posse componi cum indignitate absoluta talis beatitudinis: & ratio est; quia hoc ius phisicum, phisica inclinatio, & exigentia potest componi cum peccato mortali, vtpotè identificatum cum ipsa potentia peccandi, quæ est ipsa natura rationalis: peccatum autem mortale relinquens phisicam potentiam ad beatitudinem naturalem constituit naturam indignam tali beatitudine, ad quam est aliquo modo potens: & eadem ratione hoc ius phisicum componitur cum peccato habituali, transacto enim peccato actuali, ex natura rei ex vi illius remanet homo indignus beatitudine naturali.

75 Quarto inferitur, ius quod homo habet ad beatitudinem supernaturalem ratione gratiæ habitualis, non componitur cum indignitate peccati actualis, aut habitualis mortalis. Ratio autem differentie inter gratiam præstantem ius ad beatitudinem supernaturalem, & naturam rationalem habentem ius phisicum ad beatitudinem naturalem ea est; quod ius phisicum ad beatitudinem naturalem, seu exigentia, & inclinatio naturalis ad illam, quamvis sit bonum à Deo collatum, non numeratur inter dona specialia, quæ Deus amicis præparat; sed est bonum commune, & non supra substantiam naturalem: atque adeo ex vi illius non est homo acceptatus ad amicitiam Dei, & ad bona quæ Deus specialiter amicis præparat, neque ex vi illius doni intelligitur Deus remittens ius, quod habet aduersus peccatorem; at verò ius, quod præstat gratia habitualis ad bea-

titudinem supernaturalem talis est natura, quod ex vi illius evehitur homo ad consortium divinæ naturæ, & acceptatus ad amicitiam Dei, constituiturque in statu, quo fit dignus bonorum, quæ Deus specialiter amicis præparat: & per hoc quod Deus intelligitur conferens tantum donum intelligitur pacatus, & remittens ius aduersus peccatorem.

76 Quinto inferitur amicitiam hominis ad Deum, seu alterius creaturæ rationalis intra ordinem naturæ esse amicitiam secundum quid, ratione cuius Deus solum dat bona communia, vel etiam ipsam beatitudinem naturalem; quæ licet magnum bonum sit; componitur cum indignitate peccati, & vt mereatur nomen amicitie etiam secundum quid, & intra ordinem naturæ, indiget carentia peccati, quam ex se non affert natura rationalis habens ius; imò neque ipsa cognitio naturalis, quæ beatitudinem naturalem constituit posita carentia peccati, inducit ex se carentiam peccati: cuius oppositum in amicitia supernaturali contingit ratione facta.

77 Inferitur non solum effectū formale gratiæ opponi ex natura rei cum peccato; sed etiam effectum formalem peccati cum gratia: & ratio est: quia non minus opponitur amicitia cum inimicitia, quam e contra. Ex quibus tandem inferitur in sententia quorundam Recentiorum asserentium gratiam exigere ex natura rei remissionem peccati exigentia tantum contingentem; asserendum similiter peccatum exigere eadem exigentia non esse gratiæ: & ratio est; nam gratia eo sic exigit, quia est participatio naturæ divinæ potens ex se constituere amicum, si superaddatur favor extrinsecus; hac enim ratione exigit nō esse peccatum, quod constituit inimicum: sed peccatum se ipso sine aliquo superaddito constituit inimicum; ergo potiori titulo ex natura rei exigit non esse gratiæ exigentia saltem contingentem.

Contra hoc est argumentum Recentiorum: quod gratia ex natura rei exigit, seu det ius ad beatitudinem non opponitur cum indignitate peccati, & iure beatitudinis ex natura rei, ergo inter gratiam, & peccatum non datur, neque inferitur ex principijs nostris oppositio aliqua ex natura rei. Antecedens probatur. Diabolus ratione suæ naturæ habet ius phisicum ad suam æternam durationem: & tamen simul ratione peccati est indignus æterna duratio-



ne; ergo recte componitur in eodem subiecto ius physicum ratione gratiæ ad beatitudinem, & simul indignitas ad illam ratione peccati.

78 Hoc argumentum, si quid probat, convincit gratiam habitualement non exigere exigentia contingentem non esse peccati, & consequenter non esse formam sanctificantem: nam hæc saltem exigentia contingens in gratia est necessaria ut sit forma sanctificans, iuxta Recentiores: & probatur; nam Diabolus non exigit connaturaliter non esse peccati, quod ipsum constituit indignum æterna duratione, quamvis ratione suæ naturæ habeat ius physicum ad illam: aliàs natura Angeli esset forma sanctificativa illius: gratia enim propter similem exigentiam sanctificat hominem iuxta horum principia; ergo quamvis gratia det ius physicum ad beatitudinem, non exigit non esse peccati, quo constituitur homo indignus beatitudine. Imò eodem argumento posset probari, quod sicut Diabolus per suam naturam influit in peccatum, quo constituitur homo indignus æterna duratione, quamvis per illam habeat ius physicum ad semper durandum; pariter gratia posset influere in peccatum, quo constituitur homo indignus beatitudine, quamvis ratione gratiæ habeat ius physicum ad illam. Respondetur ergo ex terminis recte componi ius physicum ad aliquem terminum cum indignitate ad illum ratione peccati, ut pluribus alijs exemplis probari posset: non tamen ius ad beatitudinem potest componi cum indignitate ad illam ratione peccati: & ratio est, quia ius ad beatitudinem, etiam physicum non habetur nisi ab illo, qui est Deus per participationem: Esse autem Deum per participationem est effectus amoris amabilis elevantis hominem ad communicationem bonorum propriorum Dei; quod cum inimicitia hominis ad Deum non componitur, & consequenter neque cum peccato, aut eius indignitate: ius autem ad æternam durationem non est ad propria bona, quæ Deus amicis preparat; atque adeo sunt alia bona cum peccato componuntur; pariter illud ius.

\*\*\*



## DVBIVM VIII.

*Utrum possit homo mundari à peccato absque aliquo dono creato, aut intrinseca mutatione, solùm per extrinsecam condonationem.*

### §. I.

*Referuntur sententiæ.*

1 **P**RIMA Sententia docet peccatum mortale non posse remitti absque aliquo dono intrinseco, & supernaturali, quæ est inter Thomistas communis: illam tenet Caietanus, & Conradus in præsentia. Capreolus in 4. dist. 1. quæst. 2. art. 3. Petrus de Soto, de Institutione Sacerdotum, lib. 4. de Pœnitentia, Zamel, disp. 2. Gregorius Martinez, dub. 3. M. à S. Thoma, tomo 2. in 1. 2. disp. 27. art. 7. Serra, dub. 3. Montesinos, disp. 33 Illustris. Arauxo, dub. 3. quos alij extra scholam D. Thomæ sequuntur. Inter se tamen differunt: alijs asserentibus esse necessariam iustitiam inherenter, & formam sanctificantem intrinsecam: sic Caietanus, Capreolus, & Conradus: alijs asserentibus sufficere actum supernaturalem peccatoris simul cum extrinseca condonatione; pro hoc modo explicandi sententiam refertur M. Soto, lib. 2. de Natura, & gratia, cap. 9. sic expressè docet Montesinos loco citato. Est etiam inter illos altera differentia: alijs asserentibus donum supernaturale creatum esse necessarium ad peccati remissionem in statu elevationis ad finem supernaturalem; non tamen in pura natura: alijs universaliter docentibus esse necessarium ad remissionem peccati in quocunque statu.

2 Secunda sententia per extremum opposita asserit per solam extrinsecam condonationem absque aliquo dono intrinseco, sive actuali, sive habituali, posse remitti peccatum. Ita Scotus in 4. dist. 26.

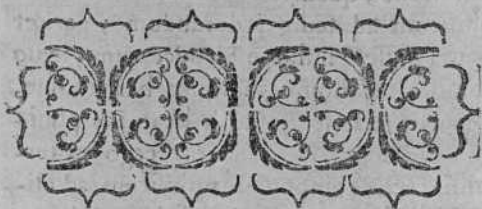


dist. 2. q. 16. & dist. 6. q. 4. Gabriel in eodem 4. dist. 14. & Suarez tomo 4. in 3. partem, disp. 9. sect. 4. lib. 7. de Gratia. cap. 23. M. Curiel in presenti dub. 2. M. Nuno 3. p. q. 66. art. 2. dub. 2. Pro qua, alij plures etiam ex Thomistis referuntur ab Oviedo Tractatu 4. puncto 4. Est etiam inter illos aliqua differentia: Aliqui enim asserunt, requiri in Deo voluntatem acceptatam ad sui amicitiam, & ad æternam beatitudinem: Alij autem docent, hanc voluntatem, non requiri, sed sufficere voluntatem remittendi peccatum, quæ stare potest, & absque dono intrinseco, & absq; acceptatione extrinseca ad amicitiam Dei. Tertia sententia inter vitamque media, distinguit inter peccatum personale, & originale: de primo docet non posse remitti absque iustitia inherente: de secundo autem affirmat ad illius remissionem sufficere extrinsecam condonationem, seu ordinationem divinam. Sic Vazquez, disp. 206. cap. 4. Turrianus, opusculo 6. disp. 3. dub. 2.

3 Pro explicatione veritatis supponendum est, ad remissionem peccati mortalis, de quo in presenti est questio, necessariam esse de facto gratiam habitualement; non tamen de potentia absoluta. Primum constat ex dictis: secundum etiam patet; si enim humanitas infecta peccato assumeretur ad unionem hypostaticam, quolibet alio dono secluso, proculdubio maneret munda ab illo, & sanctificaretur. Item si visio Dei opponitur essentialiter cum peccato, ut tener probabilior sententia, illa posita absque aliqua gratia habituali, quod esse possibile longe probabilius est, expelleretur peccatum. Idemque dicendum de acta dilectionis, & contritionis perfectæ, ab asserentibus esse impossibilem cum peccato mortali, posseque de potentia absoluta iustificare saltem negativè: hos enim actus non connecti essentialiter cum gratia habituali certior, & communior sententia est; atque adeo sine gratia existentes expellerent peccatum, cum quo essentialem habent impossibilitatem in sententia illa, secundum quam modo loquimur, & quam supra rejicimus.

4 Deinde supponendum est peccatum habituale consistere, vel in privatione gratiæ habitualis, seu sanctitatis intrinsecæ, quæcumque illa sit; in privatio-

ne, inquam, in ducta per peccatum actuale; vel consistere in ipso peccato actuali præterito connota privatione gratiæ, quam inducit: quæ privatio omnino necessaria est ad hoc, ut peccatum præteritum constituat hominem defacto habitualiter maculatum, & dignum odio Dei. Itaque in hac sententia, quæ à prima solo nomine differt, id quod constituit hominem dignum inimicitia Dei, non est privatio gratiæ; sed ipsum peccatum præteritum, & eius malitia; licet sit necessarium, ut istum effectum præter, quod persevereret privatio gratiæ: quæ perseverantia naturaliter sequitur ad peccatum actuale; quia homo, qui peccavit, tamdiu manet ex vi peccati præteriti dignus inimicitia Dei, quamdiu Deus non pacatur: neque intelligitur pacatus, deponens ius adversus peccatorem, quovisque hominem ad suam amicitiam admittit; quod fit per gratiam habitualement, qua privatio gratiæ destruitur: quæ ex dicendis magis constabunt; videatur Divus Thomas supra quæst. 86. art. 1. & 2.



## §. II.

*Statuitur prima conclusio.*

**N**ON Potest peccator iustificari, seu sanctificari quoad effectum positivum sine phisica mutatione, cum sola extrinseca voluntate Dei. Hæc conclusio licet non sit omnino certa, est tamen communior sententia inter Theologos: & probatur; si enim esset aliquis actus in Deo sufficiens ad istum effectum præstandum, esset ille quo homo acceptaretur ad beatitudinem: sic docet M. Curiel ubi supra istum autem non sufficere, probatur; quia actus iste est in Deo, erga omnes prædestinatos, etiam in peccato mortali existentes, & qui non sunt sancti.

6 Sed respondet prædictus Author, esse necessariam acceptationem, qua Deus iuxta præsentem iustitiam, & pro-



videntiam acceptet ad beatitudinem, & velit quod si homo in hoc instanti moriatur, consequatur beatitudinem: hanc autem acceptationem, erga prædeterminatos in peccato mortali existentes, Deus non habet. Contra tamen est: quia homo existens in peccato mortali toto tempore vitæ suæ, in primo instanti mortis potest elevari ad videndum Deum de potentia absoluta, & potuit Deus sic decernere, in quocumque instanti moreretur; qui quidem esset acceptatus ad beatitudinem, secundum præsentem providentiam, & in omni eventu: & tamen non esset positivè sanctus; imò nec negativè, cum existeret in peccato mortali.

Quod iterum explicatur: quia si Deus ab æterno decerneret beatificare Petrum, v.g. in quocumque statu moreretur, semper esset acceptatus ad beatitudinem, iuxta præsentem providentiam, secundum explicationem Magistri Curiel: & tamen posset multoties esse in peccato mortali, ergo nullus datur actus in Deo, quo homo constituatur amicus Dei quoad effectum positivum, & quantum ad ius ad beatitudinem: hic enim effectus, ut Authores oppositi fatentur, cum peccato mortali, & inimicitia Dei non componitur.

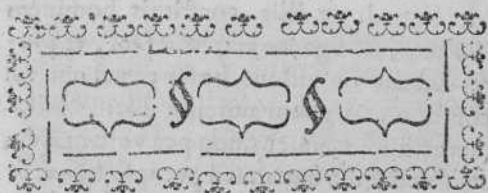
7 Confirmatur: nam vel hæc voluntas, qua Deus acceptat hominem ad suam amicitiam, est voluntas conferendi dono, quo constituatur dignus amicitia Dei, & dignus, quod Deus velit ipsi bona specialia amicorum; vel est voluntas conferendi bona, quæ amicis confert, & præparat: si dicatur primum, nimirum, quod Deus vult conferre donum, quo constituatur amicus; per voluntatem illam, non constituitur homo amicus, neque dignus illo dono amicitiae; per voluntatem enim conferendi bonum omnino liberalitèr, non constituitur homo dignus tali bono; neque per voluntatem conferendi bonum amicitiae constituitur amicus, sed per ipsum donum collatum; unde tunc homo erit amicus, quando acceperit à Deo tale donum; & licet Deus velit ab æterno hominem habere in tempore huiusmodi donum, non tamen ab æterno homo est amicus; sed tempore, quo Deus vult esse amicum, nimirum tempore, quo accipit tale donum.

Si autem hæc acceptatio sit voluntas conferendi bona, quæ amicis confert; vel hæc bona à gratia habituali distincta,

aut aliquod ex illis constituit hominem sanctum, & dignum amicitia Dei, ut plures docent de visione beata; vel non: si constituunt dignum amicitia Dei, constituetur homo amicus, non per voluntatem conferendi illa bona; sed per ipsa bona, & quando illa acceperit, ut diximus: si autem nullam ex his donis constituit amicum, non constituetur sanctus, aut amicus per dona, neque per voluntatem conferendi illa; nam per voluntatem donandi, non constituitur homo dignus dono, & solum sequitur, Deum velle communicare illa bona in dignis, & inimicis: quæ voluntas non est actus amicitiae propriæ.

8 Confirmatur secundo: homo, qui usque modo existit in peccato mortali, & est indignus beatitudine, non potest in hoc instanti constitui dignus illa, nisi adsit aliqua mutatio, vel ex parte Dei, vel ex parte peccatoris: sed mutatio ex parte Dei, dari non potest, ut constat; neque actus voluntatis divinæ potest incipere in tempore, etiam quoad determinationem, seu denominationem purè intrinsecam; ergo necessario debet intervenire mutatio aliqua ex parte peccatoris: non ergo potest homo habere effectum positivum sanctitatis per puram extrinsecam acceptationem Dei.

9 Tandem: si quia homo est acceptatus extrinsecè ad beatitudinem, est amicus, & habet ius, & condignitatem ad gloriam, sequitur, quod si eodem modo acceptaretur ad unionem hypostaticam [quod esse possibile ab ipsis negari non potest] haberet ius, & condignitatem ad illam, consequens autem est falsum: tum, quia in pura creatura reperiri non potest condignitas ad unionem hypostaticam, quæ debet esse infinita, impotens præstari à gratia habituali, etiam infinite intensa. Tum etiam; quia homo sic acceptatus ad unionem hypostaticam, habensque condignitatem ad illam posset eandem de condigno mereri; cum opera eius essent hominis infinite digni, & habentis ius ad unionem hypostaticam; sicut ipsi concedunt opera, hominis acceptati extrinsecè ad beatitudinem, & ratione acceptationis esse meritoria de condigno beatitudinis: hoc autem esse falsum constat ex communi Theologorum sententia negante possibile in pura creatura meritum condignum unionis hypostaticæ.



### §. III.

#### *Solvuntur argumenta.*

10 **C**ONTTRA hanc conclusionem arguitur. Curiel primo: quia si homo non posset constitui gratus sola voluntate divina, sine intrinseco, dono esset, vel quia esse gratum, & acceptatum ad amicitiam Dei, & eius beatitudinem, est effectus primarius doni intrinseci, aut gratiae habitualis; vel quia voluntas amicalis Dei nequit terminari ad hominem; nisi producendo in illo donum aliquod intrinsecum: nihil horum potest dici; ergo potest homo constitui gratus, sola voluntate divina, sine dono intrinseco. Minor pro prima parte probatur: effectus primarius formae à nulla alia potest tribui: sed esse gratum, & acceptatum ad amicitiam, non solum à gratia habituali, sed ab unione hypostatica, & à beatitudine, seorsim sumpta à gratia habituali, potest tribui; ergo non est effectus primarius gratiae habitualis. Pro secunda parte probatur; quia licet dilectio Dei talis sit efficacia, ut ex ea possit resultare donum intrinsecum homini dilecto; Deus tamen libere concurrat ad talis doni productionem; atque adeo, etiam posita dilectione Dei, potest Deus non concurrere. Secundo: potest Deus vel conferre homini beatitudinem, si moriatur hic, & nunc, sine eo quod producat donum aliquod intrinsecum in homine; ergo potest hominem sanctificare, sine illo. Et confirmatur; quia amicitia non consistit in communicatione actuali bonorum; sed in preparatione animi ad illa communicanda, si amicus eis indigerit: sed potest Deus hanc preparationem habere, nihil intrinsecum producendo; ergo potest esse amicus absque aliquo dono intrinseco. Confirmatur secundo: homo potest ad suam amicitiam admittere, & ad propria bona acceptare aliquem, quin de facto illi aliquid communique; ergo pariter Deus.

11 Ad primum; admissa maiori, neganda est minor: ad illius probationem pro prima parte, asserendum est, solum probari, non esse effectum primum specificum gratiae; non autem non esse primum genericum: ille enim à forma speciei distincta tribui potest; secus autem iste: ut patet in albedine, cuius effectus primarius genericus, scilicet esse coloratus, tribuitur etiam à nigredine; secus autem specificus, scilicet esse album. Dicimus ergo; esse gratum, esse effectum formalem solius doni intrinseci, sive per informationem, ut in donis creatis; sive per terminationem intrinsecam, sicut in unione hypostatica: cuius ratio est à nobis adducta; quia cum qualibet acceptatione extrinseca, non inferente infallibiliter donum intrinsecum, stat hominem non esse amicum: & licet inferat formam sanctificantem intrinsecam, stat non esse amicum, nisi pro tempore quo illam infert, ut patet in praedestinati de facto non sanctis.

12 Ad secundum dicatur, quod voluntas illa, vel foret efficax ad conferendam postea beatitudinem, aut gratiam, & inefficax ad producendum donum intrinsecum, hic, & nunc, vel esset efficax ad utrumque. Si primum, talis voluntas potest existeri sine dono intrinseco, hic, & nunc, estque insufficiens ad illud ponendum, hic, & nunc, & consequenter impossibile cum peccato mortali hic, & nunc: quod cum amore amicali pro hoc instanti, non admittit M. Curiel. Si dicatur secundum, ut videtur argumentum supponere, implicat talis voluntas absque dono intrinseco; cum sit decretum efficax illius conferendi, hic, & nunc. Neque hoc obest libertati divinae, qua Deus tale donum confert, quia, scilicet, sic confert, ut possit non conferre absolute; licet non possit non conferre, ex suppositione voluntatis illud conferendi.

13 Ad secundam, concessa antecedenti, neganda est consequentia: illa enim voluntas est condicionalis, & absolute inefficax, quae ad sanctificandum non sufficit, & purificatio conditionis, sicut, & omnia alia dependent à Deo, quod si ab illo purificetur conditio, & moriatur homo in hoc instanti, tenetur Deus habere aliam voluntatem absolutam conferendi in hoc instanti beatitudinem; & consequenter, licet haec secunda voluntas sit amor



amor amicitiae; non tamen datur, sine dono intrinseco, nimirum beatitudine.

14 Ad confirmationem, distinguenda est maior, & concedenda de amicitia humana, neganda autem de divina: ratio autem differentiae est; quia ad amorem amicabilem unius hominis ad alterum, licet talis amor tendat in obiectum propter se ipsum, sufficit bonitas existimata in homine amato, vel saltem non requiritur, talem bonitatem esse donum amantis; sed potest in obiecto amato praesupponi aliunde habita: amor autem amicitiae divinae bonitatem veram proportionatam amicitiae supponit à Deo causatam, vel illam causat; & consequenter, si est amor amicitiae supernaturalis, debet supponere, vel causare bonitatem supernaturalem, ratione cuius homo fiat dignus donorum supernaturalem, & beatitudinis: ex quo patet ad secundam confirmationem. Itaque in Deo duplex potest meditari amor amicitiae: alter quo vult homini bonum, quo constituitur dignus beatitudine; alter quo vult conferre beatitudinem ex complacentia in homine, ratione doni constituentis ipsum dignum beatitudine: quorum neuter potest dari sine intrinseco dono gratuito, vel collato ex vi illius amoris, vel ex eius complacentia, Deus velit ulterius dona conferre.



## §. IV.

### *Statuitur secunda conclusio.*

15 **S**IT Secunda conclusio: in sententia asserente, nullum donum intrinsecum creatum interveniens de facto in iustificatione esse essentialiter impossibile cum peccato, necessario fatendum est posse remitti peccatum per puram extrinsecam condonationem. Hæc conclusio statuitur, contra Authores asserentes gratiam habitualement, non esse essentialiter impossibilem cum peccato, neque motus, seu actus peccatoris; esse tamen necessaria, ut

peccatum remittatur, vel gratiam habitualement, vel actus, seu motus peccatoris in peccatum: & probatur ex eo, quod iuxta hos Authores, ultra dona intrinseca ad hoc, ut remittatur peccatum, intervenit alia Dei voluntas condonativa, & remissiva peccati, & cum illo impossibilis: at hæc voluntas, sicut non sequitur omnino infallibiliter ad dona intrinseca, ita neque illa essentialiter supponit; ergo poterit existere nullo existente dono intrinseco: cumque sit essentialiter impossibilis cum peccato, sola illa remittitur. Minor probatur; quia non est ratio, quare hæc voluntas, licet praesupponat connaturaliter dona creata, illa essentialiter praesupponat, sicut, neque ad illa essentialiter consequitur: quia ratione, quia de potentia absoluta potest non poni forma, etiam posita ultima dispositione ad illam; potest pariter absque illa existere: & adest exemplum in ipsa gratia habituali, quæ sicut posita qualibet dispositione ex parte peccatoris, potest non poni de potentia absoluta, pariter infundi potest nulla prævia dispositione existente. Et similiter, quia ut desinat esse frigus in subiecto, ultra introductionem caloris requiritur alia voluntas Dei non conservandi frigiditatem, hæc voluntas potest existere sine introductione caloris; atque adeo potest frigiditas deficere, etiam calore non producto, aut alia forma cum frigiditate impossibili, eadem ratione, quæ potest permanere, etiam calore producto.

16 Sed dices: iuxta hos Authores, Deus supposita gratia, movetur ad remittendum peccatum ex gratia polchritudine, & eius naturali exigentia: sed voluntas ista, licet non sequatur infallibiliter expositione gratia; illam tamen essentialiter supponit; ergo voluntas, quæ de facto remittitur peccatum, esto non sequatur infallibiliter ad positionem gratia; sine illa tamen existere non potest; ergo licet iuxta hos Authores voluntas remissiva peccati non sequatur infallibiliter ad gratiam, nullo modo potest existere sine gratia.

17 Respondetur, quod licet actus, quo de facto remittitur peccatum, supponat essentialiter gratiam, quia illam habet pro motivo; recte infertur ex horum Authorum doctrina, quod, sicut potest habere voluntatem remittendi peccatum, quæ supponat gratiam, & quæ intrinsecum

ponat in subiecto, & quæ impossibilis sit cum peccato; potest similiter habere voluntatem illud remittendi ex alio motivo, quæ non supponat essentialiter gratiam, & quæ nihil intrinsecum inferat; sicut ex eo quod Deus de facto velit conferre gloriam intuitu meritorum, voluntate consequuta ad merita, & supponere essentialiter illam; recte inferitur, posse conferre gloriam, etiam sine meritis. Similiter ex eo, quod Deus velit de facto suspendere concursum conservativum frigoris, intuitu caloris præsuppositi, hoc conaturaliter exigenti; recte inferitur posse Deum ex alio motivo, & non supposito calore, velle huiusmodi suspensionem concursus: similiter, ex eo, quod Deus velit producere formam intuitu dispositionis voluntate distincta, & separabili à voluntate ponendi dispositionem, etiam sequitur posse velle introductionem formæ sine prævia dispositione, & sine respectu ad illam.

18 Voluntas autem tunc remissiva peccati esset voluntas conferendi beatitudinem homini, in quocumque instanti moreretur, non obstante peccato præterito, & sub conditione, quod per ipsum hominem, non staret ulterius peccando: hæc inquam voluntas concepta ex motivo exercendi supremum dominium, vel ex motivo liberalitatis, esset impossibilis cum peccato, & sufficiens ad illius remissionem, si hæc eadem voluntas concepta ex complacentia in gratia sufficeret, ut esset impossibilis cum peccato; nam eo ipso, quod gratia componatur cum peccato, voluntas, quam dicunt remissivam, non opponitur cum peccato ratione gratiæ, quam supponit, nec ratione complacentiæ in gratia; Deus enim per voluntatem productivam gratiæ complacet in gratia: & tamen componitur cum peccato, sicut ipsa gratia in sententia horum Authorum; si ergo voluntas, quæ gratiam essentialiter supponit, opponitur cum peccato, & est remissiva illius, eo est, quia per illam Deus vult homini beatitudinem, non obstante peccato præterito, si per ipsum non steterit ulterius peccando, hoc autem ipsum amatur à Deo per voluntatem à nobis assignatam, & non supponentem gratiam.

19 Dices secundo: in sententia probabili aliquorum Thomistarum, non potest infundi gratia habitualis peccatori habitualiter peccato personali, sine prævia

ipsius retractatione, etiam de potentia absoluta; ergo similiter dici posset, non posse esse voluntatem condonativam peccati, sine prævia retractatione: & ratio videtur eadem; namque cum peccatum personale sit voluntarium voluntate personali, & propterea, sine propria voluntate contrahi non potest, non potest etiam excludi, nisi per oppositam voluntatem personalem excludatur voluntarietas peccati.

20 Confirmatur: stat formam aliquam supponere essentialiter aliam ad quam, non necessario consequatur; ut constat in visione, quæ essentialiter supponit potentiam visivam, sine qua existere non potest; & tamen visio, non necessario consequitur ad potentiam visivam: & in albedine; ergo stabit etiam similiter voluntatem remissivam peccati præsupponere essentialiter retractationem peccatoris, aut gratiam, & quod retractatio, & gratia possint existere, absque tali voluntate.

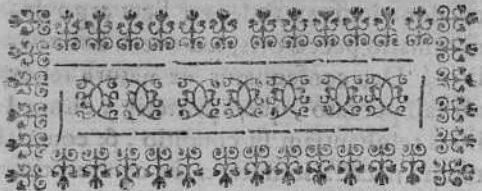
21 Respondetur, nos, non admittere sententiam illam, ex cuius impugnatione postea constabit veritas præsentis conclusionis; & ad rationem subiunctam, infra dicemus: modo sufficiat peccatum habituale esse voluntarium per modum termini relictum ex actuali, & propterea, sine opposita voluntate, saltem formali auferri potest: & licet peccatum habituale esset ipsa affectiva conversio ad creaturam moraliter perseverans, posset auferri per gratiam habitualement, quæ est virtualis, seu eminens retractatio illius.

22 Sed dices: licet per gratiam habitualement auferri possit; non tamen per extrinsecam condonationem; ergo si in illa affectiva conversione moraliter perseverante consistat peccatum habituale, voluntas remissiva, necessario debet supponere retractationem peccati, quæ auferatur. Admisso antecedenti, & consequenti, nihil contra nos inferitur: etenim, si extrinseca condonatio, non potest auferre affectivam conversionem moraliter perseverantem, in qua supponitur consistere peccatum habituale, debet auferri per retractationem peccatoris; atque adeo voluntas secuta non erit remissiva peccati; sed solum voluntas conferendi retractationem, seu gratiam habitualement: cuius oppositum supponunt Authores contra quos disputamus; nimirum voluntatem collativam gratiæ, seu retractationis non esse remissivam peccati, utpote composibilem cum illo



voluntas ergo remissiva, apud ipsos, est aliud decretum superadditum, quod potest non poni, etiam posita retractatione, & gratia, atque adeo impossibilis cum peccato, & non supponens illud remissum.

23 Ad confirmationem, concessio antecedenti, neganda est consequentia: nos enim non inferimus, voluntatem remissivam peccati existere sine dono intrinseco, præcisè ex eo, quod non necessariò sequitur ad dona intrinseca; sed insuper, quia non est ratio; quare sicut non necessario consequitur ad dona intrinseca, non possit existere sine illis, sicut in exemplis à nobis adductis: in illis autem, quæ in contrarium adducuntur est specialis ratio, scilicet ad asserendum visionem supponere essentialiter potentiam visivam, ad quam non necessariò consequitur.



## §. V.

*Statuitur tertia conclusio.*

24 **SIT** Tertia conclusio: Homini elevato ad finem supernaturalem non potest Deus remittere peccatum per extrinsecam condonationem, sine aliquo dono intrinseco. Hæc conclusio est iuxta Authores primæ sententiæ; satisque insinuat à D. Thoma hoc art. 2. & quæst. 28. de Veritate, articulo etiam 2. Probaturque hac ratione; quolibet actu divinæ voluntatis existente composito cum carentia doni intrinseci, adhuc remanet peccatum; ergo per extrinsecam condonationem, non potest remitti peccatum. Consequentia est evidens: & antecedens probatur; quolibet actu divinæ voluntatis existente composito cum carentia doni intrinseci manet in peccatore aversio à Deo, quæ in illo relicta fuit ex peccato actuali, estque elongatio à Deo, quam posuit per actum peccati: relinquaturque macula ad aversionem consequuta, quæ in privatione gratiæ, & nitoris illius consistit: manet insuper reatus, seu dignitas pænæ

*Mag. Bolivar, tom. 2.*

æternæ ad utrumque consequuta; ergo manet peccatum habituale. Consequentia constat; his enim existentibus; manet homo habitualiter turpis, dignusque eterno supplicio: quod in homine absque peccato intelligi non potest.

25 Antecedens verò probatur; nam hæc tria homini intrinseca, relinquuntur ex natura rei ex peccato actuali, & independentè à qualibet ordinatione divina; ergo posita quacumque ordinatione extrinseca Dei, si nihil intrinsecum ponatur cum illis impossibile, adhuc remanent. Antecedens est D. Thomas locis citatis, & constare videtur; quia committens peccatum mortale ex natura ipsius peccati independentè ab ordinatione Dei, manet habitualiter dignus eterno supplicio: non enim sic manet, quia Deus sic voluit, seu ordinavit; sed quia homo peccavit: Hæc autem dignitas habitualis pænæ æternæ, malitiam habitualement supponit, ratione cuius odio est Deo impius, & impietas eius: hæc autem malitia est ipsa aversio habitualis, relicta ex elongatione facta per peccatum actuale, ad quam macula sequitur: independentè ergo ab ordinatione divina ex natura rei: hæc tria ex peccato actuali relinquuntur homini intrinseca. Consequentia autem probatur: nam intrinsecæ denominationes, & non provenientes formaliter à lege; seu ordinatione extrinseca, sive negativæ, sive positivæ, per extrinsecam ordinationem auferri non possunt: quapropter, quia esse cæcæ, v. g. est denominatio intrinseca à carentia visus in subiecto apto ad habendum visum; non potest auferri per extrinsecam ordinationem, & idem est de alijs; ergo si esse aversum à Deo, & habitualiter peccatorem, est denominatio intrinseca, relicta ex actuali peccato ex natura rei, & non ex lege divina, nequit auferri sine aliquo intrinseco, seu per voluntatem Dei cum carentia doni intrinseci compositam.

26 Huic argumento, cui principaliter innititur sententia nostra, multiplex adhibetur solutio: Prima adducitur ex Scoto in 4. distinct. 4. §. Dico ergo: & in Reportatis, dist. 4. q. 1. & aliorum asserentium, peccatum habituale consistere in reatu: quod nihil aliud est, iuxta horum doctrinam, quam asserere, quod consistit in destinatione,

Mm seu

seu obligatione ad pœnam ex ordinatione divina propter actum peccati, nihilque aliud remanere, quod habeat rationem culpæ: Hæc autem destinatio deficere potest per ordinationem extrinsecam; atque aded ad probationem primæ consequentiæ negatur antecedens.

27. Hæc tamen doctrina communiter deseritur à Theologis, & impugnatur supra quæst. 86. & 87. & plures nō satis tutam cōtinere doctrinam existimant; modo breviter rejicitur; quia huiusmodi asserum videtur damnatum à Pio V. & Gregorio XIII. contra Michaelē Baium in Propositione 53. quæ est huiusmodi: In peccato duo sunt actus, & reatus; transiente actu nihil manet, nisi reatus, sive obligatio ad pœnam: quæ videtur eadem solutionis doctrina.

28. Secundo: quia si Deus hominem peccantem non destinaret ad pœnam, neque veller ad illam obligare, verè maneret peccator, maculatus, & dignus pœnæ; ergo ultra destinationem, seu obligationem ad pœnam, manet in peccatore habitualis malitia, qua dignus est odio divino. Tertio; quia non ided peccator manet habitualiter turpis, & maculatus, ut verè manet secundum Scripturam, & PP. quia est destinatus ad pœnam; sed potius, quia dignus est destinatur: est autem dignus, quia maculatus, & turpis; destinatio ergo ad pœnam non constituit; sed supponit habituale peccatum.

29. Quarto: Si in destinatione ad pœnam æternam consisteret peccatum habituale mortale, fieret, quod in iustificatione, quando remittitur pœna æterna, & manet obligatio, seu destinatio ad pœnam temporalem, peccatum, quod antea erat mortale, postea maneret, seu transiret in veniale; cum destinatio ad pœnam æternam transeat in destinatione ad pœnam temporalem, in qua iuxta hæc principia debet consistere peccatum veniale: imò quando remittitur peccatum veniale, non tamen rota pœna temporalis, transiret peccatum illud in alterum levius; cum maneat destinatio ad minorem pœnam. Ex quibus ulterius inferitur, quod si per remissionem peccati solum auferatur ordinatio ad pœnam, ut vult Scorus, non deleatur peccatum, sed cooperiatur;

cum maneat totum id, ratione cuius Deus iustè destinatur ad pœnam.

## §. VI.

Secunda solutio refertur, & rejicitur.

30. SECUNDA solutio est aliorum Recentiorum, asserentium, quod averseō, seu maculam habitualement (vtrumque enim à nobis in præfenti pro eodem sumitur) nihil aliud esse, quam peccatum actuale præteritum, quod ut transeat in habituale, requirit tanquam connotatum, & conditionem carentiam condonationis extrinsecæ: licet ergo denominatio peccatoris, seu averfio habitualiter à Deo consequatur ex natura rei ex actuali peccato, quod præterijt; cum ad illius resultantiam sit conditio, & connotatum necessarium carentia condonationis extrinsecæ, fit ut præcisè per condonationem, vel non resulet, vel iam existens nō perseveret denominatio, seu averfio illa. Iuxta quæ ad argumentum factum negatur antecedens primum, & similiter secundum: ad cuius probationem negandum est assumptum; & ad illius probationem distinguendum est antecedens; averfio relinquitur ex peccato actuali ex natura rei connotata tanquam conditione ad illius resultantiam, & perseverantiam carentia extrinsecæ condonationis, concedo antecedens: relinquitur ex natura rei independentem ab hac conditione, nego antecedens, & consequentiam.

31. Hæc tamen solutio etiam impugnatur supra q. 86. & 87. citatis: Modo rejicitur sic: vel enim adæquatam constitutum peccati habitualis est peccatum actuale præteritum, connotata carentia condonationis, ut conditio; vel est aliquid resultans ex peccato actuali requirens ad sui resultantiam, & permanentiam carentiam condonationis tanquam conditionem connotatam: Primum dici non potest; quia sequitur, quod posita condonatione totum, & adæquatū constitutivū peccati habitualis perseveret: & ratio est; quia hoc, quod est peccatū actu-



actuale præterisse permanet, quod quidem est adequatum constitutum peccati habitualis, iuxta modum, quem impugnamus; atque adeo sequitur, quod per conditionem non deleatur, id est, quod habet veram rationem peccati.

32 Secundo: quia cum condonatio sit remissio peccati, & consequenter illius destructio, debet supponere peccatum destruibile: sed peccatum actuale præterisse, neque per condonationem, neque destruibile est; ergo aliquid aliud ponendum est, destruendum per condonationem, quod habeat veram rationem peccati. Tertio; quia cum condonatio sit destructio peccati, ut sit possibilis, debet esse possibilis destructio terminata ad aliquid, quod possit transire de esse ad non esse: sed peccatum actuale præterisse, non non potest transire de esse ad non esse; ergo aliud debet assignari obiectum huius condonationis, vel ipsa possibilis non est; ex huiusmodi enim positione impossibilitas condonationis colligitur.

33 Quarto; quia iuxta hanc doctrinam, si carentia condonationis solum est conditio ad perseverantiam peccati, Deus volens condonare peccatum solum vult ipsam condonationem peccati: quod esse impossibile infra constabit, & ipsi faterentur adversarij; ergo nequit salvari per extrinsecam condonationem posse remitti peccatum. Antecedens probatur; quia Deus per condonationem, non vult peccatum actuale præteritum non præterisse; cum hoc sit impossibile ex terminis; ergo solum restat, ut velit non esse carentiam condonationis: at hoc est formaliter ipsa condonatio; ergo per condonationem peccati, vult Deus ipsam peccati condonationem.

34 Si autem secundum dicatur, scilicet peccatum habituale esse aliquid resultans ex peccato actuali requirens ad sui resultantiam, & permanentiam, carentiam condonationis tanquam conditionem requisitam; etiam rejicitur: nam eo ipso, quod carentia condonationis sit prærequisita, ut ex peccato actuali resultet habituale ab actuali distinctum, necessario fatendum est, quod pro priori ad habituale datur peccatum à Deo condonabile, & consequenter destruibile ex vi condonationis; cum pro eodem instanti, pro quo datur in Deo carentia libera condonationis, ponatur existeret condonatio: sed pro

priori ad peccatum habituale, nihil est destruibile ex vi condonationis, cum pro illo signo solum intelligatur peccatum actuale præterisse; quod destruibile non est; ergo implicat, quod pro priori ad peccatum habituale detur libera carentia condonationis; atque adeo hæc non potest necessario prærequiri, ut ex peccato actuali resultet habituale.



## §. VII.

*Tertia solutio refertur, & rejicitur.*

35 **T**ERTIA solutio parum à præcedenti distincta, est aliorum asserentium, peccatum habituale, ex utroque formaliter componi, nimirum, ex actuali præterito, & carentia condonationis extrinsecæ; atque adeo, hæc carentia deficiente per positionem condonationis deficit peccatum; ad deficientiam enim alicuius rei, sufficit deficere prædicatū aliquod essentiale illius: sicut, ut deficiat homo, non est necessarium quod deficiat simul materia, & forma; sed satis est, quod aliqua illarum deficiat, vel uno inter utramque.

36 Hæc autem solutio etiam rejicienda est: quia ex illa manifestè sequitur, quod actus, quo Deus condonat peccatū, se ipsum habeat pro obiecto: cum enim Deus condonans velit non esse peccati, & non velit peccatum, actuale præteritū non præterisse; quippe hoc impossibile; necessario fatendum est, Deum per illum actum velle ipsius actus existentiam. Quod amplius explicatur: Deus condonans peccatum, vult illud non existeret; at non vult peccatum actuale non præterisse; ergo vult non existeret carentiam condonationis; atque adeo vult ipsam condonationem. Hoc autem esse impossibile, satis ex terminis liquet: quavis enim actus necessarius Dei se ipsum, ut obiectū respiciat; non tamen est obiectū sui adequatū, neque adequatum specificativum: cuius oppositum in acta condonationis

Videntur dicendum. Insuper quidquid sit de hoc, in actu libero est specialis ratio; quia actus liber in Deo intelligi non potest nisi circa aliquid contingens: quod in Deo constituere nefas est. Insuper; quia adhuc concessio posse actum liberum ut obiectum respicere; non est ratio, quare ille actus dicendus sit condonatio peccati; nam Deum velle per actum liberum ipsum actum existere, non est remittere peccatum. Tandem; quia id, ratione cuius peccator turpis, & maculatus existit, estque dignus ut odio prosequatur à Deo, non est carentia condonationis; quippe hæc peccatum remittendum supponit. Ex quibus manifestè colligitur, quod si per condonationem solum deficit carentia condonationis, per condonationem non deletur peccatum.

37 Pro huius difficultatis solutione plura excogitarunt Recentiores. Sed ut appareat illi non plene satisfieri, aliqua breviter attingemus. Primo responderi Ripalda tom. 2. de Ente supernaturali, disp. ult. sect. 23. condonationem esse actum voluntatis divinæ, quo Deus vult ulterius contra peccatorem non indignari, ex vi cuius affectus Deus sibi quasi legem imponit ulterius non irascendi propter actionem peccaminosam. Pro quo supponit peccatum actuale ab habituali præscindens, non modo efficere hominem dignum odio Dei pro instanti, quo phisicè existit, sed etiam pro omnibus futuris: hic autem affectus Dei non respicit se ipsum ut obiectum; sed carentiam indignationis propter actionem præteritam, quam indignationem Deus iuste habere posset adversus peccatorem.

38 Sed non satisfacit: Primo; quia ex illa doctrina sequitur huiusmodi posita condonatione peccatum non deleri, sed solum non imputari: quod sic ostenditur; actio peccaminosa præterita, ut præscindens ab habituali peccato est sufficiens motivum odij divini iuxta hanc solutionem, non solum pro tempore, pro quo existit, sed pro tota æternitate: sed prædicta condonatione posita totum hoc manet; ergo manet sufficiens motivum indignationis divinæ, & consequenter peccatum. Et quidem hæc posita condonatione adhuc remanere in homine sufficiens motivum indignationis divinæ ipse Ripalda clarè facit: asserit enim, quod sicut lex casu quo Deus prohiberet homini dilectionem

Dei, remaneret ex parte Dei bonitas sufficiens ad terminandū amorem creature; constituensque Deum dignum tali amore, quamvis ex parte hominis redderetur illicita dilectio propter prohibitionem; pariter Deus sibi legem imponens non odio prosequendi peccatorem adhuc relinqueret in homine sufficiens motivum, ut odio prosequeretur; quamvis propter legem sibi impositam iam non esset sibi licitum odium, sed iniustum: clarè ergo facit, quod sicut lex imposita homini de non diligendo Deum non auferret ab ipso bonitatem, qua dignus est amore; pariter neque lex, quam sibi Deus imponit de non prosequendo odio peccatorem, auferat ab illo malitiam, & sceleratam, ratione cuius est odio dignus; cum non possit auferre ab homine, qui peccavit, peccasse, quod iuxta ipsum est sufficiens motivum, ut odio prosequatur à Deo: Hoc autem absurdum est; inde enim fieret peccatum non deleri, sed tegi. Secundo; sicut Deus se ipsum necessariò amat, necessariò odio prosequitur hominem dignum illo ratione peccati, præcipuè in horum Authorum sententiis; ergo Deus non potest sibi legem imponere de non prosequendo odio peccatorem, quovtque auferat ab illo id, ratione cuius dignus est odio; & consequenter ante quam Deus sibi legem imponat, debet auferre peccatum, quod per illam legem non auferatur; sed præsupponitur ablatum.

39 Pater Oviedo, tract. 8. contr. 4. puncto 5. alijs dicendi modis reiectis rem componere intendit asserendo peccatum solum manere in obligatione satisfaciendi, quæ auferri potest per extrinsecum actum creditoris: nè tamen ab aliorum sententia recedere videatur, addit hanc obligationem nihil aliud esse, quam actum præteritum, & carentiam satisfactionis; aut condonationis extrinsecæ; obiectumque voluntatis remissivæ, seu condonativæ, esse carentiam satisfactionis; quam quidem taliter respicit actus ille divinus, ut ex modo respiciendi non auferatur satisfactio; sed solum obligatio ad illam; cum illa enim voluntate, qua Deus vult carentiam satisfactionis, componitur alia efficax, qua velit actum satisfactorium, si aliundè non implicat.

40 Ceterum peccatum habituale non



non manere, aut consistere in obligatione satisfaciendi, eisdem argumentis convincitur, quibus supra probavimus contra Scotum, non manere, aut consistere in obligatione ad poenam. Modo contra ipsum arguitur ad hominem: nam tract. 6. controversia 8. puncto 2. probat peccatum mortale habituale non consistere in dignitate ad poenam aeternam, quia peccatum habituale veniale non consistit in dignitate ad poenam temporalem; ratio enim in qua peccatum veniale habituale consistit, proportionem, servata debet assignari pro constitutivo mortalis: quod autem peccatum veniale non consistat in dignitate ad poenam temporalem, probatur; quia peccatum veniale extinguitur, & remittitur aliquando, permanente dignitate ad poenam temporalem. Ex quibus sic arguitur contra ipsum: sed extinguitur peccatum veniale, permanente obligatione pro poena temporali; ergo non potest consistere in hac obligatione; & consequenter neque peccatum mortale potest consistere in obligatione ad poenam aeternam. Minor probatur: quotiescumque manet dignitas poenae temporalis, manet obligatio satisfaciendi: sed extinguitur peccatum, veniale iuxta ipsum, manente dignitate poenae temporalis; ergo extinguitur manente obligatione satisfaciendi.

41 Deinde probat idem assumptum ex eo, quod peccatum mortale remissum transiret in veniale: quod probatur; quia dignitas poenae aeternae transiret in dignitatem poenae temporalis, & consequenter peccatum mortale transiret in veniale. Ex quo contra ipsum arguitur; quia ut docet D. Thomas supra quaest. 87. art. 6. ad 2. licet homini iustificato, & virtuoso non debeatur poena simpliciter; debetur tamen poena satisfactoria, & consequenter, remissa obligatione ad poenam aeternam, manet obligatio ad poenam satisfactoriam temporalem; atque adeo peccatum mortale remissum transiret in veniale.

42 Secundo rejicitur horum Authorum doctrina; nam si actus voluntatis divinae taliter potest tendere in carentiam satisfactionis, ut ex vi illius actus definat obligatio satisfaciendi, & consequenter peccatum habituale, taliter potest tendere, ut definat obligatio quoad tempus determinatum, v. g. per an-

num, quo elapso, redeat obligatio: consequens est falsum; ergo solutionis doctrina. Maior ab adversariis negari non potest: convincitur enim exemplis ab ipsis adductis; etenim, quia Deus taliter potest velle carentiam actus adimplendi voti, ut ex vi illius voluntatis definat obligatio voti; pariter, sic potest velle praedictam carentiam, ut definat obligatio voti quoad tempus determinatum, quo elapso redeat; ergo similiter, si Deus sic potest velle carentiam satisfactionis, ut ex vi illius actus definat esse obligatio satisfaciendi; pariter potest huiusmodi carentiam sic velle, ut definat obligatio satisfaciendi solum quoad tempus. Minor autem non minus nota videtur: exinde enim sequitur peccatum semel remissum posse reviviscere: quod ut absurdum communiter rejicitur à Theologis; non enim reviviscet per influxum creaturae; atque adeo Deo esset tribuenda illius reviviscencia.

43 Deinde, sic Deus potest velle carentiam satisfactionis, ut desineret obligatio ad aequalem satisfactionem pro peccato, vel saltem ad sibi possibilem, manente obligatione ad aliquam inferiorem satisfactionem: quod etiam patet exemplo voti; si enim quis sit obligatus ex voto ad centum tribuenda pauperibus, potest sic Deus sic velle carentiam adimplentionis voti, ut auferat obligationem voti ad centum tribuenda; manente obligatione ad tribuenda quinquaginta; ergo pariter. Hoc autem ipsi non admittunt: & esse absurdum constat; posset enim peccatum mortale transire in veniale: quod communiter reputatur absurdum, & merito; quia hoc contingeret, vel quia peccatum mortale destrueretur, & aliud veniale subrogaretur; vel per hoc, quod peccatum mortale diminueretur quasi ex gradibus compositum: quorum utrumque est impossibile. Primum, quia peccatum veniale subsequens non existeret per influxum creaturae, quippe iste influxus exhaustus est per peccatum mortale iam remissum; atque adeo existeret per influxum novum Dei. Secundum etiam est impossibile; quia peccatum mortale in indivisibili consistit, neque componitur ex gradibus: aliàs ex pluribus venialibus constari posset, & resultare peccatum mortale.

44 Dices, quod in sententia Re-

centiorum, obligatio satisfaciendi non est

Mm 3,

ipfa

ipsa malitia peccati, sed illius duratio; atque adeo quando obligatio ad satisfactionem pro peccato mortali transiret in obligationem ad minorem satisfactionem, non variaretur peccatum, sed illius duratio. Sed contra est; quia hæc inconsequenter ab ipsis dicuntur; docent enim, quod obligatio satisfaciendi claudit formaliter tria, nimirum peccatum actuale, carentiam satisfactionis, & carentiam condonationis extrinsecæ; ergo obligatio non solum dicit durationem peccati, sed ipsum peccatum. Secundo; quia iuxta hanc solutionem cum obligatione solum ad poenam temporalem, esset homo maculatus, & turpis peccato mortali: quia cum malitia, quæ duraret formaliter obligatione illa, esset malitia mortalis, & eadem, quæ durabat per obligationem præcedentem, homo esset infectus peccato mortali, & solum obligatus ad poenam temporalem. Ex quo ulterius inferitur, quod homo, qui de facto iustificatur, & manet obligatus ad satisfactionem temporalem, & finitam, manet in peccato mortali durante per obligationem prædictam.

45 Tercio rejicitur hæc doctrina: quia prius est peccatorem manere habitualiter infectum, & maculatum, quam habitualiter obligatum; hoc enim secundum ex primo nascitur, non è contra; ergo necessarium asserendum est, proprii ad hanc obligationem, dari peccatum habituale à Deo remissibile. Tandem hæc sententia cum duabus præcedentibus rejicitur; nam cum iuxta hos Authores, peccatum claudat carentiam extrinsecæ condonationis, hæcque solum desinat esse in iustificatione, quæ de facto contingit, nullo alio prædicato deficiente, ex quibus conflatur peccatum, sequitur, quod condonatio, per quam formaliter destruitur carentia illius, esset forma remissiva peccati; ut supra sapius diximus.

46 Alium modum dicendi proponunt Authores isti, quo facile defenditur, absque aliquo intrinseco posse deleri peccatum, nimirum, si alius à peccatore offerat satisfactionem pro peccato, quæ liberè acceptetur à Deo: nam, sicut per æqualem satisfactionem ab offendente præstitam, absque aliquo intrinseco extinguitur offensa peccati; pariter per satisfactionem Christi Domini liberè acceptatam à Deo, absque dono intrinseco posset extingui peccatum: Esset tamen

quæstio tantum de nomine, an in casu illo satisfactio esset forma expulsi peccati, & acceptatio Dei conditio intrinseca; vel è contra, acceptatio formæ, & satisfactio, conditio: ipsi tamen iudicant melius fore dicendum, satisfactionem esse formam; extrinsecam autem acceptionem esse conditionem necessariam.

47 Hic modus dicendi etiam displicet, & rejicitur: quia de facto satisfactio Christi Domini acceptatur liberè à Deo pro peccato, quod in iustificatione remittitur; ergo de facto satisfactio Christi Domini erit forma remissiva peccati, vel saltem acceptatio extrinseca Dei: quod isti Authores non concedunt. Secundo, nam satisfactio Christi à Deo extrinsecè acceptata, non opponitur malitiæ peccati habitualis ex actuali in peccatore relictæ; ergo solutio hæc est nulla. Antecedens probatur; hæc malitia aliquid intrinsecum est in peccatore; satisfactio autem Christi, & Dei extrinseca acceptatio, aliquid extrinsecum; ergo non potest illis formaliter opponi. Antecedens supponitur, & consequentia probatur; ut formaliter peccato opponatur, requiritur, quod per modum formæ possit causare illius non esse: sed implicat, quod non esse peccati intrinsecum causetur per modum formæ ab aliquo extrinseco; ergo. Minor probatur; esse intrinsecum alicuius, non potest causari formaliter in genere causæ formalis ab aliquo extrinseco, nisi specificativè: quapropter ius intrinsecum ad gloriam, non potest formaliter præstari à Christi meritis, & satisfactione; ergo similiter non esse intrinsecum peccati, non potest in genere causæ formalis causari ab aliquo extrinseco.

48 Confirmatur: effectus intrinsecus formalis non desinit remanente subiecto, nisi vel per hoc, quod deficiat concursus conservativus formæ, qualiter quælibet creatura deficere potest per suspensionem concursus divini; vel per hoc, quod subiectum recipiat effectum aliquem cum primo impossibilem; qualiter aer desinit esse tenebrosus per receptionem lucis: sed esse peccatorem, est denominatio intrinseca, quæ posita Christi satisfactione à Deo extrinsecè acceptata, non desineret per suspensionem concursus divini; cum peccatum à Deo non conservetur: neque per hoc, quod satisfactio effectum impossibilem tribue-



ret formaliter peccatori; Christum enim satisfacere, & Deum acceptare eius satisfactionem, non est effectus formalis præstitus peccatori impossibilis per modum formæ cum hoc, quod est esse intrinsecè infectum, & maculatum; sed ad summum opponitur efficienter meritoriè moraliter, quatenus Deus ex Christi satisfactione movetur ad conferendum donum intrinsecum cum peccato formaliter impossibile; quamvis ergo posita Christi satisfactione, & acceptatione deleatur peccatum; non tamen absque dono intrinsecò. Et ex his concluditur, satisfactionem Christi extrinsecè acceptatam, non opponi formaliter cum peccato, sed solum efficienter moraliter, vel efficienter phisicè, si acceptatio sit volitio efficax conferendi gratiam: si enim formaliter opponeretur, in iustificatione, quæ de facto contingit, esset forma remissiva peccati satisfactio Christi, vel acceptatio extrinseca Dei: quod esse contra Tridentinum sæpè vidimus.

49 *Assumptum iterum probatur; supponendo tanquam certum, quod quoties de facto impius de novo iustificatur, acceptatur à Deo satisfactio Christi Domini pro peccato, quod remittitur. Tunc sic: vel acceptatur pro priori ad decretum collativum gratiæ; vel per ipsum decretum collativum gratiæ; vel per alterum actum subsequentem infusionem gratiæ habitualis: si primum, vel secundum; ergo satisfactio Christi à Deo acceptata præcedit gratiam intrinsecam; & consequenter non gratia intrinseca, sed satisfactio Christi à Deo acceptata est forma remissiva peccati, & illud extinguens: Si autem acceptetur per actum subsequentem ad gratiam habitualement; inquisivus, vel acceptatur pro priori ad non esse peccati, vel post non esse peccati: Hoc secundum dici non potest; aliàs, Deum acceptare satisfactionem Christi nihil conducere ad non esse peccati: Si autem dicatur secundum, sequitur, quod satisfactio Christi à Deo acceptata, cum sit impossibilis cum peccato per modum formæ, ut in signo apto ad causandum formaliter non esse peccati; dicenda est forma causans formaliter non esse peccati; & consequenter forma remissiva illius.*

50 *Dices, quod licet satisfactio Christi à Deo acceptata præcedat*

gratiam habitualement: cum etiam ipsa gratia præcedat non esse peccati, potest illud causare iuxta dicta à nobis supra. Sed contra est; quia sufficit nobis sequi, gratiam habitualement, non esse unicam causam formalem expulsionis peccati; quamvis concedatur quod sit causa: Hoc autem saltem convincitur argumento facto. Deinde; eo ipso, quod satisfactio Christi à Deo acceptata sit formaliter impossibilis cum peccato, præcedatque gratiam habitualement, hæc nullum potest habere influxum in expulsionem peccati in sententia Recentiorum, iuxta quos gratia habitualis in tantum causat non esse peccati, in quantum movet Deum ad hoc, ut concipiat decretum remissivum peccati: sed satisfactio Christi, ut acceptata hoc decretum includit; ergo si satisfactio Christi ut acceptata præcedit gratiam habitualement, non potest gratia habere aliquem influxum in expulsionem peccati.



## §. VIII.

*Explicatur modus necessarius, ut remittatur peccatum.*

51 **V**T in re satis difficili breviter mentem nostram apperiamus, supponendum est peccatum actuale inferre infallibiliter pro eodem instanti privationem gratiæ: quod ex oppositione supra stabilita, inter peccatum, & gratiam manifestè constat. Hæc autem privatio gratiæ non causatur à Deo per influxum in ipsam; sed per suspensionem influxus in gratiam: inducitur autem à peccatore per peccatum actuale, quod causat non esse gratiæ in genere causæ formalis, seu quasi formalis; eo modo, quo in hoc genere causæ calor causat non esse frigiditatis: quæ causalitas habet quendam modum efficientiæ moralis.

52 *Deinde supponendum est, hanc privationem gratiæ esse ex natura sua*

Ista eternam: quia peccatum actuale sic inducit privationem gratiæ, quod illam infertur infallibiliter pro primo instanti; & exigit ex vi sue nature, quod duret in æternum; & quod Deus illam non auferat infundendo gratiam; in quo sensu supra diximus privationem gratiæ conservari à peccatore, & simul dependere à Deo eius conservationem; sed quia potens illam delere infundendo gratiam, etiam si obstat exigentia peccati in contrarium, gratiam non infundit.

53 Etiam supponendum est; per gratiam, cuius privatio inducitur per peccatum, nos non intelligere determinatam gratiam habitualement; sed formam, seu quasi formam intrinsecam, qua homo constituatur amicus Dei, & acceptatus in actu primo ad eius specialia dona: hoc est, qua constituatur dignus, & exigens ex natura rei dona specialia amicorum Dei. In nostra autem sententia solum potest constitui sic dignus, & acceptatus per gratiam habitualement, & altiori modo per unionem hypostaticam: ceterum, si detur, vel possibilis sit alia forma effectum istum præstans, privatio illius inducitur per peccatum: & similiter, si acceptatio actualis ad beatitudinem, ut probabilius putamus, est actus perfectissimus amicitie Dei, erga homines pro tempore, quo confertur beatitudo, quia ipsa beatitudo est maximum bonum inter bona amicorum privatio per peccatum inducta est privatio huiusmodi boni: & ut vno verbo dicamus, privatio, quam inducit peccatum, est privatio boni, quod sit effectus proprius amicitie Dei, & quod conferri non possit, nisi per actum amicitie: & ratio est; quia peccatum actuale ex natura sua inducit carentiam amicitie Dei; & consequenter inducit carentiam boni, quod sit effectus actus amicitie: quod quidem donum, vel constituit hominem dignum bonis amicorum, vel est maximum bonum amicis communicatum; quod est beatitudo.

54 Deinde supponendum est, peccatum habituale, vel esse ipsam privationem gratiæ inductam per peccatum; vel huiusmodi privationem esse necessariam ad hoc, ut peccatum actuale, quod præterit, denominet hominem inimicum; & licet forte sit solum differentia de nomine; nobis magis placet hoc secundum, nimirum privationem gratiæ, ut inductam ex peccato: esse fundamentum, quod re-

linquit peccatum actuale, & quo perseverante ipsam peccatum actuale, quod præterit, remanet, & retinet vim denominandi hominem peccatorem, & inimicum; qua ratione, ipsa privatio gratiæ est macula ex peccato relicta. Ratio huius est: quia quoties remanet huiusmodi privatio, non est aliquid ratione cuius, intelligi possit, quod peccatum actuale, etiam si præterierit, non sit sufficiens motivum ex parte hominis, ut à Deo puniatur: nam Deum, vel le non punire peccatorem, non sufficit; stat enim Deum, non punire hominem dignum odio, & inimicitia Dei. Deinde velle Deum conferre gratiam, vel beatitudinem pro alio tempore non sufficit, ut modo non sit dignus odio, & inimicitia Dei; ut patet in peccatore prædestinato. Insuper, velle dare gloriam in quocumque tempore, & statu, quo homo moriatur, non sufficit, ut intelligatur modo remissum peccatum: nam vel est, vel le dare gloriam in eodem instanti, in quo homo moriatur; vel dare gloriam pro alio tempore: si pro alio tempore, non sufficit, ut patet in prædestinato. Si est velle dare gloriam in eodem instanti, in quo homo moriatur; neque etiam sufficit; nam actus ille est conditionatus dandi gratiam, & gloriam, cuius conditionem, nimirum mori, vult Deus non purificari pro tempore, pro quo vult hominem vivere: pro tempore autem quo vult mori, supposito illo decreto, Deus necessario vult dare gratiam, & gloriam: velle autem dare gratiam, & gloriam sub conditione, quam Deus vult, non adimplere, non est remittere peccatum pro tempore, pro quo non vult adimplere: pro tempore autem, quo Deus vult purificari conditionem, necessario vult dari pro illo tempore gratiam, & gloriam; pro quo tempore remittitur peccatum, & non antea.

56 Insuper, cum decreto salvandi hominem in omni eventu, sive peccet, sive non peccet, componitur hominem peccare, & esse peccatorem: & tamen tale decretum est decretum salvandi hominem quocumque tempore moriatur; ergo hoc decretum, non sufficit, ut homo non sit habitualiter peccator, & dignus odio Dei: sicut enim decretum dandi gloriam prædestinatis, non est remissivum peccati, nisi solum pro tempore quo decernit gloriam, aut gratiam; similiter decretum illud non



non est remissivum peccati pro omni tempore; sed solum infert eius remissionem pro tempore, quo Deus decernit purificationem conditionem.

57 Et idem dicendum est de voluntate acceptandi satisfactionem Christi Domini: hæc enim voluntas est remissiva peccati pro tempore, quo decrevit Deus illam acceptare, & quod homo sit acceptus ad beatitudinem: tempus autem illud est tempus, pro quo Deus confert gratiam, aut gloriam: unde quamvis decretum prædestinativum, quod est ex meritis Christi, & acceptatio eius satisfactionis pro peccato sit æternæ, sicut omnes actus divini, non est remissio peccati, nisi pro tempore, quo infert gratiam, aut gloriam.

58 Tandem Deum velle conferre peccatori auxilia efficacia, quibus deinceps vitet peccatum, non est decretum remissivum peccati: quia hoc decretum componitur cum peccato habituali; stat, enim hominem peccatorem nunquam deinceps peccare, quin per hoc intelligatur remissum peccatum: & potest Deus per longum tempus conferre auxilia efficacia ad vitandum peccatum, quin per hoc peccata antecedentia intelligantur remissa.

59 Ratio autem horum est, quam affert D. Thomas hoc art. 2. Nam est impossibile, quod Deus peccatori remittat offensam, nisi fiat ipsi pacatus: sed Deus nequit pacari homini peccatori sine dono intrinseco sanctificante; ergo sine gratia intrinseca, quæ sanctitas sit, nequit remitti peccatum. Minor probatur, Deum pacari nobis est nos diligere dilectione speciali, non qualicumque, sed acceptante ad eius amicitiam; at Deus nequit sic diligere peccatorem, nisi infundendo gratiam sanctificantem; ergo absque hac nequit remitti peccatum. Maior probatur ex dictis; nam quæcumque alia dilectio fiat, sine eo, quod Deus sit pacatus, sive per illam velit nobis dona naturalia, sive supernaturalia, ut ex dictis constat; ergo non intelligitur pacatus, nisi per specialem dilectionem, qua Deus velit nobis gratiam, qua acceptemur ad eius amicitiam.

Secundo probatur eadem maior; quia per peccatum homo est offensus Deo: esse autem Deo offensum est repellere eum à sua gratia; ergo quo usque ad suam gratiam acceptet peccatorem,

manet offensus Deo, & peccatum non remissum.

60 Minor autem principalis probatur ex differentia, quam statuit D. Thomas inter amorem divinum, & creatum, supra quæst. 110. art. 1. quia amor humanus est sterilis; nec enim est effectivus, sed pure affectivus, quia in obiecto non causat bonitatem, sed illam supponit veram, vel apparentem, vel etiam vltiorem bonitatem desiderat: amor autem divinus est effectivus, & causans in obiecto bonitatem; unde acceptatio ad bona amicorum causat indoneitatem ad illa bona; unde D. Thomas 1. par. quæst. 20. art. 2. docet, quod amor Dei est profundens, & causans bonitatem in rebus: & quia effectus dilectionis, qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita æterna, ideo non potest intelligi remissio culpæ, sine infusione gratiæ; ut in hoc articulo concludit D. Thomas.

Quæ complectitur D. Thomas 3. part. q. 86. art. 2. in corpore, illis verbis: *Offensa directe opponitur gratiæ: ex hoc enim dicitur aliquis alteri offensus, quod repellit eum à gratia sua. Hoc autem interest inter gratiam Dei, & gratiam hominis, quod gratia hominis non causat: sed presupponit bonitatem veram, vel apparentem in homine grato: sed gratia Dei causat bonitatem in homine grato; eo quod bona voluntas Dei, quæ in nomine gratiæ intelligitur, est causa omnis boni creati.* Unde potest contingere, quod homo remittat offensam, quæ offensus est alicui absque aliqua immutatione voluntatis eius: non autem contingere potest, quod Deus remittat offensam alicui absque immutatione voluntatis eius.

61 Denique alijs omisis prætermittere, non possumus, quod iuxta Recentiorum sententiam omnia, quæ Deus in nobis operatur medijs donis intrinsecis, possunt præstari à Deo absque dono aliquo intrinseco: potest enim remittere peccatum absque intrinseco dono: potest etiam acceptari à Deo ad eius amicitiam, & beatitudinem, sine dono intrinseco: potest insuper secundum aliquos homo sic acceptatus promereri de condigno vitam æternam per opera ab ipso elicita: potest insuper sine dono intrinseco elicere actus supernaturales charitatis, fidei, & spei, & aliarum virtutum per tantum auxilium intrinsecum: unde omnia, quæ de facto con-

tingent in iustificatis, & acceptatis à Deo ad beatitudinem, possent contingere etiam si Deus nullum intrinsecum donum infunderet: Concilium autem Tridentinum agens contra Hæreticos nostri temporis, & requirens ad iustificationem, quæ inducit renovationem interiorem iuxta Concilium, & remissionem peccati, & requirens formam intrinsecam permanentem, quæ sit causa formalis iustificationis, & docens fieri per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum, videtur sentire aliter iustificationem, & remissionem peccati fieri non posse; essetque aliquo modo tollerabilis Hæreticorum error, si illa quæ, sine donis intrinsecis fieri possunt, assererent de facto fieri, sine donis intrinsecis.



## §. Ultimus.

*Solvuntur argumenta.*

62 **C**ONTRA Nostram sententiam plura restant difficilia argumenta. Primo arguitur: ut deleatur peccatum, sufficit transire de peccatore in non peccatorem: sed transitus iste fieri potest, sine aliquo intrinseco: ergo potest; & peccatum deleri. Consequentia est legitima: maior est certa: & minor probatur; esse non peccatorem est quid distinctum à quolibet dono, seu gratia intrinseca; ergo, transitus de peccatore in non peccatorem potest fieri absque aliquo intrinsecè recepto. Antecedens constat, illa enim quæ realiter separari possunt, realiter distingui est necessarium: sed esse non peccatorem, inventi potest absque aliquo dono, aut gratia intrinseca, ut in homine condito in pura natura contingeret; ergo esse non peccatorem, quid distinctum est à quolibet dono, & gratia intrinseca. Consequentia autem probatur: nam quia esse non frigidum, & esse calidum realiter distinguuntur, potest subiectum transire de frigido in non frigidum, absque intrinseco calore; ergo si esse peccatorem est quid distinctum à quolibet dono

est quid distinctum à quolibet dono gratiæ intrinseco, poterit homo transire de peccatore in non peccatorem, absque aliquo dono intrinseco recepto.

63 Confirmatur: quia esse non sanctum, & esse peccatorem distinguuntur, potest homo de potentia absoluta transire de sancto in non sanctum, absque peccato: ut constat in casu, quo Deus vrens sua absoluta potentia homini dormienti auferret gratiam habitualement: in quo casu esset transitus de sancto in non sanctum, absque alio quo peccato; ergo similiter, quia esse non peccatorem distinguitur à gratia, seu dono intrinseco, absque illo potest fieri transitus ille.

64 Responderetur, concessa maiori, negando minorem: ad probationem, concessio antecedenti, neganda est consequentia. Ad cuius probationem, negandum est antecedens; ratio enim quare subiectum transire potest de frigido in non frigidum, absque calore impossibile est cum frigore, non est solum distinctio non frigidi à calido; sed insuper, quia cum frigiditas sit dependens à Deo in conservari, potest deficere, non solum per introductionem formæ contrariæ, sed per suspensionem concursus divini: peccatum autem cum à Deo, non conservetur (quod supponit nostræ conclusionis probatio) deficere non potest, nisi per introductionem formæ impossibilis; qua ratione, quia tenebræ non terminant Dei causalitatem, non possunt deficere, nisi per introductionem formæ contrariæ, nempe lucis. Per quod constat ad confirmationem: nam cum forma intrinsecè sanctificans sit dependens à Deo, deficere potest per puram suspensionem concursus, absque aliquo peccato.

65 Sed contra hanc solutionem obijciens primo: peccatum habituale saltem pro materiali terminat concursum conservativum Dei; ergo per suspensionem illius deficere potest. Consequentia patet ex doctrina solutionis: & antecedens probatur; est enim probabilis multorum sententia in aliquo positivo consistere, sicut, & peccatum actuale; ergo terminat concursum conservativum Dei, saltem pro materiali entitate. Quod si sit purum, & ens mortale, etiā necessario terminat causalitatem divinam, licet non sub conceptu deformitatis, sub conceptu communi moralitatis, non explicante deformitatem: qua propter



positivum constituens actuale peccatum, licet non terminet Dei causalitatem sub conceptu explicante deformitatem; bene tamen sub alio illam non explicanti.

66 Secundo: nam eo ipso quod peccatum in aliquo positivo, & pure morali consistat, debet ab aliquo conservari efficienter: sed non à peccatore; ergo à Deo. Minor probatur ex D. Thoma q. 28. de veritate, arti. 2. ad 7. ibi: vel dicendum, & melius, quod peccator est causa peccati quantum ad fieri; non tamen est causa permanentiæ eorum, quæ ex peccato relinquuntur: sed positivum constituens habituale relictum est ex peccato actuali; ergo permanentiæ illius peccator, non est causa.

67 Secundo objicies: esto peccatum habituale à Deo, non conservetur, deficeret ex defectu requisiti ad eius existentiam, si iste defectus posset dari, absque aliquo dono intrinseco: sed deficere potest requisitum aliquod ad existentiam peccati, nulla facta intrinseca mutatione peccatoris; ergo etiam ipsum peccatum. Consequentia est legitima: maior ex terminis liquet; ea enim ratione per defectum subiecti potest deficere peccatum. Minor autem probatur, ad existentiam peccati requisitum est odium divinum, erga peccatorem: id enim, sine quo res existere non potest: requisitum est ad illius existentiam; sine odio autem divino peccatum existere implicatorium est, iuxta illud Sapientiæ 14. *Odio sunt Deo impius, & impietas eius*: sed Deus potest deponere odium, erga peccatorem, absque productione alicuius intrinseci; ergo potest deficere requisitum aliquod ad existentiam peccati, absque intrinseca mutatione peccatoris. Minor probatur; nam odium est actus immanens liber in Deo, à quo proinde potest pro libito cessare: cumque huiusmodi cessatio non sit actus, sed illius carentia, non necessario infert donum intrinsecum in creatura: Deus ergo potest deponere odium, absque collatione gratiæ extrinsecæ.

68 Tertio; non ideo tenebræ excludi non possunt, nisi per lucis introductionem, quia à Deo non conservantur, atque adeo nequeant deficere per suspensionem concursus; sed quia in subiecto capaci tenebrarum, & lucis, contradictoriè opponuntur tenebrosum, & lucidum; ergo inepte exemplum illud adductum est

à nobis. Antecedens probatur; etsi tenebræ terminarent causalitatem divinam, remanente oppositione contradictoria illarum cum luce, deficere non possent non posita luce: sicut enim necessarium est duo contradictoria, non simul existere; pariter est necessarium illorum aliquod esse; ergo non ideo excludi non possunt, nisi per lucem, quia non conservantur à Deo; sed quia luci contradictoriè opponuntur: cum ergo peccatum, & gratia, hæc oppositione, non gaudeant; tum quia utrumque est aliquid positivum in sententia probabilium, quia in omnium iudicio datur aliquod medium, nimirum status purorum naturalium; sit, quod ex lucis exemplo nihil claritatis accipiat doctrina nostra.

69 Ad primum respondent aliqui; quod peccatum habituale, si in aliquo positivo morali consistat, terminat divinam causalitatem, saltem secundum conceptum communem, & genericum moralitatis non explicantis deformitatem: negant tamen desinere posse per solam suspensionem concursus divini; hæc enim suspensio habet sibi essentialiter anexam positionem gratiæ, eo quod positivum peccati essentialiter connectitur cum privatione gratiæ, & huius privatio essentialiter supponit positivum peccati: & cum privatio auferri, non possit nisi per positionem formæ; sit, ut Deus nequeat suspendere concursum conservativum peccati, nisi introducendo gratiam.

70 Hæc tamen solutio, si amplius non explicetur difficilis est: quia licet positivum constituens peccatum connectatur essentialiter cum privatione gratiæ, qui tribuit effectum impossibilem cum illa; non tamen est ratio, quare privatio gratiæ, quæ in hac sententia peccatum non est, sed effectus illius, connectatur essentialiter cum permanentia peccati: sicut licet gratia infuset, infallibiliter, non esse peccati, quia tribuit effectum impossibilem cum illo; non tamen est ratio, quare non esse peccati, etiam causatum ex infusione gratiæ præsupponat essentialiter perseverantiam gratiæ; ut patet in homine, cui absque illius culpa per suspensionem concursus, Deus auferret gratiam, quæ expulsa fuit peccatum, in quo perseveraret, non esse peccati, absque permanentia gratiæ: & ratio est, quia gratia, utpotè terminans causalitatem divinam potest deficere, non solum per positionem peccati, sed

sed per meram suspensionem concursus: sed iuxta hanc solutionem, peccatum sub aliqua ratione indiget influxu Dei; ergo utroque modo potest deficere; & consequenter eadem est ratio.

71 Quod sic amplius explicatur: eo ipso, quod peccatum sub aliqua ratione retinet influxum Dei, non est ratio, quare privatio gratiæ præsupponat essentialiter perseverantiam peccati; ergo non est ratio, quare suspensio concursus divini connectatur cum infusione gratiæ, consequentia est bona: eo enim docent Deum, non posse suspendere concursum necessarium ad perseverantiam peccati, absque infusione gratiæ, quia huius carentia ex peccato causata præsupponit essentialiter perseverantiam peccati, ad quam necessarius est aliquis influxus Dei; atque adeo iste deficere non potest, sine infusione gratiæ auferente illius privationem. Antecedens autem probatur; eo enim privatio gratiæ ex peccato causata præsupponit essentialiter perseverantiam peccati, quia hoc, ut potest à Deo non causatum, deficere non potest per suspensionem concursus; ac proinde necessaria est forma contraria: sed si peccatum sub aliqua ratione indiget influxu Dei, per suspensionem illius deficere potest; ergo non est necessaria forma contraria.

72 Secundo responderi potest, peccatum habituale, non terminare sub aliqua ratione influxum Dei: nam licet sit aliquid positivum; non tamen phisicum, sed parum morale nullam dicens perfectionem: non enim ex conceptu generico; quippe iste, sicut à bonitate, & malitia præscinditur, ita à perfectione, & imperfectione: neque ex conceptu differentiali malitiæ; hæc enim potius est imperfectio, quam perfectio: unde cum ens positivum titulo perfectionis requirat influxum Dei, illud nullam dicit, illo non indiget: tale autem esse peccatum habituale sciendum est ab assertentibus esse aliquid positivum morale ab omni phisico distinctum: iuxta quod concedendum est, ens positivum necessario dicere perfectionem, si sit ens phisico identificatum, sicut peccatum actuale; si autem purum morale sit, ab omni phisico distinctum, non ita.

73 Terrio responderi potest peccatum habituale ea ratione, quia deformitatem, non explicat, terminare influxum Dei, non phisicum, sed moralem: sicut enim

creatura per actuale peccatum iam transactum censetur influere moraliter in permanentiam habitualis; pariter Deus per concursum, quo influit in peccatum actuale sub ratione entis, & perfectionis, censetur moraliter influere in permanentiam habitualis sub ratione non explicante deformitatem: sed sicut influxus creaturæ censetur moraliter permanere, quo usque ponatur forma cum peccato impossibilis; pariter, & influxus Dei; unde Deus aliter non potest suspendere influxum istum, quam infundendo gratiam: quo sensu potest defendendi prima solutio. Quæ dicta sunt iuxta sententiam constituentem peccatum habituale in aliquo positivo pure morali; quam tamen falsam putamus. Ad confirmationem, concessa maiori, neganda est minor, & ad probationem ex Divo Thoma dicendum, vel quod loquitur de his, quæ ex peccato relinquuntur, tam ab actuali, quam ab habituali distinctis: vel si loquitur de habituali peccato ex actuali relicto, asseruisse non esse causam permanentiam ipsius, non quia in illud moraliter non influat, sed quia eius permanentia peccatoris libertati iam non subditur.

74 Ad secundum respondetur, negando minorem primi, & secundi syllogismi: ad probationem, concessa maiori, distinguenda est minor: cessatio odij, cum non sit actus, non infert donum intrinsecum in creatura ratione sui, concedo minorem: ratione actus positivi, quem necessario supponit, nego minorem: & consequentiam. Itaque admittimus odium Dei, erga peccatum, & peccatorem necessario sequi ad peccatum, implicareque peccatum existere, quin Deus illud odio prosequitur per displicentiam in ipso; in quo sensu, requisitum esse odium Dei ad existentiam peccati, ut quid consequuntur ad illud cum Recentioribus admittimus: sicut enim Deus necessario amat suam bonitatem, odio prosequitur peccatum illi oppositum; unde ex defectu odij, recte infertur defectus peccati. Ceterum cum odium Dei non sit causa peccati, neque prius illo; sed potius è contra, prius est peccatum existere, & deinde Deum odio habere peccatorem; sit, ut prius debeat intelligi non esse peccati, quam intelligatur cessatio odij; atque adeo per huius cessationem deficere non potest: ex quo recte infertur, cessatio-



tionem odij præsupponere essentialiter alium actum Dei destructivum peccati; qui iuxta à nobis dicta alius esse non potest, quam actus infusus formæ incompossibilis cum peccato: quod sufficit, ut Deus liberè possit ab odio cessare, quatenus in eius est potestate producere formam destructivam peccati.

75 Ad tertium respondetur, quod tenebræ duplici titulo non possunt deficere, nisi per introductionem lucis: primus est, quia sunt privatio, cuius non esse, permanente, subiecto est forma, qua privat, nimirum lux: secundus est; quia cum non conserventur per influxum Dei, necessarium est, ut non sint, Deum introducere lucem sibi oppositam, vel subiectum destruere: & licet primus titulus assumptum nostrum non confirmet; bene tamen secundus.

76 Secundo arguitur: offensa peccati habitualiter perseverans in peccatore, potest auferri per extrinsecam condonationem; ergo etiam potest deleri peccatum. Consequentia constat primo; quia ratio offensæ est prædicatum essentialiale peccati; atque aded hoc deficiente necessario deficit peccatum. Secundo; quia id quod remaneret destructa offensa, vel est aliquid à Deo remissibile, vel non: si primum; ergo obtinet rationem offensæ; offensa enim est, quæ remittitur; si non est remissibile; vel non est peccatum, vel Deus non potest remittere peccatum; cum illud, quod, destructa offensa remaneret, aliter quam per remissionem auferendum esset. Antecedens autem probatur; homo potest remittere offensam sibi illatam merito beneplacito suæ voluntatis, absque aliquo intrinseco; ergo pariter Deus: non enim est minus potens ad condonandum offensam, quam homo.

77 Respondetur, concessio antecedenti, negando consequentiam: ratio autem discriminis est; nam offensa homini illata manet solum in obligatione satisfaciendi, nec supponit in offendente maculam, seu turpitudinem habitualement: & cum obligatio satisfaciendi per cessionem iuris ex parte creditoris auferatur; fit, ut offensus per cessionem iuris destruat offensam: offensa autem contra Deum habitualiter perseverans, non manet solum in obli-

gatione satisfaciendi, sed immaculata, & turpitudine habituali, à qua est indistincta: quapropter, etiam si Deus possit nolle satisfactionem, seu velle non punire peccatorem, adhuc permanet malitia habitualis, & consequenter offensa; manetque homo dignus, ut odio prosequatur à Deo, & in Deo ius ad exigendam satisfactionem quousque macula, & turpitudine auferatur: cum autem hæc, utpotè independens à Deo in conservari, per suspensionem concursus auferri non possit; fit, ut necessario requiratur, vel destructio subiecti, vel introductio formæ contrariæ. Et quidem actualis offensa peccati actualis, auferri non potest, nisi destruendo actualem turpitudinem, ad quam sequitur, & cum qua identificatur; quod à Deo fieri potest, non per condonationem extrinsecam, sed per suspensionem concursus in materiale peccati, ad cuius defectum deficit malitia, & offensa actualis: similiter ergo discurrendum est in offensa habituali à malitia habituali indistincta, Deum, scilicet, illam destruere posse, non per puram condonationem, sed malitiam habitualement destruendo: quod aliter fieri non potest, nisi per defectum subiecti, vel per oppositam formam. Ex quo etiam constat qualiter obligatio ex voto relicta auferri possit, absque aliquo intrinseco: quia hæc obligatio ab acceptatione Dei dependet; & cum Deus possit illam ad tempus acceptare, fit, ut transacto illo tempore, absque aliquo intrinseco cesset obligatio.

78 Secundo responderi potest ex proximè dictis ex Divo Thoma, quod peccatum commissum, non potest non habere vim ad movendam Deum, ut odio prosequatur peccatorem, nisi Deus fiat homini pacatus: non autem potest intelligi pacatus, nisi velit ipsum admittere ad suam amicitiam: cumque homo non sit ex se idoneus, ut accipiat ad amicitiam Dei, nisi per gratiam intrinsecam, & acceptationem divinam efficacem, fit quod ut intelligatur remissum peccatum, debet intelligi gratia intrinseca, ratione, cuius sit idoneus ad amicitiam Dei. Ex quo oritur differentia, inter offensam homini factam, & offensam irrogatam Deo; quod homo offensus potest

reddi pacatus motus ex bonitate offendentis vera, vel apparenti; & ideo sine eo quod aliquid causet in offendente: Deus autem offensus non inveniens idoneitatem ad amicitiam, & volens hominem ad suam gratiam admittere ex fecunditate sui amoris causat gratiam, & idoneitatem.

79 Alia potest reddi differentia, nimirum, quod offensa facta homini, præcisè ut offensa illius non relinquit maculã, & averfionem, in qua perseveret offensa, constituens offendentem dignum odio, & inimicitia alterius; sed solum manet in apprehensione offensi, & in eius voluntate, qua mutata, ut potest mutari, nihil restat delendum per remissionem offensæ: at in peccatore ex natura rei, & verè manet macula ex peccato inducta, & averfio à Deo; atque adeò auferri non potest, nisi per aliquid intrinsecum, quo constituatur dignus amicitia Dei.

80 Ex hoc oritur, quod homo, qui peccavit, non potest immediatè ad puram naturam transire; ideoque peccatum, & gratia in homine lapso immediatè opponuntur, ut docet D. Thomas, quamvis absolutè possit homo esse sine peccato, & sine gratia: Ratio autem est iam adducta, quia peccatū habet vim ad movendum Deum, ut odio prosequatur peccatorem, donec Deus pacatus sit: unde cum per dona collata intra ordinem naturæ nõ intelligatur Deus pacatus, sequitur, quod etiam si Deus illa conferat, non intelligatur remissum peccatum; sed donis naturalibus addendum est donum gratuitum, ut intelligatur remissum peccatum: quod si tale donum conferatur, homo non manebit in pura natura; puritas enim naturæ, sicut excludit peccatum, excludit etiam donum gratuitum.

81 Arguitur tertio; Deus absque aliqua forma impossibili cum peccato veniali, illud de facto remittit per solam extrinsecam condonationem; ergo potest etiam remittere mortale. Consequentia probatur; nam peccatum veniale etiam est offensa Dei, quamvis levis; est aliquid intrinsecum in peccatore non dependens in conservari ab influxu divino, relictumque ex natura rei ex peccato actuali: est insuper macula auferens, licet non gratiam, illius nitorem, reddensque hominem habitualiter maculatum: sed hac ratione peccatum mortale à Deo

remitti non potest per extrinsecam condonationem; ergo vel peccatum veniale remitti non potest, absque forma intrinseca, vel iudicanda est ratio à nobis facta inefficax ad probandum de peccato mortali. Antecedens autem probatur; in Sacramento pœnitentiæ homini disposito remittuntur aliqua peccata venialia, & in Sacramento Baptismi omnia; & tamen nulla infunditur forma intrinseca impossibilis cum peccato veniali; gratia enim habitualis cum illis componitur; ergo solum remittuntur per extrinsecam condonationem.

82 Hoc argumentum evidens iudicatur à quibusdam Recentioribus, quos miratur Vazquez, disp. 207. cap. 4. eo quod audent affirmare de facto remitti venialia, absque aliqua forma intrinseca immutante subiectum. Et quidè conformius esse Tridentino, iustificationem à venialibus, sicut & à mortalibus fieri per gratiam intrinsecam, certum videtur: hoc autem verificari non posse, nisi detur aliqua forma intrinseca cum ipsis, saltem ex natura rei impossibilis, fateri tenentur, quotquot necessarium iudicant, gratiam ex natura rei opponi cum peccato mortali, ut verificetur per formam intrinsecam remitti.

83 Sed his relictis, negandum est antecedens assumptum: ad cuius probationem dicendum, quod quando intra vel extra Sacramentum remittuntur venialia, debet assignari forma intrinseca remissiva cum venialibus impossibilis, quæ est gratia habitualis, non ratione sui, & sumpta secundum suam substantiam; sed ratione alienius modi sibi superadditi. Ita que quando in Sacramento pœnitentiæ, v.g. cum mortalibus simul remittuntur venialia, infunditur gratia cum quadam intrinseca perfectione modali ab ipsa separabili, ratione cuius impossibilis est cum venialibus remittendis. Nec novum est, forma secundum suam substantiam cum alia composibilem, illam excludere si ulterius modo superaddito perficiatur: sic calor secundum suam substantiam composibilis cum frigore, si ulterius per modum intensivum perficiatur, frigiditatem excludit: sic etiam habitus scientiæ genitus per primam demonstrationem componitur cum habitu erroneo circa conclusionem eiusdem scientiæ, adhuc non demonstratam; quem ta-



men errorem habitus scientiæ, postea excludit per extensionem ad illam conclusionem: quæ extensio fit per modum superadditum, vel fortè, absque aliquo realitè distincto, ut plures volunt: sic ipsa gratia habitualis, ut consummata radicat lumen gloriæ, quod in via non radicat: fit autem consummata secundum aliquos propriori ad lumen radicatum, ratione cuiusdam perfectionis superadditæ: Sic tandem eadem gratia per modum quemdam sibi superadditum excludit fomitem à primo Parente in statu innocentie; cum quo componitur in nobis defectu talis modi: hæc autem perfectio superaddita non est nova forma, sed modus præexistentis; sicut dicitur de intentione, & extensione habituum.

84 Ratio autem, quare gratia, sic perfici potest, ea est, quia cum sit vera sanctitas, veraque mundities; ita intra propriam speciem potest perfici, ut excludat, non solum immundiciam mortalem, sed venialem, quin ad hoc sit necessaria nova forma; sed sufficit novus modus eiusdem: & sicut intra eandem speciem dilectionis, sic potest crescere dilectio, ut diligatur Deus, non solum super omnia gravitè ipsum offendentia, sed etiam super omnia levitè offendentia; pariter in dilectionis radice, quæ est gratia habitualis discurrendum est.

85 Dubitari autem potest; an iste modus deperdatur per peccatum veniale subsequens eiusdem rationis cum expulso per illud? Ad quod responderi potest negativè: est enim modus ille talis naturæ, ut opponatur cum peccato veniali remisso, non secundum speciem, sed secundum individuationem: & cum idem numero peccatum non redeat, fit, ut per peccatum subsequens non deperdatur. Vel dici potest, per peccatum subsequens, si eiusdem rationis est cum remisso, deperdi, & destrui modum illum remissum: nunquam tamen gratiam amitti, nec remitti per peccatum veniale; iste enim modus, non est modus intensionis, sed quasi extensionis. Contra hanc doctrinam plures sunt difficultates, quas examinare, nec vacat, nec licet; quia proprium locum habent 3. p. q. 87.

86 Ex dictis inferitur primo, peccatum originale remitti non posse per extrinsecam condonationem: peccatum enim originale est aliquid intrin-

secum vnicuique proprium, relictum ex natura rei ex peccato, quod commissus in Adamo; non terminans Dei causalitatem, quo anima maculatur: sed hac ratione, peccatum personale non potest remitti per extrinsecam condonationem; ergo neque peccatum originale. Inferitur secundo, peccatum commissum in pura natura non posse remitti sine intrinseca mutatione: quod eadem ratione convincitur.

87 Inferitur tertio, peccatum mortale in pura natura commissum non posse remitti, absque forma supernaturali: Et probatur; non est possibilis forma naturalis cum peccato incompatibilis, & illius expulsiua; ergo necessaria est forma supernaturalis. Consequentia constat ex dictis, & antecedens probatur; forma opposita peccato commissum in pura natura, & illius expulsiua, etiam esset expulsiua peccati habitualis hominis elevati: peccatum enim contra legem naturæ in infideli negativè eiusdem rationis est, atque peccatum commissum in pura natura; & consequenter forma naturalis expulsiua peccati in pura natura, etiam esset expulsiua peccati commissi in statu elevationis: at implicat forma naturalis incompatibilis cum peccato commissum in statu elevationis; aliàs non esset necessaria gratia supernaturalis ad illius expulsiionem; ergo implicat forma naturalis incompatibilis, cum peccato commissum in pura natura.

88 Insuper probatur ex D. Thoma, quæst. 23. de Veritate, art. 2. ad 4. ubi docet, quod licet gratia, & peccatum absolutè loquendo non sint opposita immediatè, respectu tamen hominis lapsi immediatè opponuntur; propter quam rationem in statu elevationis necessaria est gratia habitualis ad remissionem peccati habitualis: sed de homine condito in pura natura, & peccante mortalitè verificatur esse lapsus; ergo debet verificari, quod in ipso immediatè opponuntur gratia, & peccatum, & quod talis homo non posset immediatè transire ad puram naturam: quod etiam constare videtur ex solutione ad quintum, ubi sic habet: si à solo statu naturæ decidisset homo, nihilominus tamen ad expeditionem in finem offensæ do-



num divinæ gratiæ requireretur. Unde quando in corpore articuli docet, quod nullo modo esse potest remissio peccatorum sine gratia gratum faciente, universaliter loquitur de natura in quolibet statu, sicut ea, quæ docet in hoc articulo 2. nimirum, non posse intelligi remissionem culpæ, sine infusione gratiæ.

89 Deinde probanda est hæc doctrina, ex eo, quod si aliqua esset forma naturalis expulsiua peccati, esset illa, qua homo rectificatur radicaliter in ordine naturali: sed hæc non; ergo nulla. Minor probatur; Angelus per suam naturam, vtpotè impeccabilis contra finem naturalem directè, vt plures volunt, rectificatus est in illo ordine radicaliter: & tamen admittit peccatum post, vt patet in dæmonibus; ergo.

90 Quæ omnia confirmantur: quia natura rationalis in pura natura constituta cum potentijs naturalibus, potens Deum authorem naturæ cognoscere, & diligere, non est forma impossibilis cum peccato, vt constat. Insuper, neque amor naturalis Dei super omnia: quod patet ex dictis; nam amor naturalis non opponitur cum peccato habituali in statu elevationis; neque excludit aversionem à Deo authore supernaturali ex peccato relictam; ergo neque amor naturalis excludit aversionem à Deo authore naturæ ex peccato relictam. Secundo; si amor naturalis talem aversionem excluderet, etiam in statu elevationis illam excluderet: sed illam in statu elevationis non excludit; ergo. Minor probatur; quia si illam excluderet, excluderet peccatum habituale mortale; quia peccatum habituale in statu elevationis essentialiter includit aversionem à Deo; & consequenter, hac deficiente, aut exclusa non manet peccatum habituale.

91 Dices cum Recentioribus; in pura natura auferri peccatum per actum dilectionis, & acceptionem Dei per modum compensationis offensæ: nam ratione primi, tollitur ab homine deordinatio maculæ, & per secundum, malitia offensæ. Sed contra est; quia idem posset dici in statu elevationis, nimirum, per dilectionem supernaturalem auferri deordinationem maculæ, & per acceptionem malitiam offensæ. Et quidem si deordinatio maculæ auferri potest per dilectionem, acceptio Dei non est necessaria

ad delendam offensam: sunt enim essentialiter connexa illa duo, & deordinatio maculæ, & malitia offensæ; vnde si primum per dilectionem auferitur; etiam secundum.

92 Insuper cognitio naturalis Dei, etiam quæ sufficiat ad constituendum beatitudinem naturalem, non est incompossibilis cum peccato: quia est nimis imperfecta beatitudo: & quia cum sit donum naturale, quod creatura rationalis exigit, & Deus confert, vt author naturæ: sicut & qualibet alia dona, non sufficit ad hoc, vt Deus deponat odium adversus peccatorem. Et confirmatur; quia Deus plus diligit hominem, cui fidem supernaturalem infundit, quam hominem: cui veller qualiter quamlibet naturalem; cum maius illi conferat beneficium: & tamen fides non habet sibi annexum amorem Dei simpliciter talem; sed componitur cum odio, cum fides maneat in peccatore; ergo idem dicendum de qualitate naturali.

93 Tandem inferitur: in statu naturæ puræ, esse necessariam gratiam iustificantem: quod sic probatur; quia est necessaria forma impossibilis cum peccato, vt diximus: sed nulla datur, neque naturalis, neque supernaturalis, nisi gratia iustificans; ergo hæc est necessaria. Tum etiam: quia si alia sufficeret, etiam in statu elevationis sufficeret. Tum denique; quia vt remittatur peccatum, necessarium est, quod Deus reddatur pacatus; hoc enim aufert vim à peccato commissio ad constituendum peccatorem: sed sine forma acceptante in actu primo ad bona propria Dei, & constituyente hominem dignum illius, non intelligitur Deus pacatus; alia enim dona, etiam confert inimicis; ergo hæc necessaria est ad remittendum peccatum etiam in pura natura.

94 His non obstat, quod Deus non posset remittere peccatum in pura natura: quod absurdum videtur, pluribus titulis; & modo absurdum videtur, quia homo in pura natura posset remissionem peccati petere; ergo Deus posset remittere illud in pura natura. Respondetur enim, quod sicut non est inconueniens, quod Deus non possit punire peccatū in pura natura privatione gratiæ, & gloriæ supernaturalis, non obstante, quod peccatum in pura natura commissū, vtpotè eiusdem rationis cum peccato commiss-



commissio in statu elevationis, sit dignum tali pœna; ita inconveniens non est, quod Deus non possit remittere peccatum in pura natura commissum, nisi per formam extrahentem hominem à pura natura: Et quidem ab omnibus concedi debet, quod remissio peccati esset gratia specialis intra ordinem naturæ; unde ab omnibus debet concedi, quod in pura natura, puritate excludente huiusmodi gratiam specialem, non posset remitti, sed deberet extrahi ab illa puritate, & aliquod indebitum beneficium recipere, ut remitteretur peccatum: sicut ergo hoc non est inconveniens; pariter, neque asserere, quod in pura natura non potest remitti peccatum, nisi ab illo statu extrahatur per formam supernaturalem remissivam.

95 Ad id, quod dicitur de oratione; dicendum in pura natura, hominem posse orare pro remissione peccati, quia cognosceret offendisse Deum, & Deum posse illud non punire: non tamen cognosceret, qualiter Deus remittere posset peccatum, licet certò cognosceret posse illud non punire; quod fortè esset obiectum rationis in statu illo: Et discurrendum est, sicut discurrere debemus de infideli negative, cuius peccatum constituit ipsum dignum privatione gratiæ, & gloriæ: qui posset petere remissionem peccati, quamvis non cognoscat gratiam supernaturalem requisitam ad illius remissionem.

96 Sed adhuc dices: Deus ut Author naturæ potest remittere peccata ab illo homine commissæ sed non per extrinsecam condonationem; ergo per formam productam à Deo authore naturæ; & consequenter naturalem. Consequentia constat: minor est nostra doctrina, & maior probatur; Deus, ut author naturæ, est supremus Dominus, & gubernator illius: sed gubernator, & supremus Dominus reipublicæ; ut talis, potest remittere offensam sibi, aut reipublicæ illatam; ergo maior est vera. Secundo; Deus, ut author naturæ potest inire cum homine amicitiam; ergo potest remittere peccatum.

97 Respondetur, negando maiorem: Ad probationem, concessa maiori; distinguenda est minor; concedenda;

que de gubernatore creato, & offensa illi illata, & neganda de offensa contra Deum commissæ: Ratio autem differentiæ est; quia offensa illata gubernatori creato, potest remitti per extrinsecam condonationem, ratione supra dicta: illa autem, quæ fit Deo, non potest nisi per formam intrinsecam impossibilem: quæ nulla datur nisi supernaturalis; & consequenter producta à Deo authore supernaturali: neque hoc derogat perfectioni Dei authoris naturæ; Deus enim, ut author naturæ, & gratiæ, idem omnino est, & solum est distinctio extrinseca ex parte terminorum, seu creaturarum. Ad secundam, distinguo antecedens: potest inire amicitiam, qua diligatur homo simpliciter in ordine ad bona æternæ felicitatis, & simpliciter talem, & amore incompossibili cum odio simpliciter tali; nego antecedens: amicitiam imperfectam, & secundum quid, compossibilem cum odio simpliciter, concedo antecedens; & nego consequentiam: quæ solutio constat ex dictis in presenti, & antecedenti dubio §. ultimo. Et hæc de isto applicanda litteræ Magistri in 4.



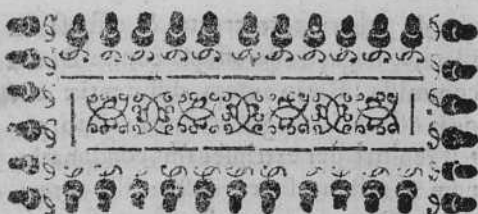
### ARTIC. III.

*Utrum ad iustificationem, requiratur motus liberij arbitrij?*

CONCLUSIO. Est affirmativa. In articulo 4. inquit D. Thomas. Utrum requiratur motus fidei? In articulo 5. Utrum requiratur motus liberi arbitrij in peccatum: Quibus similiter affirmative respondet: motus quo circa conclusionem articuli 3. sit.

\* \*





## DVBIVM X.

*Utrum ad iustificationem requiratur motus  
liberi arbitrij; ita ut sine illo, nec  
de potentia Dei absoluta  
possit dari?*

### §. I.

*Relatis sententijs statuitur  
conclusio.*

**I**N Hac difficultate Magister Dominicus de Soto in 4. dist. 15. quæst. 1. art. 2. dubio ultimo, & M. Petrus de Soto, lectione 4. de Pœnitentia, quibus consentire videtur Conradus, supra quæst. 112. docent, ita esse necessarium motum liberi arbitrij ad remissionem peccati, ut neque de potentia Dei absoluta possit absque illo remitti: loquuntur de peccato personali, non de originali; hoc enim certum est parvulis in Baptismo remitti, absque proprio actu: motus autem ab ipsis requisitus est retractatio, seu detestatio peccati. Oppositum tamen docet Caietanus supra quæst. 112. art. 2. & 3. p. q. 86. art. 1. & 2. & communiter Theologi: & probatur; nam gratia, ita opponitur cum peccato, ut implicet esse simul cum illo, etiam de potentia Dei absoluta; ergo illa infusa, necessariò destruitur peccatum, etiam sine motu liberi arbitrij.

**2** Dices, infusionem gratiæ in peccatore, connecti essentialitèr cum motu liberi arbitrij, seu retractatione peccati; atque aded, implicat absque illa gratiam infundi. Contra tamen est primo, quod gratia cum tali motu non connectitur essentialitèr, ut constat in parvulis, quibus in Baptismo infunditur, absque proprio actu: Si ergo in peccatore requiritur essentialitèr retractatio, eo erit, ut possit expellere peccatum; & consequenter ex se sufficiens non est ad illud expellendum, neque perfecta sanctitas.

Secundo; nam vel motus liberi arbitrij, seu peccati retractatio est necessaria, ut forma remissiva, vel ut dispositio ad remissionem: Primum dici non potest: tum, quia retractatio peccati; quamvis sit perfecta contritio, non est ratione sui cum illo impossibilis, sed solum ratione gratiæ, ad quam disponit; ut supra vidimus. Tum etiam: quia si detestatio peccati esset forma illius remissiva, gratia non esset unica causa formalis iustificationis. Tum denique; quia retractatio requisita ad peccati remissionem, non est contritio perfecta; sed sufficit attritio, ut constat in iustificatione facta intra Sacramentum: sed hæc nequit esse forma remissiva peccati: aliàs attritio extra Sacramentum sufficiens esset ad remissionem peccati; ergo primum dici non potest.

Si autem dicatur secundum, scilicet, quod retractatio requiritur solum, ut dispositio ad remissionem peccati: sequitur, Deum absque ipsa posse gratiam infundere, & peccatum remittere; dispositio enim, non est ita necessaria ad introductionem formæ, ut sine illa Deus non possit formam introducere, ut patet in formis naturalibus; ergo quamvis ad iustificationem impij sit necessaria connaturalitèr retractatio peccati, ratione adducta à D. Thoma in articulo quinto; non tamen est requisita essentialitèr.

**3** Dices, quod cum peccatum sit essentialitèr voluntarium, requirit essentialitèr ad sui expulsionem, voluntariam retractationem. Sed contra hanc solutionem, sic vrget argumentum factum: nam vel gratia habet sufficientem vim ad expellendum voluntarium in peccato repertum; vel non: Si primum; ergo præter gratiam nulla retractatio requiritur. Si secundum; sequitur gratiam non habere sufficientem vim ad expellendum peccatum, neque cum illo ex natura rei opponi; cum expulsio voluntarij in peccato reperti ad illius expulsionem sit necessaria; ad quam tamen gratia vim non habet.

**4** Confirmatur primo: voluntarium repertum in peccato habituali talis est naturæ, ut sit omninò requisitum ad perseverantiam peccati, & necessariò expellendum, ut peccatum destruat. Tunc sic; vel gratia illud expellit; vel

retra-



retractatio: Si primum; ergo gratia sufficit ad expellendum peccatum sine retractatione: Si secundum; sequitur, quod attritio illud expellat formaliter; cum sit sufficiens retractatio ad remissionem peccati, ut constat in iustificatione facta in Sacramento. Ex quo ulterius sequitur, quod posita attritione extra Sacramentum, destruat voluntarium requisitum ad perseverantiam peccati, & consequenter ipsum peccatum; vel quod talis attritio haberi non possit extra Sacramentum: quorum utrumque est absurdum.

5 Confirmatur secundo: sicut peccatum habituale personale est voluntarium propria voluntate, pariter peccatum originale est voluntarium voluntate primi Parentis, seu voluntate capitis: sed non est necessarium, quod forma, per quam hoc expellitur, sit voluntaria voluntate primi Parentis; ergo non erit necessarium, quod forma, per quam peccatum personale expellitur, sit voluntaria voluntate personali. Tandem confirmatur: peccatum habituale non est voluntarium formaliter, sed solum terminativè, hoc est, tanquam terminus relictus ex actu voluntatis præterito: sed quod sic voluntarium est, potest expelli per formam oppositam sine actu propriæ voluntatis; ergo potest hoc modo expelli peccatum. Minor probatur; habitus vitiosus est voluntarius, ut terminus relictus ex actibus voluntariis: qui tamen destrui potest, absque actu propriæ voluntatis, vel per meram suspensionem concursus, vel per introductionem formæ contrariæ, scilicet, casu, quo Deus virtutem illi oppositam homini infunderet.



## §. II.

*Solvuntur argumenta.*

6 **I**N Contrarium sunt aliqua argumenta: Primum desumit M. Soto ex D. Thoma 3. p. q. 86. art. 2. ubi pro conclusione statuit,

quod impossibile est peccatum personale mortale sine pœnitentia remitti: sine pœnitentia, inquam, virtute: Loqui autem in ordine ad potentiam Dei absolutam colligit ex eo, quod docet esse absolutè, & simpliciter impossibile: quod de impossibili, solum de potentia ordinaria non verificatur. Tum etiam; quia in eo sensu negat D. Thomas sine pœnitentia virtute posse remitti peccatum, quo affirmat posse remitti sine Sacramento pœnitentiæ: sed hoc debet intelligi de potentia absoluta; ergo & illud. Idem videtur docere D. Thomas in 4. dist. 14. q. 2. art. 5. & colligitur etiam ex quæst. 28. de Veritate, art. 2. ad 3. ubi docet, quod adulto dummodo sit privatus usu rationis, potest remitti peccatum sine Sacramento, sicut potest cum Sacramento, vel per Sacramentum: Per Sacramentum autem docet ibi posse remitti, si ante quam usu rationis privaretur, habuit motum liberi arbitrij. Ex quo deduci videtur, quod homo sui compos non possit etiam de potentia absoluta iustificari, sine motu liberi arbitrij actu existente; cum ad hoc, ut Deus possit, requirat D. Thomas hominem esse privatum usu rationis.

7 Ad primum respondetur cum Caietano; ibi loqui D. Thomam de potentia ordinaria, non de absoluta: cui non obstant ponderationes factæ: non prima; nam id, quod non est possibile naturaliter, absolutè dicitur impossibile. Nec secunda; nam loquitur D. Thomas de Sacramento in re suscepto, sine quo de potentia ordinaria homo multoties iustificatur; non autem sine pœnitentia virtute. In eodem sensu est interpretandus D. Thomas, loco ex Sententiarijs adducto.

8 Si autem quæras, quomodo verum sit, hominem iustificari non posse de potentia ordinaria, sine actu virtutis pœnitentiæ; cum dilectioni, perfectæ à charitate elicite à Deo promissa peccatorum remissio, & Dei mutua redemptio; & consequenter homini diligenti Deum super omnia, infallibiliter remittetur peccatum, licet actu pœnitentiæ non eliciat? Respondetur, quod in illo, qui se peccatorem recognoscit, non stat saltim naturaliter motus dilectionis in Deum sine detestatione peccati; nam eo ipso, quod Deum super omnia diligit, si peccati sit memor, de illo necessario dolet;

si

si autem immemor sit illius, diligensque Deum super omnia, iustificatur: conclusio autem D. Thomæ debet intelligi de impio, qui se peccatorem recognoscit, non de illo, qui peccati commissi non recordatur: vel si de omni peccatore loquitur, interpretandus est de actu poenitentiae formali, aut virtuali: actus autem charitatis est in virtute contritio, & poenitentia de peccato.

9 Propter tertium testimonium ex disputatis adductum vidi Sapientissimos Magistros docentes, tanquam D. Thomæ doctrinam, hominem in somnijs, seu privatum usu rationis, posse de potentia absoluta iustificari, sine motu liberi arbitrij; non autem hominem sui compotem: hunc autem posse intra Sacramentum, solum cum attritione, sine contritione perfecta; extra Sacramentum autem esse omnino necessarium perfectam contritionem, etiam de potentia absoluta: sed fundamentum authoritatis, aut rationis, nunquam vidi. Ad testimonium autem respondetur, ibi solum docere D. Thomam, adulto privato usu rationis, posse Deum remittere peccatum, sine Sacramento, sicut potest per Sacramentum; eo modo quo parvis potest, sine Sacramento, sicut, & per Sacramentum peccatum remittere; ut contingit in sanctificatis in utero: loquitur autem D. Thomas determinate de adulto privato usu rationis, quia de illo procedebat argumentum; non quia hoc neget de homine sui compote.

10 Secundo arguitur; tandiū durat peccatum habituale, quandiū perseverat moraliter actus peccaminosus physice præteritus: sed quo usque retractetur, durat moraliter actus præteritus; ergo peccatum habituale. Consequentia constat: maior, & minor indigent probatione: maior probatur sic; eo ipso quod actus præteritus moraliter perseverat, constituit hominem moraliter dignum odio, & inimicitia Dei: sed quandiū homo est dignus odio Dei, manet in peccato habituali; ergo tandiū durat peccatum habituale, quadiū actus peccaminosus præteritus moraliter perseverat. Minor verò probatur; tum quia peccatum moraliter perseverare, nihil aliud est, quam præterisse, & retractatum non esse: tum etiam; quia tandiū perseverat, quadiū adest fundamentum ad prudenter iudicandum manere hominem in priori voluntate; sed quan-

diū non retractatur, adest hoc fundamentum; ergo. Tum denique à paritate: tandiū enim durat motus dilectionis in Deum, quadiū per peccatum non retractatur: neque aliter potest deficere moralis perseverantia illius, nisi per propriam retractionem; ergo moralis perseverantia peccati deficere non potest, nisi per retractionem voluntatis.

11 Confirmatur primo: tandiū durat peccatum habituale, quadiū perseverat actio conservativa illius: sed quo usque peccatum retractetur, durat actio conservativa illius; ergo perseverat. Maior constat; nam actio essentialiter connectitur cum termino producto, aut conservato. Minor verò probatur; actio conservativa peccati est actus præteritus, non retractatus: sed iste, prout sic non deficit, nisi per retractionem; ergo quo usque peccatum retractetur, durat actio conservativa illius. Minor videtur certa: nam actus præteritus non retractatus duo dicit; & actum præteritum, & carentiam retractionis: primum deficere non potest; cum ad præteritum non sit potentia; solum ergo potest deficere per defectus carentie retractionis: hæc autem carentia, solum deficit per retractionem. Maior verò probatur; actio conservativa peccati, est actus præteritus, non secundum se; alias cum actum præteritum deficere non possit, actio conservativa peccati deficere non possit; & consequenter ipsum peccatum; ergo actio conservativa peccati, est actus præteritus non retractatus.

12 Confirmatur secundo, argumento desumpto ex D. Thomæ ex Sententijs nuper adducto: manente causa manet effectus: causa autem, quare aliquis privatur gratia, est inæqualitas peccatoris, qua Deum offendit; ergo quadiū ista inæqualitas ad æqualitatem non reducitur, non potest privatio gratiæ cessare; & consequenter, nec Deus gratiam infundere: at inæqualitas ista aufertur per poenitentiam; ergo absque illa Deus nequit gratiam infundere, aut peccatum remittere.

13 Confirmatur tertio: Deus non potest supplere genus causæ dispositivæ: sed retractatio causæ peccati dispositivæ concurret ad infusionem gratiæ; ergo Deus, absque illa nequit gratiam infundere peccatori. Maior probatur; Deus non potest supplere genus causæ materialis, sicut nec formalis: sed causalitas dispositiva ad ma-



terialem reducitur; ergo Deus illam supplere non potest. Confirmatur quarto; argumentum, quo sententiam communem probavimus, supponit gratiam esse omnino impossibilem cum peccato: sed oppositum est probabile; ergo illo, non recte probatur communis sententia. Tandem, ut expellatur peccatum, necessario ponendum est aliquid cum ipso impossibile; cum deficere non possit per suspensionem concursus: sed hoc non est extrinseca condonatio, per quam remitti non potest; non gratia habitualis, quæ in probabili sententia potest cum peccato componi; ergo necessario ponenda est illius retractatio.

14 Respondetur admissa maiori, negando minorem: ad cuius primam probationem dicatur, actum peccaminosum præteritum moraliter perseverare, non solum dicere præterisse, & retractatum non esse formaliter; sed retractatum non esse formaliter, aut virtualiter, seu eminenter: per gratiam autem habitualement, licet non retractetur formaliter; retractatur virtualiter, & eminenter; cum per illam homo perfectius sit conversus ad Deum, quam per actum dilectionis. Ad secundam, nego similiter in homine, cui in est gratia habitualis, etiam deficiente retractatione, manere fundamentum ad prudenter iudicandum perseverare in priore voluntate, ratione iam dicta. Ad ultimum prætermisso antecedenti, neganda est consequentia: ratio autem discriminis est, quod perseverantia morali actus charitatis, non opponitur voluntas aliqua divina, neque donum à Deo infusum; sed solum peccatum, quod sine creatura esse non potest: perseverantia autem peccati, opponitur voluntas remissiva illius, & gratia infusio. Præterquamquod moralis perseverantia dilectionis, sine propria retractione, aliquantulum potest minui, & fortè omnino destrui, quantum ad aliquid, si homo per longum tempus non reiteret dilectionem, ad alia distractus.

15 Ad primam confirmationem, admissa maiori, nego minorem. Ad probationem, nego maiorem: ut enim actio peccaminosa præterita intelligatur perseverare moraliter in ratione actionis conservantis peccatum, connotat, non carentiam retractationis; aliàs, hac deficiente, actio conservativa, & peccatum deficerent; & etiam carentiam actus voluntatis divi-

næ remittentis peccatum, seu infundentis gratiam: unde huiusmodi carentia deficiente, deficit actus præteritus in ratione conservantis peccatum: & argumentum, si quid probat, convincit, quod posita retractatione, quolibet alio secluso, non possit non deficere peccatum habituale; cum deficiat perseverantia moralis peccati actualis præteriti; & iuxta doctrinam confirmationis, deficiat actio conservativa peccati habitualis: quod loquendo de retractatione per contritionem perfectam falsum putavimus supra; loquendo autem de attritione, à nemine potest admitti.

16 Sed, ut plenius percipiatur solutio, observandum est, quod peccatum habituale est terminus relictus ex actuali: quod vel est privatio gratiæ ex peccato actuali relictæ, vel positiva moralis conversio ad bonum commutabile; quod habituale peccatum, à peccatore censetur moraliter conservari per actum præteritum: iste tamen, ut intelligatur perseverare in ratione actionis conservantis, connotat carentiam voluntatis remissivæ peccati, seu infundendi gratiam. Ex quo intelligitur, qualiter per infusionem gratiæ remittatur peccatum, etiam sine retractatione: nam cum sit impossibile cum peccato, & illa posita, deficiat connotatum requisitum, ut actus præteritus intelligatur manere in ratione conservantis peccatum habituale; per illam, quolibet alio secluso, destruitur. Deinde intelligitur, qualiter posita retractatione quantumvis perfecta, si gratia non infundatur, non destruitur peccatum habituale: retractatio enim ratione sui, non opponitur cum illo; & aliàs cum actus præteritus in ratione conservantis peccatum, solum exigit carentiam voluntatis remissivæ, seu infusivæ gratiæ; non deficit per retractationem in ratione conservantis: unde non est ratio, quare posita præcisè retractatione, etiam perfecta, peccatum deficiat.

17 Exempla ad hoc explicandum iam tradidimus scilicet, obligatio voti ex actu voluntatis relictæ, & alia huiusmodi: mihi tamen modo magis placet, supra adductum de habitu vitioso, cuius malitia, sicut à Deo non causatur, neque etiam conservari potest; censetur ergo moraliter conservari ab actibus præteritis moraliter perseverantibus: moralis autem illorum perseverantia in ratione conservantis malitiam habitus vitiosi, non destruitur, per quem-

quemlibet actum oppositum; sed perseverat moraliter prout sic, quo usque ad sit forma habitualis opposita vitio, vel Deus suspendat concursum conservativum vitij quoad entitatem: unde non per quemlibet actum oppositum destruitur vitium, neque est necessarius actus propriæ voluntatis ad illius destructionem; sed sufficit, vel mera suspensio concursus Dei, vel infusio formæ habitualis oppositæ: pariter in præsentis discurrendum est.

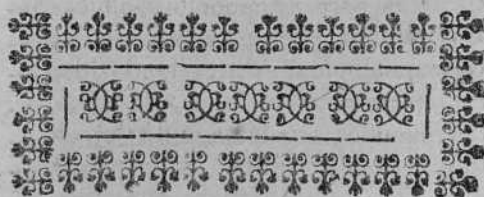
18 Id quod diximus de infusione gratiæ, dicendum est de extrinseca condonatione, si foris per hanc possit remitti peccatum, scilicet, opponi peccato habituali, & illa posita deficere actum præteritum, quoad rationem conservantis peccatum: prout sic enim connotat carentiam condonationis, quæ per condonationem deficit; licet ergo condonatio, utpote extrinseca peccatori, non sit formalis, aut virtualis retractatio peccati; hoc non manet quantum ad vim denominandi hominem peccatorem, aut conservandi habituale peccatum; quia vel hæc denominatio non est à peccato actuali, sed à termino ex illo relicto, qui per condonationem deficit; vel si ab illo sit formaliter, dicendum est esse ab illo connotata carentia condonationis; qua proinde deficienti, non denominat, & hac ratione non manet quoad vim conservandi peccatum.

19 Ad secundam confirmationem distinguenda est maior: manente causa in ratione influentis, concedo maiorem; alias, nego maiorem: & concessa minori, neganda est consequentia: inæqualitas enim peccatoris, qua Deum offendit, transacto actu peccati, solum manet, vel in termino relicto, vel in ratione conservantis ipsum; quorum utrumque per gratiam, seu condonationem deficit: concludit tamen argumentum, non posse naturaliter remitti peccatum, sine pœnitentia; quod, & non amplius intendebat Divus Thomas.

20 Ad tertiam, nego maiorem, seu claritatis gratia distinguatur: non potest supplere gèrendo munus dispositionis, concedo maiorem: in genere causæ efficientis, nego maiorem. Ad probationem, distinguenda est maior eodem modo. Ad quartam, responderetur, argumentum nostrum esse efficax in omni sententia, retractatio enim non potest esse forma, sed solum dispositio ad remissionem peccati: ex quo

in quacumque sententia inferitur, sine illa posse remitti peccatum. Ad ultimam, concessio assumpto, negari non potest, dari præter retractationem aliquid cum peccato impossibile, saltem unio hypostatica, per quæ sine retractatione potest peccatum remitti: dicendum tamen est, quod omnia illa, quæ in præmissis assumuntur, sunt probabilia seorsim: non tamen omnia simul concedi possunt; quia alijs omisiss, inferitur, retractationem esse defecto formam remissivam peccati; cum solum illa sit cum peccato impossibile.

Sed dices: lumen gloriæ est dispositio ad essentiam divinam unendam intellectui creato per modum speciei, seu formæ intelligibilis: & tamen sine lumine gloriæ, saltem transeuntèr communicato, implicat uniri essentiam divinam intellectui creato, per modum speciei; ut docent communiter Thomistæ. Similiter quantitas est dispositio ad unionem albedinis cum corpore: quæ tamen, sine quantitate prævia, nequit vilo modo uniri, vel saltem præstare suum effectum formalem; ergo etiam si detestatio peccati solum sit dispositio, stabit bene non posse gratiam uniri, sine prævia detestatione. Responderetur admissis exemplis, negando consequentiam: ratio disparitatis est, quod lumen gloriæ est simul dispositio, & subiectum quo ad recipiendum effectum formalem speciei; & similiter quantitas propter rationes speciales, quæ à Theologis, & Philosophis afferuntur; quarum nulla potest adaptari nostro casui; atque aded sine fundamento asseritur, detestationem peccati essentialiter præsupponi ad infusionem gratiæ. Et hæc de isto dubio.



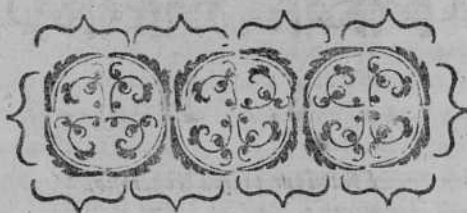
## ARTIC. VI.

*Utrum remissio peccatorum debeat numerari inter ea, quæ requiruntur ad iustificationem impij.*

**C**ONCLUSIO Est affirmativa: & ratio est quia in quolibet motu, quo aliquid ab altero movetur, tria inveniuntur: primo motus ipsius moventis:



secundo motus ipsius mobilis: tertio consumatio motus, seu perventio ad finem: ergo cum iustificatio sit quidam motus, quo homo movetur à Deo ab statu culpæ ad statum iustitiæ; hæc tria in illo debent reperiri: ex parte motionis divinæ accipitur gratiæ infusio: ex parte mobilis, scilicet animæ, duo motus liberi arbitrij; alter per recessum à termino à quo, qui est detestatio peccati; & alter per accessum ad terminum ad quem, per actum fidei, & dilectionis: & tandem ex parte termini, seu consumationis, perventio ad terminum motus, qui est remissio culpæ; ergo hæc debet numerari inter ea, quæ requiruntur ad iustificationem impij.



## ARTIC. VII.

*Verum iustificatio impij fiat in instanti?*

**C**ONCLUSIO Est: iustificatio impij fit in instanti: in qua non est sermo de iustificatione, prout comprehendit dispositiones etiam remotas; prout sic enim non fit in instanti, sed in tempore; sed de iustificatione, prout dicit transitum de statu peccati in statum iustitiæ, qui fit per infusionem gratiæ habitualis, quæ instanti infunditur. Si loquatur Divus Thomas de iustificatione prout includit ultimam dispositionem, quæ est contritio perfecta, ut aliqui volunt, etiam fit in instanti: nam cum contritio sit actus immanens, fit in instanti, & in eodem infunditur gratia.

(sos)

o o s o o (s) o o s o o  
o o s o o [o] s o o  
o o s [s] o o  
o o (o) o  
s [s] s  
o o (o) o  
o o s [s] o o  
o o s o o s o o  
o o s o o (s) o o s o o



## ARTIC. VIII.

*Utrum gratiæ infusio sit prima ordine natura inter ea, quæ requiruntur ad iustificationem impij?*

*Conclusio est affirmativa.  
Circa quam sit.*

## DVBIVM XI.

*Utrum ultima dispositio ad gratiam procedat à gratia.*

### §. I.

*Relatis sententijs aliqua supponuntur.*

**I** **D**IFFICULTAS Solùm procedit de contritione, & dilectione perfecta: alia enim dispositiones tempore præcedunt infusionem gratiæ, atque aded ab illa effici non possunt. Nec in dubium vertimus, an gratia habitualis immediatè influat in dilectionem disponentem ad ipsam: nam cum gratia solùm sit radicale principium actuum supernaturalium, in nullum potest immediatè influere. Difficultas; ergo est, an gratia, media charitate influat in dilectionem disponentem ad infusionem gratiæ, in qua difficultate divisi sunt Theologi, in duas oppositas sententias: Prima est negativa; quam tenet Capreolus in 2. dist. 28. quæst. 1. art. 5. conclusione 5. Vega lib. 6. in Tridentinum, cap. 29. & 30. Montefinos hic, disp. 34. quæst. 4. §. Lorca disp. 38. de Gratia, Zumel disp. vnica, Curiel, dubio vnico, M. S. Thoma disp. 28. art. 2. Illustriss. Araujo, dub. 2. Suarez tomo 4. in tertiam partem, disp. 4. sect. 7. & lib. 8. de Gratia, cap. 12. quam plures Recentiores sequuntur tam intra, quam extra Scholam D. Thomæ.

Se.

2. Secunda extremè opposita est affirmativa, quam docent Caietanus, Conradus, Medina hic, Ferrara 3. contra Gentes, cap. 155. Vterque Sotus, Dominicus, & Petrus, ille libro 2. de Natura, & Gratia, cap. 18. & in 4. dist. 14. quæst. 26. Iste de instructione Sacerdotum, lect. 10. Cano, Relectione de Pœnitentia, part. 2. Gregorius Martinez hic, dub. 3. Serra dub. unico, Uazquez disp. 211. per totam, Torres 2.2. disp. 73. dub. 3. quam plures, etiam sequuntur Recentiores.

3. Sed ante omnia supponendum est, actum charitatis elici posse, saltem de potentia absoluta, absque gratia habituali, & charitate: non per auxilium extrinsecum, ut docent aliqui; sed per intrinsecum actuale: quod à charitate distinguitur, quia hæc est permanens, illud transiens: illa datur ad plures actus successivè eliciendos; hoc autem ad unum tantum, quo transacto deficit auxilium: cuius oppositum docere videtur. M. Banez 2. 2. quæst. 23. art. 2. dub. 2. quem aliqui Recentiores sequuntur, asserentes actum charitatis, non posse elici per auxilium actuale, etiam intrinsecum: ex quo rectè deducitur actum charitatis disponentem ad gratiam, ab illa media charitate effective procedere: communiter tamen Theologi affirmant, id esse possibile, & merito: hoc enim non repugnat, quia actus charitatis supernaturalis est; nam attritio supernaturalis, ante infusionem gratiæ habitualis, elicitur medio actuali auxilio: neque quia talis; cum enim actus charitatis quantumvis perfectus sit transiens, non petit essentialiter principium supernaturale permanens; qualiter, opposita de causa, illud exigere visionem beatam, plures probabiliter docent.

4. Secundo supponendum est, esse possibile actum dilectionis à charitate procedere, & disponere ad gratiam, quod neque Authores oppositæ sententiæ infici possunt; nam casu quo Deus infunderet charitatem independentè à gratia habituali, posset homo per illam elicere actum charitatis, & homini sic disposito infundere gratiam habitualem, & actus charitatis à charitate procedens ad gratiam habitualem disponderet. Casum autem esse possibilem constat: quia cum charitas à gratia realiter distinguatur, non est ratio, quare Deus non possit illam infundere, quin gratiam,

ut sui radicem supponat; sicut de facto fit, & spem sine gratia conservat: hoc tamen connaturaliter contingere non potest: nam charitas, utpote proprietas gratiæ, exigit connaturaliter illam supponere, ut sui radicem. De quo videantur à nobis dicta, tractatu de Gratia Christi, dubio. Hoc supposito, quia in hac quæstione, non minus dubia est difficultatis resolutione, quam mentis D. Thomæ intelligentia; prius de eius mente, deinde quid veritati sit conformius, est nobis examinandum. Sit ergo.



## §. II.

*Statuitur prima conclusio.*

5. **P**ROBABILIVS Est iuxta mentem D. Thomæ ultimam dispositionem ad gratiam ab illa effectivè procedere. Probatur primo ex hoc articulo, ubi D. Thomas docet infusionem gratiæ, esse priorem ordine naturæ motu liberi arbitrij: sed non in alio genere, quam efficientis; ergo in hoc genere præcedit gratiæ infusio. Quod autem ibi D. Thomas loquatur de infusione gratiæ habitualis, non de infusione actualis auxiliantis, ut volunt Authores oppositi: constat primo; nam loquitur de infusione gratiæ, quam articulo præcedenti statuerat esse necessariam ad iustificationem impij: sed ibi loquitur de infusione gratiæ habitualis; ergo hic. Minor constat ex articulo 2. & à nemine negatur. Maior autem probatur: nam illo articulo resolvitur requiri gratiæ infusionem, & in sequentibus, usque ad octavum exclusivè docet, requiri secundo motum liberi arbitrij in Deum; tertio motum liberi arbitrij in peccatum; quarto remissionem peccatorum: quibus præmissis, in hoc articulo octavo docet, quod ex prædictis quatuor, quæ requiruntur, prius est ordine naturæ gratiæ infusio; ergo loquitur de infusione gratiæ, quam prædixerat articulo secundo requiri ad iustificationem impij.

6. Constat secundo: nam loquitur de infusione gratiæ, ad quam homo dis-



disponitur per motum liberi arbitrij: sed dilectio, aut contritio non disponit ad gratiam actualem auxiliantem, sed ad habituales iustificantes; ergo de hac loquitur D. Thomas: Maior fit nota conferendo argumentum secundum huius articuli cum illius solutione. Constat tertio ex articulo sexto, ubi argumento secundo intendenti probare remissionem culpæ non debere numerari inter ea, quæ ad iustificationem impij requiruntur, quia non distinguitur à gratiæ infusione, quæ est vnum ex requisitis: respondet esse idem secundum substantiam actus; esse tamen distinctam ex parte obiectorum secundum differentiam culpæ, quæ tollitur, & gratiæ, quæ infunditur: sed infusio gratiæ, sic distincta est infusio gratiæ habitualis; ergo hæc est, quæ numeratur, ut requisitum distinctum à remissione peccati: ac infusio gratiæ, quæ an numeratur inter requisita ad iustificationem, est quæ præcedit natura motum liberi arbitrij iuxta Divum Thomam; ergo iuxta ipsum infusio gratiæ habitualis motum liberi arbitrij natura præcedit.

7 Constat quarto ex quest. 28. de Veritate, art. 6. ubi docet infusionem gratiæ, & remissionem culpæ, quæ sunt duo ex requisitis ad iustificationem, non distingui, si culpa omnino non sit aliquid positivè; si autem culpa aliquid positivè ponat, esse idem in ratione motus; distinguui autem in ratione mutationis: quæ verificari non possunt de infusione auxilij actualis; sed solum de infusione gratiæ habitualis; ergo infusio huius numeratur, ut requisitum condistinctum à remissione peccati; ac proinde de hac infusione gratiæ habitualis affirmat Divus Thomas esse prius natura motu liberi arbitrij. Quod autem ibi sit sermo de infusione gratiæ, quæ an numeratur, ut requisitum distinctum à remissione peccati, constat ex argumento, sed contra. Ex quibus falsum apparet id, quod docent Recentiores, nimirum, quod quando Divus Thomas numerat remissionem peccati inter requisita ad iustificationem, sub nomine remissionis peccati intellexit gratiæ habitualis infusionem: constat, inquam, esse falsum; cum ex duobus testimonijs proximè adductis constet, Div. Thomam numerasse infusionem gratiæ habitualis tanquam requisitum distinctum à remissione peccati.

Mag. Bolivar, tom. 2.

8 Secundo probatur conclusio ex articulo 7. præcedenti; ubi sic habetur: *Tota iustificatio impij originaliter consistit in gratiæ infusione, per eam enim, & liberum arbitrium movetur, & culpa remittitur*: In quibus clare docet, quod per eandem gratiæ infusionem liberum arbitrium movetur, & peccatum remittitur: ex quo deducitur eandem gratiam infusam esse principium motus liberi arbitrij, & remissionem peccati; quod solum de gratia habituali potest verificari. Deinde per infusionem gratiæ intellexit habitualis, ulterius constat; quia saltem de hac gratiæ infusione docet fieri in instanti, & reddit rationem; quia licet requirat dispositionem, hæc fit à Deo in instanti: gratia autem requirens dispositionem est habitualis; de illa ergo loquitur. Et quidem mirum esset, quod D. Thomas in eodem corpore articuli, & in eadem ratione infusionem gratiæ, ita æquivoce acciperet, ut in prioribus verbis intelligeret gratiam auxiliantem, & deinceps habituales.

9 Confirmatur ex eodem articulo: ubi eum in quarto argumento sibi opponeret quod motus liberi arbitrij, qui ad iustificationem concutitur, est meritorius, & sic oportet quod procedat à gratia; atque adeo cum prius sit confectus formam, quam secundum eam operari, prius erit gratiæ infusio, quam motus liberi arbitrij: ex quo videbatur deduci iustificationem non fieri in instanti. Respondet, quod in eodem instanti, quo forma acquiritur, incipit operari: cumque motus liberi arbitrij sit instantaneus, in eodem instanti quo infunditur gratia, ab illa procedit: sicut in eodem instanti quo generatur ignis, movetur sursum, etsi motus esset instantaneus in eodem instanti esset forma ignis, & motus; ergo sentit quod sicut motus ignis est à forma illius, pariter motus liberi arbitrij concurrens ad iustificationem est à gratia habituali.

10 Tertio probatur conclusio ex 1. p. q. 62. art. 2. ad. 3. ubi docere videtur omnem conversionem ad Deum, quæ est meritoria beatitudinis, esse efficienter à gratia habituali: ac contritio ad gratiam ultimo disponens est meritoria beatitudinis, ut docet D. Thomas supra quest. 112. art. 2. ad 1. ergo iuxta ipsam est effectivè à gratia habituali. Quarto probatur conclusio; nam actus contritionis

Qo

dis

disponens ad gratiam procedit effectivè à virtute pœnitentiæ, iuxta D. Thomam; ergo à gratia habituali. Consequentia patet: & antecedens probatur ex 3. p. q. 85. art. 2. ad 3. vbi docet virtutem pœnitentiæ effectivè expellere omnia peccata: at hoc nequit esse verum, nisi eliciat actum contritionis disponentem ad gratiam; ergo sentit talem actum elici à virtute pœnitentiæ. Minor probatur; nequit virtus pœnitentiæ effectivè expellere peccatum, nisi per actum effectivè à se causatum: at non per actum subsequenter ad gratiam, & dispositionem ad illam; cum iste supponat peccata expulsa; ergo per actum disponentem ad gratiam. Tandem probatur conclusio, ex quæst. 28. de Veritate, art. 8. vbi docet, inter gratiam, & contritionem disponentem ad illam, mutuam intercedere prioritatem, sicut inter ultimam dispositionem ad formam naturalem, & ipsam formam; sicut ergo forma naturalis præcedit ultimam dispositionem, ut principium formale, à quo dimanat, ita gratia habitualis debet præcedere contritionem.



### §. III.

*Solvuntur argumenta.*

11 **C**ontra nostram conclusionem plura adducunt Adversarij difficilia testimonia: primum desumitur ex 1. part. quæst. 62. art. 2. ad 3. à nobis, supra adductum; ibi enim docet ad conversionem in Deum disponentem ad gratiam, non opus esse gratia habituali; sed sufficere operationem Dei animum moventis. Sed respondetur loqui D. Thomam, de conversione in Deum imperfecta, & præcedente tempore infusionem gratiæ, non de perfecta; de hac enim potius, ibi docet à gratia habituali procedere, dum ait conversionem meritoriam esse ab illa. Est insuper ad sic explicandum D. Thomam aliud fundamentum in ipso: nam initio solutionis dicit, quod quilibet motus voluntatis in Deum potest

dici conversio in ipsum: posteaque triplicem conversionem distinguens, de ultima, & minus perfecta docet ab auxilio, & non à gratia procedere: loquitur ergo de conversione imperfecta, & non de perfecta: & quamvis in Angelo, de quo procedebat argumentum, non præcessit tempore dispositio imperfecta, sed in primo instanti fuerit iustificatus; in solutione tamen tradit doctrinam generalem pro hominibus.

12 Eodem modo interpretandus est, supra quæst. 109. art. 6. vbi duplicem voluntatis præparationem ad bonum distinguit; aliam ad operandum bene, & meritorie, aliam ad consequendum donum gratiæ habitualis: ad primam docet gratiam habitualement requiri, non autem ad secundam; sed sufficere auxilium Dei moventis, ne detur processus in infinitum: interpretandus est, inquam, de præparatione imperfecta, quæ purè est præparatio, & non meritum: tum; quia de præparatione, quæ simul est meritoria, ibi docet requirere gratiam habitualement; de qua proinde non poterat affirmare illam non requirere. Tum; quia in utroque testimonio, ideò docet præparationem seu conversionem ab auxilio procedere, & non à gratia habituali, ne detur processus in infinitum, quod inconueniens infertur, si dispositio ad gratiam tempore illam præcedens à gratia habituali procederet; tunc enim cum non posset procedere à gratia, ad quam disponit, quia non dum existit; necessario dicendum erat procedere ab alia gratia habituali; atque addendus esset processus in infinitum: de dispositione, autem perfecta, & ultima inconueniens non infertur; cum etiam si hæc à gratia habituali procedat, non sit necessarium ab alia distincta ab illa, ad quam disponit, procedere: inter illam enim, & gratiam dari mutuam prioritatem, seu causalitatem, supra ex D. Thoma vidimus.

13 Secundò, si D. Thomas intelligatur de ultima, & perfecta dispositione: responderetur his, & similibus locutionibus, quod per gratiam habitualement Deus movet liberum arbitrium, & peccatum remittit, ut ex articulo septimo, huius quæstionis, supra numero 8. probavimus: unde quando D. Thomas docet dispositionem, seu conversionem procedere ab auxilio, per auxilium, non intelligit ali-



aliquid à gratia habituali distinctum; sed vñ obtinet rationem motionis, scđ auxiliij: & quando negat à gratia habituali procedere, loquitur de illa, vt habituali, & permanenti; non de illa, vt auxiliante, & movente: per quod etiam vitatur processus in infinitum, quem fugere intendit D. Thomas.

14 Tertium testimonium desumitur ex 3. p. q. 85. art. 1. ad 2. vbi docet, quod contritio se habet, vt vltima dispositio ad gratiam; alij verò sequentes actus poenitentię procedere, iam ex gratia, & virtutibus; ergo contritio, quę est vltima dispositio, non procedit à gratia habituali: aliās inter illam, & alios actus discrimen quantum ad hoc non esset; quod D. Thomę adversatur: imò disponere ad gratiam, & ab illa non procedere, pro eodem sumitur ad D. Thomā. Respondetur lequi de contritione imperfecta: ibi enim est sermo de dispositione ad gratiam intra Sacramentum, vt constabit legenti; hæc autem est attritio. Neque obstat, quod nomine contritionis illam appellet; nam hoc nomen cōmune est vtrique dispositioni apud D. Augustinum, & Angelicum Doctorem. Secundò respondetur, quod licet tam contritio disponens, quam alij actus subsequentes, qui non disponunt, procedant à gratia, & virtutibus; stat discrimen à D. Thomā intentum: contritio enim disponens est à gratia habituali, vt in fieri, & vt obtinet rationem auxiliij, & motionis: actus autem subsequentes sunt ab illa, secundum quod habet esse permanens. Itaque contritio, quę disponit, non est à gratia, vt habet esse permanens; bene autem alij actus omnino consequentes ad gratiam non disponentes.

15 Deindē adduci possunt alia duo testimonia ad probandum gratiam, de qua docet D. Thomas præcedere contritionem, esse auxiliantem realitèr distinctam ab habituali. Vtrumque desumitur ex isto articulo: primo ex solutione 2. ad 1. vbi dicit culpam esse terminam à quo iustificationis, iustitiam autem terminum ad quem, gratiam vero esse causam remissionis culpę, & adeptionis iustitię; ergo gratia de qua affirmat præcedere contritionem, est causa iustitię, scilicet gratię habitualis, atq; adeò ab illa distincta. Secundū desumitur ex corpore articuli, in quo interponit, duos motus liberi arbitrij: inter gratiam, & remissionem peccati non possunt mediare; ergo nomine gratię non intellexit habitualement.

16 Ad primum respondetur, quod licet de gratia habituali non possit verificari esse causam iustitię, sicut neque sui ipsius: potest tamen de illa vt auxiliante verificari esse causam adeptionis sui ipsius, vt habentis esse permanens, quantum, prout sic est causa contritionis disponentis ad iustitiam: & quidem nomine gratię habitualement intellexisse constat; quia loquitur de eadem, atque in prima solutione: in qua de gratia habituali esse sermonem convincitur ex eo, quod loquitur de gratia, quę ex parte subiecti posterior est liberatione à peccato; gratia autem auxilians principians, iuxta Adversarios contritionem, nec ex parte subiecti est posterior liberatione à peccato. Ad secundum dicatur, illos duos motus supponere in genere causę efficientis gratiam habitualement, & præcedere dispositivè remissionem peccati, quo pacto etiam gratiam habitualement præcedunt. Cui non obstat ab eadem procedere, ex Divo Thomā vidimus: specialitèr tamen dicuntur præcedere remissionem peccati; quia talitèr præcedunt remissionem peccati, vt à non esse peccati non procedunt: respectu autem gratię præcedunt, & subsequuntur.

17 Vltimum argumentum, cui maxime fidunt Adversarij, desumitur ex quest. 28. de Veritate, art. 8. vbi relatis duabus sententijs, altera asserente motum liberi arbitrij naturalitèr præcedere gratię infusionem, & talitèr, quod D. Thomas ex illa intulit, quod tempore præcederet gratiam, & nullo modo ad illam subsequeretur; & alia asserente, infusionem gratię naturalitèr præcedere, ita vt gratia per motum liberi arbitrij operaretur expulsionem peccati; sic hanc secundam sententiam rejicit: Si gratia per actum contritionis, & fidei formata causat remissionem culpę, causabit eam in genere causę efficientis: quod esse non potest; nam causa effectivè destruens aliquid prius ponitur in esse: quam hoc, quod destruit sit in non esse; non enim, ageret in eius destructionem, quod iam non est; vnde sequeretur, quod gratia prius esset in anima, quam culpa esset remissa; quod est impossibile: vnde patet, quod gratia non per aliquam operationem est causa remissionis culpę: sed per informationem subiecti, quę importatur per gratię infusionem, & culpę remissionem; Ex quibus invictum deducitur



putavit argumens contra nostram sententiam putavit M. S. Thoma: nam contritio deservit ad expellendum peccatum; ergo si hæc efficiens est à gratia habituali, gratia per operationem à se elicita efficiens est causa remissionis culpæ: cuius oppositum docet Divus Thomas. Et confirmatur; nam iuxta Divum Thomam gratia non potest effectivè destruere peccatum, quia deberet supponi existens ante expulsionem peccati; ergo nec potest effectivè causare contritionem, quia deberet supponi existens ante contritionem disponentem ad remissionem peccati, & consequenter ante remissionem illius.

18 Fateor difficilem esse intelligentiam D. Thomæ; non enim facile percipitur, qualiter verum sit, quod si gratia efficiens per actum à se elicita expellit peccatum, ipsi debeat coexistere; quod doceri videtur verbis relatis: nam Sol effectivè expellit tenebras ab aere, quibus non necessario coexistit: etiam gratia auxilians in sententia contritorum efficienter concurrat ad actum contritionis, quin exinde inferatur peccato coexistere: poenitentia effectivè expellit peccatum in sententia D. Thomæ, cui non coexistit, sicut neque gratia, quam ut sui radicem virtus poenitentiae supponit: nec potuit ignorare D. Thomas, causam efficienter expellentem aliquam formam, non ipsi necessario coexistere; atque adeo huius oppositum nunquam docuit.

19 Ut ergo mentem D. Thomæ explicemus, & argumentum solvamus, advertendum est, quod sententia quam impugnatur, distinguebat inter actionem infusivam gratiæ, & remissivam peccati, ut constat ex verbis, quæ immediate ad relata subiungit; assereratque infusionem gratiæ habitualis, & ipsam gratiam præcedere in genere causæ efficientis motum liberi arbitrij, & nullatenus ad illum subsequi; motum autem præcedere remissionem peccati, utpote per quem operatur remissionem illius; eo modo quo Adversarij docent gratiam auxiliantem præcedere efficienter motum liberi arbitrij, qui præcedit remissionem peccati, quia in aliquo genere subsequatur, vel ad motum, vel ad remissionem peccati.

20 Est etiam advertendum, inconveniens illatum à D. Thomæ ex hac sententia, quod gratia prius esset in anima, quam culpa esset remissa, intelligitur de prioritare naturæ, seu intelligentiæ, non de prioritare

temporis: ex quo non inferri gratiam peccato coexistere certum est. Ulterius est advertendum, quod remissio peccati, seu peccatum remissum dupliciter potest intelligi, vel terminative ex parte passi pro non esse peccati, vel active ex parte Dei pro ipsa actione remissiva peccati. Inconveniens autem illatum non est quod prius intelligatur gratia existens, quam non esse peccati; hoc enim inconveniens non est; sed videtur certum in doctrina D. Thomæ; nam cum gratia sit forma expulsiiva, prius intelligitur ingenerare causam formalem informans, & præstans effectum primarium, terminansque actionem infusivam Dei, quam intelligatur non esse peccati, quod est effectus secundarius gratiæ; licet in genere causæ materialis oppositum sit dicendum. Inconveniens; ergo illatum est, quod prius intelligatur gratia existens, quam peccatum remissum active ex parte Dei. Nec obstant verba illa D. Thomæ: *Nam causa effectivè destruens aliquid, prius ponitur in esse, quam id quod destruit; sit in non esse;* non enim ageret in eius destructionem, quod iam non est: debent enim intelligi de non esse peccati, ex parte actionis destruents ipsum.

21 Ex eo ergo, quod gratia infusa omnino antecedenter ad motum liberi arbitrij intendat efficienter per ipsum remissionem peccati omnino consequentem, rectè intulit D. Thomas, prius intelligi infusionem gratiæ, & gratiam existentem, quam intelligatur actio remissiva peccati, seu peccatum remissum active ex parte Dei: sicut in sententia contritorum ex eo, quod infusio gratiæ auxiliantis, & ipsa gratia auxilians concurrat effectivè ad motum liberi arbitrij disponentem ad gratiam, sine posterioritate ad ipsum in genere causæ dispositivæ, rectè inferitur, prius intelligi infusionem auxilij, & auxilium existens, quam intelligatur actio remissiva peccati; quod merito reputavit inconveniens D. Thomas in gratia habituali: exinde enim inferitur actionem infusivam gratiæ habitualis non esse actionem remissivam peccati; atque adeo, nec ipsa gratia forma remissivæ: actio etiam formaliter remissiva est, actio productiva formæ remissivæ, sicut actio corruptiva formæ est actio productiva formæ corruptivæ: non sic ergo gratia est causa remissionis peccati; sed per informationem; cum mutua tamen prioritate inter ipsam, & motum liberi arbitrij; ita, ut ille præcedat ingenerare causam dispositivæ in-



infusionem gratiæ, sicut, & remissionem peccati; sublequatur tamen in genere causæ efficientis, sicut ultima dispositio in formis naturalibus. Hæc est D. Thomæ doctrina: ex qua potius inferitur, quam impugnatur nostra sententia; cum expressè admittat D. Thomas gratiam præcedere dispositionem, sicut forma ultimam dispositionem ad ipsam.

22 Ex quo ad argumentum respondetur, concedendo antecedens, & distinguendo consequens; gratia per operationem à se elicitam, & efficienter causat remissionem culpæ, si hoc sonet causare, solum dispositionem à qua dispositivè ipsa gratia, quæ est forma remissiva, dependet, concedo consequentiam: si per hoc significetur causare formam remissivam, vel dispositionem, sine mutua ab ipsa dependentia; nego consequentiam: id autem, quod negatur à D. Thoma, est, quod gratia efficienter operetur remissionem culpæ per omnimodam antecedentiam ad motum liberi arbitrii: ex quo inferitur ipsam, non esse formam remissivam, neque actionem infusivam illius esse remissionem peccati; causare autem efficienter dispositionem, à qua dispositivè ipsa gratia dependet, inconveniens non est; imò, sic est dicendum iuxta D. Thomam; cum agnoscat mutuam prioritatem, & eodem modo discurrat de infusione gratiæ, atque de actione remissiva; nimirum præcedere ex parte agentis, & subsequi ex parte passivi. Per quod patet ad confirmationem: & constat solutio ad argumentum, quod supra pro Magistro Lorca adduximus ad probandum peccatum gratiæ coexistere.



## §. IV.

*Statuitur secunda conclusio.*

23 **S**ECUNDA Conclusio. Probabilius est, actum dilectionis disponentem ad gratiam ab illa procedere: hæc conclusio probatur: actum dilectionis disponentem ad gratiam,

non obest quominus ab illa procedat; ergo dicendum est de facto ab illa procedere. Consequentia, præterquam quod ab Adversariis non negatur; idem enim asserunt, actum disponentem ad gratiam, ab illa non procedere, quia utrumque componere impossibile iudicant; constat: tum, quia quovis tempore exillit principium sufficiens ad eliciendum actum, frustra, & sine fundamento aliud exigitur ad illud elicientiam: sed si actum dilectionis disponentem ad gratiam, non obest, quod ab illa procedat, datur sufficiens principium, nimirum gratia; ergo sine fundamento exigitur auxilium. Tum etiam, quia actus supernaturales connaturalius eliciuntur à principiis habitualibus, quam ab auxilio: eo enim dantur virtutes supernaturales, ut connaturaliter eliciantur; & auxilia solum dantur in supplementum habitus; ergo si disponentem ad gratiam, non obest actui charitatis, quominus ab illa procedat, dicendum est de facto procedere. Tum denique: quia licet alij actus connaturaliter eliciantur medio auxilio; actus tamen charitatis, utpotè perfectissima inclinatio naturæ, & præcipuus in ordine supernaturali perit, saltem connaturaliter à natura eiusdem ordinis procedere, & à perfectissimo principio; ergo.

24 Antecedens, autem in quo est difficultas, multipliciter probatur: primo; Christus Dominus in primo suæ conceptionis instanti per actum dilectionis se disposuit ad gratiam habitualement: at actus ille ab illa processit; ergo sic disponentem ad gratiam non obest quominus ab illa procedat. Maior docetur, & probatur à D. Thoma 3. p. q. 34. art. 3. Minor autem probatur primo; actus charitatis fuit elicitus cum omni connaturalitate, qua petit elici: sed connaturalius elicitur à gratia habituali, quam ab auxilio; ergo. Secundo: actus charitatis elicitus à Christo Domino in primo instanti fuit actus beatificus regulatus scientia beatæ; ut enim communius docent Thomistæ 3. p. q. 19. in ipso unicus fuit actus charitatis in Deum, & hic regulatus scientia beatæ: at actus charitatis beatificus, non potuit non elici à gratia, & charitate; ergo ab illa fuit elicitus. Minor probatur: tum, quia actus charitatis beatificus est ex natura sua permanens; ergo non potest non procedere à principio permanenti. Tum etiam; quia actus beatificus in primo instanti elicitus est ille, qui modo perseverat in Christo conservatus effectivè ab habitu charitatis: at si semel fuit elicitus

elicitus ab auxilio, à charitate effectivè conservari non potest saltem naturalitèr, ut postea constabit; ergo non fuit elicitus ab auxilio, sed ab habitu charitatis. Tum denique; quia actus charitatis beatificus supponit scientiam beatam, à qua regulatur, & consequenter gratiam habitualement, cuius scientia beata est proprietas; ergo non est fundamentum, ut ab illa non procedat.

25 Tercio minor primi syllogismi probatur: nam esto dentur in Christo Domino duo actus charitatis, alter regulatus scientia beata, & alter regulatus scientia infusa, ut aliqui volunt; uterque tamen elicitur à charitate; ergo nullus datur non procedens à gratia. Antecedens probatur: nam uterque supponit gratiam habitualement; cum alter supponat ut sui regulam scientiam beatam, & alter scientiam infusam, & utraque scientia sit proprietas gratiæ consummatæ: actus autè charitatis gratiam habitualement supponens ab illa media charitate procedit. Et ex his alterum potest formari argumentum: nam sicut actus charitatis supponit principium efficiens, ita cognitionem regulantem: sed actus charitatis supponens cognitionem regulantem, quæ sit proprietas gratiæ potest ad gratiam disponere; ut patet in actu charitatis Christi Domini; ergo actus supponens principium sui, quod sit proprietas gratiæ; nimirum charitatem, potest ad gratiam disponere.

26 Quarto, & ultimo eadem minor probatur: nam si actus charitatis disponens ad gratiam in Christo Domino non ab illa, sed ab auxilio procederet, esset meritorius gratiæ, & gloriæ animæ: consequens adversatur D. Thomæ 3. p. q. 19. art. 3. & communi sententiæ Theologorum; ergo. Maior probatur; nam ille actus à gratia unionis haberet sufficientem condignitatem ad gratiam habitualement promerendam: & aliàs cum ab illa non procederet, nulla esset ratio, quare illam non mereretur, cum illam per meritum habere dignitatis sit, atque adeò Christo Domino concedendum, si aliud non obstat; ergo.

27 Prima huius argumenti solutio explicat D. Thomam, non de dispositione antecedenti, sed concomitanti, seu consequenti, de qua inconveniens non est à gratia procedere: actus autè dilectionis in parvis hominibus disponit, non solum con-

comitantèr, sed antecedentèr; cui proinde repugnat à gratia procedere. Sed contra est primo: quod D. Thomas docet Christum Dominum se ad gratiam disposuisse more adultorum: sed alij adulti disponuntur antecedentèr; ergo, & Christus Dominus. Secundo; ideò docet Christum ad iustificationem per proprium actum dispositum esse, quia hæc iustificatio perfectior est: sed iustificari dispositione antecedenti perfectius est; cū sic iustificatus aliquo modo sit causa iustificationis suæ; ergo hæc est, quæ adstruitur à D. Thoma. Tercio; quia ideò D. Thomas dispositionem adstruit in Christo, ut aliquo modo per se habeat iustificationem, & non per aliud: sed si actus disponens nullo modo antecedat iustificationem, nullo modo habet illam per se, sed per aliud; ergo dispositio illa antecedit. Denique; quia si licet D. Thomam hic interpretari de dispositione concomitanti, licebit etiam ipsum, imò Tridentinum, & PP. intelligere de dispositione concomitanti, quoties illam ad iustificationem requirunt, neque cum maiori difficultate, quam D. Thomas de illa explicari possunt.

28 Propter hæc respondet secundo M. à S. Thoma, concessa maiori, negando minorem, scilicet actum dilectionis in Christo disponentem ad gratiam ab illa procedere: quam tamen probatam, relinquitur. Sed ad quartam probationem, quæ sibi obijcitur, respondet de facto non meruisse per illum actum gratiam, & gloriam; quia ut esset connaturalitèr meritorius, petebat prius dignificari à gratia habituali, sicut in nobis, & deinde à gratia unionis: unde cū pro priori ad gratiam habitualement non intelligatur dignificatus ab illa; fit ut non sit connaturalitèr meritorius, nec à Christo ordinatus ad gratiam promerendam.

29 Contra hoc tamen stat, quod si in hoc aliqua intercedit inconnaturalitas, solum est in eo quod actus dilectionis prius intelligatur dignificatus à gratia unionis, quam à gratia habituali: hæc tamen dignificatione supposita connaturalitèr esset meritorius gratiæ, & ordinaretur à Christo ad illam promerendam; actus enim sufficientem habens condignitatem ad præmium connaturalitèr ad illud merendum ordinatur; ergo solutio est nulla. Antecedens probatur; nam etiam si intercedat inconnaturalitas aliqua in constituendo cau-



causam physicam efficientem proximè , & expedite sufficientem ad producendum effectum ; hac tamen sufficientia supposita connaturaliter applicatur ad illum producendum ; ergo similiter in præsentia. Sed de his Falsus 3. part. quæst. 19. citata.

30 Sed restat difficultas solvenda: nam actum charitatis in Christo Domino antecedenter disponentem ad gratiam ab illa procedere , non obstat quo minus illius sit meritorius; ergo illam, nō mereri, non provenit ex eo, quod ab illa procedat; sed quia vel solum disponit consequenter, vel ratione Magistri à S. Thoma relata. Antecedens probatur primo ; nam in nobis actus disponens antecedenter ad gratiam, & ab illa procedens illam moraliter impetrat, aut de congruo meretur ; deficitque à ratione meriti de condigno , quia pro priori ad gratiam non intelligitur forma sufficienter dignificans illum; ergo in Christo Domino à gratia procedere non obstat quo minus antecedenter dignificatus à gratia unionis gratiam habitualement de condigno mereatur. Secundo: actus intensior gratia, disponens ad augmentum illius ab augmento procedit, si actus ad gratiam disponens procedit ab illa: & tamē hoc non obstat, quo minus mereatur augmentum de condigno, quia pro priori ad illud intelligitur in subiecto gratia habitualis, à qua sufficienter dignificatur : sed ante gratiam habitualement intelligitur in Christo Domino gratia unionis sufficiens ad dignificandum actum disponentem ad gratiam habitualement; ergo etiam si ab illa procedat, erit meritorius illius. Respondetur, negando antecedens : ad primam probationem, negandum est iterum antecedens. Ad secundam, neganda est maior : de quo in solutione argumentorum.

31 Secundo probatur conclusio, & primum antecedens assumptum, scilicet utrumque, posse componi, & dilectionem procedere à gratia, & ad illam disponere: effectus secundarius formæ non minus essentialiter supponit formam, & effectum illius primarium, quam actus principium efficiens: sed effectus secundarius formæ potest præcedere illam, & effectum primarium ex parte subiecti, & in genere causæ materialis ; ergo pariter actus procedens à gratia potest illam præcedere ex parte subiecti, & in genere causæ materialis, & dispositivæ. Maior videtur certa ; effectus

enim secundarius ex primario derivatur, sicut actus ex principio. Minor probatur; nō esse peccati est effectus secundarius : quod tamen ex parte subiecti, & in genere causæ materialis præcedit infusionem gratiæ, ut sæpè docet D. Thomas in hac questione, & quæst. 28. de Veritate, art. 7. Confirmatur; quamvis gratia, & illius infusio, ut ibi docet D. Thomas, sit absolute prior, quia est prior ex parte causæ efficientis, quæ absolute prior est materiali; ex parte tamen causæ materialis prius est non esse peccati; ergo quamvis gratia sit absolute prior actu charitatis, quia illum in genere causæ efficientis præcedit, poterit tamen iste gratiam præcedere dispositivè, & ex parte subiecti.

32 Tertio probatur assumptum; calor ut octo profuēs, ut proprietas ab igne est dispositio præparans materiam ad formam ignis, præceditque illam in genere causæ materialis; ergo actus dilectionis procedens à gratia, illam in genere causæ efficientis supponens poterit esse dispositio præparans subiectum ad illam. Antecedens est D. Thomæ quæst. 28. de Veritate, art. 8. sæpè citato, & 3. part. quæst. 7. art. 13. ad 2. Consequentia autem probatur; nam sicut actus supponit principium, medio quo eliciatur; etiam proprietas formam, à qua dimanat.

33 Consequentiam rectè inferri benè vidit Vazquez: docet autē antecedens solum esse verum, si calor ut octo recipiatur in nuda materia; tunc enim aptare potest illam, & disponere ad recipiendam formam, etiam si à forma dimanet: secus autem si in toto composito recipiatur. Sed fallitur: nam utrumque docet D. Thomas, & calorem procedentem à forma ignis disponere materiam ad illam recipiendam; & hunc non recipi in nuda materia, sed in toto composito: primum docuit locis citatis; secundum autem 1. par. quæst. 76. art. 6. & quæst. 77. articulo etiam 6. estque communis Thomistarum sententia.

34. Deinde, quia si calor receptus non in nuda materia, sed in toto composito, nō potest ad formam disponere, neque etiam actus charitatis procedens à gratia, & charitate poterit ad illam disponere: ac hoc secundum ab ipso admitti non potest; ergo neque primum. Maior probatur; nam actus contritionis recipitur in voluntate, non nuda, sed media charitate, quæ est principium quo proximum illum eliciens;

ergo si calor recipitur in materia, ut actua-  
ta per formam ad illam disponere non  
potest, neque actus charitatis poterit ad  
gratiam, & charitatem. Antecedens pro-  
batur; nam actus charitatis est vitalis, &  
perfectissimè immanens; ergo recipitur  
in voluntate media charitate, quæ est  
principium quo proximum adequatum il-  
lius: qua ratione visionem beatam recipi  
in intellectu medio lumine gloriæ docent  
Thomistæ 1. p. q. 12. art. 5. Insuper;  
quia si calor potest dependere à forma in  
genere causæ efficientis, & illam præce-  
dere dispositivè, non est ratio quare non  
possit ab illa, ut à subiecto receptivo de-  
pendere, & ad illam disponere; hæc enim  
mutua causalitas, & dependentia non est  
in eodem genere infimo, sed sub alterno;  
ac proinde, hæc mutua dependentia non  
magis repugnat, quàm prima à Uazquez  
admissa.

35 Huic argumento, solum po-  
test occurrere asserendo, vel calorem ut octo  
non disponere antecedenter ad formam  
ignis, vel non procedere ab illa: nam cum  
dispositio, prout sic supponat suum princi-  
pium existens, illud non potest dispositivè  
causare; atque adeo non posse utrumque  
esse verum. Sed utrumque doceri à D.  
Thoma iam vidimus, & necessariò sic  
videtur affirmandum: cum anima, v. g.  
in conservari à tali temperamento, dispo-  
sitione, seu organizatione sit dependens;  
quæ tamen ab illa profuit: & similiter  
ignis à calore in conservari dependet; il-  
lum autem à forma ignis dimanare const-  
tat, quia est illius proprietas.

36 Sed ulterius impugnatur  
solutio argumento supra facto: quidquid  
reperitur in non esse peccati, etiam quod  
obinet rationem causæ materialis gratiæ,  
& infusionis illius, efficienter ab actione  
infusivæ gratiæ, & à gratiæ formaliter,  
quæ etiam ex parte agentis se tenet, &  
consequentè, illa absolute existentiâ sup-  
ponit; cum genus causæ efficientis, in quo  
supponuntur, sit absolute prius: & ni-  
hilominus, non esse peccati supponitur in  
genere causæ materialis; ergo pariter  
etiam si dispositio supponat suum princi-  
pium existens, poterit illud dispositivè  
causare.

37 Secundo impugnatur, sup-  
ponendo ex Phisica, materiam esse causam  
formæ, & formam materiæ, ita, ut quod  
terminat causalitatem formæ non sit fo-

rum existentia materiæ, aut compositum,  
sed ipsa entitas materiæ, ut ab illis distinc-  
ta. Tunc sic: entitas materiæ, & quæli-  
bet illius formalitas dependet à forma;  
cum quælibet sit pura potentia, illamque  
præsupponit in genere causæ formalis: &  
tamen entitas materiæ præcedit formam  
in genere causæ materialis; ergo etiam si  
dispositio, ut talis sit dependens à princi-  
pio efficienti, illudque in genere efficien-  
tis existens supponat, poterit illud dispo-  
sitivè causare.

38 Terrio: actio generativa;  
quæ, ut potè accidens in sententia D. Tho-  
mæ: quæ proinde à Thomistis non nega-  
bitur, non recipitur in nuda materia, sed  
in toto composito, dependens est ab il-  
lo; & à forma in genere causæ materia-  
lis: quæ tamen compositum, & formam  
in genere efficientis præcedit; ergo simi-  
liter in præsentia. Quarto: actio creativa  
Angeli, quæ in sententia plurium ex ad-  
vertarijs est formalitèr transiens, recipi-  
tur in Angelo, quæ illum in genere effi-  
cientis præcedit; ergo idem quod prius.  
Et licet in vera D. Thomæ sententia sit  
formalitèr immanens; de ipso fieri passi-  
vè sumpto, quod ab Angelo distingui-  
tur, idem sit argumentum: hoc enim  
in Angelo recipitur; & cum alias ex  
parte agentis se teneat, ipsum efficienter  
præcedit.

39 Huic probationi respon-  
dent aliqui, actionem creativam Angelum  
non distingui realitèr ab illo, quia cum  
neque Angelus esse possit, absque illa,  
nec è contra, non est fundamentum dis-  
tinctionis: alij autem asserunt, distingui  
quidem; non tamen recipi, nec depen-  
dere ab Angelo. Sed contra primam solu-  
tionem est, quod actionem à termino dis-  
tingui est communis Philosophorum sen-  
tentia; & fundamentum assumptum ad  
oppositum asserendum est nullum: plura  
enim, quorum unum ab alio separari non  
potest realitèr distinguuntur: Et quidem  
relatio organizationis accidens est Angeli,  
quod ab ipso separari non potest, nec  
æquata, ut docet D. Thomas quodlibe-  
to 7. art. 10. ad 4. Secundò: nam saltem  
actio creativa equi ab illo realitèr distin-  
guitur: cum equus possit existere sine ac-  
tione creativa per generationem produc-  
tus: de hac enim procedit argumentum  
factum. Contra secundam autem obstat,  
quod actio illa est accidens; ergo non  
potest



potest non recipi in subiecto. Consequentia liquet; accidentis enim esse est in esse. Antecedens autem probatur; nam Angelus potest intelligi adequatè constitutus, subsistens, & existens, actione creativa constitutivè non ingrediente ad essentiam, subsistentiam; vel existentiam; ergo est accidens illius. Secundo: quia etiam si substantia sit; est tamen modus: modus autem essentialitèr à re, cuius est modus, dependet.

40 Quinto principalitèr impugnatur solutio: gratia à dispositione dependens, potest intelligi existens pro priori, pro quo non intelligitur terminare causalitatem dispositionis; ergo etiam si dispositio, ut talis, præsupponat gratiam existentem, potest illam dispositivè causare. Consequentia probatur; quia illam causare non posse, idè est, quia eo ipso, quod ab ipsa procedat, illam supponit existentem; & consequenter extra omnes suas causas; ergo si potest intelligi existens pro priori, pro quo non intelligitur terminare causalitatem dispositionis: qualibet enim res potest intelligi proprii, pro quo non intelligatur eius accidentia.

41 Quarto probatur conclusio: actus dilectionis disponens ad gratiam durat regularitèr per aliquod tempus: sed tempore immediatè sequenti ad primum instans conservatur ab habitu; ergo in primo instanti ab illo fuit elicited. Minor conceditur à Magistro Curiel, conclus. 1. magisque communiter à Recentioribus: potestque probari primo; nam existente habitu supernaturali in voluntate potente agere, non potest voluntas tendere in obiectum illius, nisi medio illo; auxiliū enim solum datur in supplementum habitus: sed tempore immediato ad primum instans potest habitus charitatis in actum influere; cum iam ab illo non dependeat; ergo nequit voluntas tendere in obiectum charitatis, seu influere in actum nisi medio habitu. Secundo: Angelus in via vnicum elicuit actum charitatis, quo beatitudinem meruit, ut docet D. Thomas 1. p. q. 62. art. 5. At licet actus iste pro priori, pro quo disposuit Angelum ad gratiam, elicited fuerit ab auxilio iuxta adversarios, in sui tamen continuatione

processit ab habitu; ergo etiam in nobis actus disponens ad gratiam media charitate conservatur. Probatur minor: nam ex opposito fieret, ut habitus supernaturales in Angelo fuerint omnino otiosi in via; cum actus medijs illis, nec elicited, nec conservati fuerint.

42 Prima autem consequentia probatur: actus charitatis, ut supra dicebamus, recipitur in voluntate medio principio quo ab ipsa procedit: at accidens nequit mutare subiectum quo, aut quod: cum non migret de subiecto in subiectum; ergo neque actus semel elicited ab auxilio potest à voluntate conservari media charitate: aliàs in primo instanti reciperetur in voluntate, medio auxilio; tempore autem sequenti media charitate; & consequenter mutaret subiectum. Secundo: influxus voluntatis medio habitu nequit incipere in tempore; ergo si immediatè post primum instans influit voluntas medio habitu, influxus ille tunc non incepit, sed in instanti antecedenti. Antecedens probatur: nam influxus habitus in actum non est successivus, sed totus simul, sicut & actus: sed actus hac ratione non incipit in tempore, sed in instanti; ergo neque influxus habitus.

43 Efficacius posset consequentia probari, si verum esset, quod aliqui probabiliter autumant, scilicet, quod actus voluntatis cum se ipso à principio dependeat, non potest à diversis principijs successivè procedere, sive ab vno produci, & ab altero conservari, etiam de potentia absoluta: sicut actio transiens, quia se ipsa est egressio à principio, absque illo conservari non potest: Ex quo evidenter inferitur, quod si actus charitatis disponens ad gratiam ab habitu conservatur, ab illo in primo instanti processit. Sed consulto ab hac probatione abstinimus, quia oppositum est probabilius, & principijs Thomistarum conformius.

44 Tandem probatur conclusio: potest conservari gratia, & charitas pro instanti determinato dependenter ab actu charitatis ab ipsis in eodem instanti elicited; ergo possunt primo infundi dependenter ab eadem, ab ipsis in primo instanti elicited. Consequentia constat: quia si in primo casu mutua dependentia non repugnat, nec in secundo repugnare potest. Antecedens autem probatur: in instan-

instanti, in quo homini iustus instat præceptum charitatis, quod ab ipso per actum charitatis adimpletur, gratia conservatur dependenter ab actu, quo præceptum adimpletur: sed actus ille elicitur media charitate; ergo verum est antecedens. Consequentia est bona: maior probatur; nam si non adimpleret præceptum, in eodem instanti deficeret ab ipso gratia, & charitas ex defectu adimplendi præcepti; ergo conservatur dependenter ab adimplendo, & consequenter ab actu charitatis, in quo adimpletio consistit. Minor autem probatur: nam virtutes conferuntur iusto principaliter, ut adimpleat supernaturalia præcepta, ad quæ sunt maximè necessariæ; ergo iustus medijs illis talia adimplet præcepta.

45 Prima huius argumenti solutio est aliquorum asserentium conservationem gratiæ pro illo instanti non dependere ab actu charitatis, sed solum conservationem illius pro reliquis instantibus sequentibus: licet enim non adimpleretur præceptum, gratia in illo instanti existeret: hæc enim cum peccato pro unico instanti non repugnat: imo semper peccato, per quod destruitur, coexistit. Sed hæc solutio communiter displicet, & à nobis ostensum est contra Magistrum Lorca, peccatum, & gratiam, nec per unicum instans simul existere, aut posse.

46 Secunda est aliorum asserentium, in casu posito, præceptum charitatis non adimpleri per gratiam, & virtutes, sed per auxilium intrinsecum, aut extrinsecum. Hæc autem impugnata manet probatione minoris supra inducta. Secundo: quia ex illa sequitur iustum nunquam adimplere præcepta, quæ dantur de actibus supernaturalibus virtutum moralium religionis, aut misericordiæ, v. g. saltem illa, quæ instant pro instanti determinato, per aliquam ex his virtutibus: quod licet ab adversarijs concedatur; incredibile tamen apparet, & solum ab ipsis edoctum, vi argumenti oppressi: ad quid enim dantur virtutes, si illis præcepta non adimplentur, neque adimpleri possunt? Sequela autem probatur: nam ex defectu adimplendi in illo instanti deficerent gratia, & virtutes, & consequenter conservantur in illo dependenter ab actu adimplendo præcepti: sed hæc ratione, non adimpletur præceptum charitatis per habitum charitatis, sed per auxilium; et-

go, nec præcepta aliarum virtutum per virtutes adimplentur.

47 Tercio: non solum fuit Angelo præceptum de prima elicientia actus charitatis, quod adimpletum est ab omnibus, etiam reprobis, sed de continuatione eiusdem, vel de elicientia secundi in secundo instanti, iuxta diversas opiniones; quorum virumque adimpleverunt prædestinati: sed elicientia secundi actus, vel continuatio primi fuit ab habitu: alias, ut supra inferebamus, habitus charitatis in Angelo fuisset omnino otiosus; ergo præceptum charitatis instans pro instanti determinato adimpletur habitu. Denique, quia hoc longiorem petit disputationem, iufficiat nobis pronunc, esse communem sententiam, iustum adimplere omnia præcepta actuum supernaturalium per virtutes infusas, quæ solum ab uno, vel altero Recentiorum negatur: iuxta quam, satis efficaciter argumentum factum convincit intentum.

48 Non tamen possumus prætermittre, quod ex adversarijs, illi qui principijs Scientiæ Mediæ adherent, necessariò admittere tenentur, aliquid, quo constituitur agens potens expedite ad ponendum actum, existere ex actus determinatione, & in aliquo genere pro posteriori ad illum; atque adeò inconveniens non erit, quod principium, quo homo constituitur potens, & elicit actum charitatis, nimirum gratia, & charitas, ex actus determinatione existat, & in aliquo genere pro posteriori ad illum. Necessariò autem, sic esse admittendum probatur sic: nam iuxta illa principia, Deus constituitur potens expedite ad ponendum liberum actum creaturæ medio auxilio B. v. g. per Scientiam Mediam, qua prævidet voluntatem consensuram, si auxilium B. ipsi conferretur: sed hæc scientia existit ex determinatione consensu liberi creaturæ absolute existentis, & in aliquo genere pro posteriori ad illum; ergo necessariò fateri tenentur aliquid, quo agens constituitur potens expedite ad ponendum actum, existere ex determinatione actus, & pro posteriori ad illum in aliquo genere.

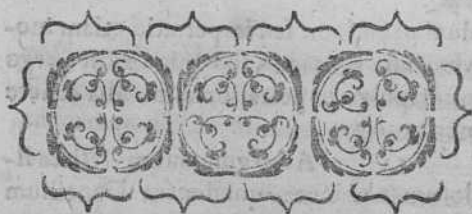
49 Maior, & minor indigent probatione. Maior probatur sic: nequit Deus intelligi potens expedite ad ponendum liberum actum creaturæ medio auxilio B. non intellecta in Deo Scien-



tia media ; ergo illa constituitur sic expeditè potens , saltim inadæquatè. Antecedens probatur : ut agens intelligatur expeditè potens ad ponendum actum debent intelligi omnia requisita ad existentiam actus , quorum acquisitio in agentis potestate non est : quod est adversariorum principium , & à nobis de primo agente non negatur : sed prædicta Scientia Media est necessaria ad existentiam liberi consensus medio auxilio B. coniecturatur enim essentialiter cum illo , & aliàs non est in Dei potestate Scientiam Mediam acquirere : quæ omnia etiam fatentur ; ergo ut intelligatur Deus potens expeditè ad ponendum actum liberum creaturæ , debet in ipso intelligi prædicta Scientia Media.

50 Minor principalis probatur : homo præventus auxilio B. sufficienti ad liberum consensum , habet in sua potestate acquirere scientiam mediam consensus : non per aliud liberum exercitium , nisi per consensum liberum , ut absolute existentè ; ergo per illud potest illam acquirere ; atque adeò ipse consensus est acquisitio Scientiæ Mediæ , & hæc dependenter ab illo existit. Maior probatur : nam si homo sic præventus non haberet in sua potestate acquirere Scientiam Mediam , sequeretur quod homo , cui confertur auxilium sufficiens ad actum , non existente in Deo Scientia Media actus , sub conditione illius auxilij , non haberet omnia requisita ad actum , nec potentiam ad illa acquirenda : cum non haberet Scientiam mediam ; quæ requiritur : nec posset illam acquirere ; atque adeò , iuxta principium illorum supra adductum , non esset potens expeditè ad actum , nec illum liberè omitteret. Deinde minor etiam constat : nam homo sic præventus solum potest duo liberè facere , nimirum actum , & illius omissionem : sed per omissionem non potest acquirere Scientiam Mediam actus : cum omisio tali scientiæ opponatur ; ergo solum potest illam acquirere per consensum.

\*\*\*



## §. V.

*Solvuntur argumenta.*

51 **P**RIMO Arguitur ex Tridentino, sess. 6. de Iustificatione, cap. 5. ubi assignans Sacra Synodus causam conversionis ad Deum disponentis ad iustificationem , docet esse excitantem , & adiuvantem gratiam , quæ ab habituali distingui ex se notum videtur : & insuper , quia capite sequenti docet , quod hanc dispositionem , seu præparationem iustificatio ipsa consequitur ; ergo excitantem , & adiuvantem gratiam distinguit ab habituali : hæc enim , sicut & ipsa iustificatio dispositionem consequitur ; illa autem , utpotè principium dispositionis illam antecedit.

52 Confirmatur : nam iuxta Concilium eodem capite 7. gratia infunditur iuxta uniuscuiusque dispositionem , & cooperationem ; ergo hæc dispositio non est efficiens à gratia : si enim à gratia procederet , potius ipsa esset iuxta mensuram , & intensionem gratiæ , quam e contra. Confirmatur secundo : nam sess. 14. cap. 4. docet Concilium , contritionem impetrare veniam peccatorum , & consequenter gratiam habitualement , quæ est forma remissiva illorum : sed principium impetrationis sub impetratione cadere non potest ; ergo gratia habitualis nequit esse principium contritionis illam impetrantis. Minor probatur : principium meriti etiam de congruo , sub merito cadere non potest ; ergo nec principium impetrationis sub illa. Antecedens intellectum de potentia absoluta est probabilior sententia : intellectum autem de lege ordinaria est communis Theologorum. Consequentia autem probatur : tum , quia utriusque eadem est ratio : ideo enim principium meriti sub merito cadere non potest , quia meritum non , ut existat , sed quia existit , & prout sic prævidetur , movet voluntatem præmiantis ad decernendum

dum primum: sed impetratio etiam movet, non ut existat, sed quia existit; ergo principium impetrationis sub illa cadere non potest.

53 Ad argumentum relicta illorum solutione, qui docent Concilium locis adductis solum loqui de dilectione, & contritione imperfecta, quos supra reiecit: Respondetur ibi solum recenseri principia supernaturalia actuum disponentium ad gratiam, quæ sine discrimine fidei negari non possunt, quæ sunt gratia excitans, & adjuvans, relinquens Theologorum disputationi, an à gratia habituali ultima dispositio procedat, vel non. Estque alia ratio, quare inter illa principia non numeraverit gratiam habitualement, scilicet quia ibi erat sermo de iustificatione, tam intra, quam extra Sacramentum: iustificatio autem in hac abstractione, cum non requirat perfectam dilectionem, non exposcit positivè gratiam habitualement, ut principium actus disponentis ad ipsam, sed solum gratiam excitantem, & adjuvantem.

54 Secundo respondetur, sub gratia adjuvante, quæ canone 3. eiusdem sessionis nomine adiutorij Spiritus Sancti recensetur, rectè intelligi gratiam, & charitatem habitualement: hæc enim dividitur à D. Thoma supra quæst. 111. art. 2. ad 3. in operantem, & cooperantem, prævenientem, & subsequentem, & adjuvantem: quia eadem gratia habitualis secundum diversas considerationes omnia hæc munera sortitur: & quidem actus fidei, & spei, qui etiam ad gratiam disponent, & de quibus ibi erat sermo, indigent gratia excitante, & adjuvante: qui tamen in peccatore fideli à fide, & spe habituali procedunt; ergo licet à gratia, & charitate dilectio ultimo disponent procedat de illa verificatur esse à gratia excitante, & adjuvante. Imò nullus inficiabitur iustum diligentem Deum post primum instans iustificationis ab ipso excitari, & adjuvari ad eliciendum actum charitatis: de quo similiter dubitari non potest à gratia habituali procedere.

55 Ad confirmationem dicatur, quod ut verificetur gratiam dari secundum dispositionem, & cooperationem sufficit, hæc præcedere gratiam dispositivè. Nec obest, quod etiam possit verificari actum disponentem suam habere

re intensionem iuxta mensuram gratiæ: utrumque enim est verum ob mutuam dependentiam utriusque: qua ratione verificatur in materia introduci formam ignis, quia est disposita per calorem ut octo, & hunc calorem dari, quia ibi est forma ignis.

56 Ad secundam confirmationem respondetur; Concilium ibi non docere contritionem impetrare veniam peccatorum; sed solum esse necessariam ad impetrandum: quod verificatur per hoc, quod alij actus, & præcipuè oratio, cuius proprium est impetrare, non impetret de facto, & efficaciter, nisi existente contritione disponente ad gratiam: ex quo solum inferitur actus impetrantes gratiam ab illa non procedere: non autem quod contritio, quæ non impetrat, sed est conditio necessaria ad efficaciam impetrationis, tanquam dispositio ad gratiam, ab illa non procedat. Est tamen advertendum, quod licet contritio sit conditio requisita ad impetrandum: non tamen est prius requisita, sed solum concomitantè: alias, sicut actus impetrans intelligitur existens pro priori ad decretum executivum doni impetrati; pariter & contritio: quod in hac solutione vitare contendimus.

57 Secundo, & melius dici potest: impetrationem non sumi à Concilio omninò strictè, quo pacto est propria orationis; sed paulò latius, prout est idem ac realis consecutio rei desideratæ; ita ut impetrare idem sit, atque perducere peccatorem ad iustificationem: quibus terminis utitur Concilium paulò inferius; qualiter etiam ab alijs sæpè accipitur impetratio.

58 Secundo arguitur: actus charitatis intensior gratia præexistenti, disponentque ad augmentum illius, quoad excessum intensionis non elicitur à gratia præexistenti, neque ab augmento, ad quod disponit, sed ab auxilio procedit. Consequentia probatur: nam solum potest obesse quominus ab augmento procedat, ad illud disponere: actus enim intensior, & augmentum in eodem instanti: & sicut actus charitatis connaturalius elicitur à principio habituali, quam à fluido; pariter actus intensior à principio habituali intensiori. Antecedens autem quoad primam partem probatur: nam gratia præexistens remissior est; ergo non procedit



ab illa quoad excessum intensiōis. Quoad secundam probatur: nam si procederet ab augmento, principium meriti caderet sub merito; augmentum enim gratiæ est præmium illius.

59 Primo respondent aliqui negando antecedens pro prima parte: asserunt enim actum intensiorem disponentem ad augmentum non procedere ab illo, nec ab auxilio, sed à gratia habituali præexistenti: hæc enim in quocumque quantumvis remisso sufficiens est ad producendam actum in quacumque intensiōe, eo quod habitus supernaturales obtinent quodammodo rationem potentie: sicut ergo voluntas, aut intellectus sufficiens est ad quemcumque actum quantumvis intensum, si cætera adsint; pariter habitus supernaturales. Secundo alij respondent negando antecedens pro secunda parte: & ad improbationem concedunt principium meriti aliquando cadere sub merito absque aliquo inconvenienti; solum enim est inconveniens, quod principium formale meriti, illudque dignificans sub merito cadat: hoc autem de principio phisico asserere inconveniens non est, si non sit principium essentialiter meriti, neque cum illo essentialiter connexum: & quia augmentum gratiæ quamvis sit principium actus disponentis ad ipsum; non tamen est principium dignificans illum, ut meritotium augmenti, sed solum gratia præexistens; neque est principium essentialiter actus intensioris, cum iste ab auxilio possit procedere; nec est essentialiter connexum cum illo, cum augmentum possit existere sine tali actu; fit, ut absque inconvenienti, augmentum sit principium phisicum actus, cuius est præmium. Iuxta quam solutionem non est recusandum concedere dispositionem ad gratiam illam impetrare in sensu omnino riguroso, illamque de congruo mereri.

60 Sed his solutionibus relictis, quia eas examinare non vacat. Ad argumentum respondetur iuxta dicta concessio antecedenti, negando consequentiam. Ratio enim quare actus intensior disponens ad augmentum ab illo non procedit, non est quia phisice disponit ad illud; sed quia augmentum est præmium talis actus, & principium meriti sub merito cadere non potest saltem naturaliter: actus vero primo ad gratiam disponens non est meritorius illius, etiam de congruo, sed solum

*Mag. Bolivar tom. 2,*

phisica dispositio coaptans subiectum ad gratiæ receptionem: dispositionem ad formam ab illa dimanere inconveniens non est.

61 Si autem inquiras, quare repugnet causalitas meritoria in gratiam à qua meritum procedit: non autem pure dispositiva, & phisica? Ea est, quia meritum non solum debet præcedere præmium, sed decretum executivum præmij; cum moveat voluntatem præmiantis ad illud executive decernendum; quia prævidetur existens. Hoc autem implicatorium est; cum actus non solum supponat principium, sed decretum executivum illius: dispositio autem phisica non exercet suam causalitatem movendo ad decretum executivum formæ, sed solum coaptando subiectum ad illam: ad quod sufficit præcedere aliquomodo formam sine præcedentia ad decretum illius executivum: eo modo quo non esse peccati in executione præcedit gratiam ex parte subiecti, & in genere causæ materialis; non tamen decretum executivum formæ; cum idem sit decretum executivum utriusque: & eo modo quo actio creativa transiens in aliquorum sententia præcedit creaturam, à qua materialiter causatur; non tamen decretum executivum.

62 Tertio arguitur, & impugnatur præcedens doctrina, hæc est vera causalis: *Homini infunditur gratia habitualis, quia est contritus*; ergo contritio non procedit ab habitu gratiæ. Antecedens probatur: tum, quia contritio est vera causa gratiæ, & infusionis illius. Tum, quia gratia datur iuxta mensuram dispositionis; ut constat ex Tridentino. Tum denique ex illo Lucæ 7. *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*. Consequentia vero probatur; quia si contritio à gratia procederet, vere dici posset, homini infundi gratiam, ut conteratur: at implicat contradictionem utramque propositionem esse veram; ergo si prima est vera, secunda concedenda non est; & consequenter nec antecedens ex quo infertur. Minor probatur: nam hæc est bona consequentia, gratia datur ut operemur; ergo non quia operamur; ut constat ex Augustino lib. 2. contra duas Epistolas Pelagiorum, c. 7. & Epistola 17. in principio: constat etiam ex Augustino 2. c. 2. ex verbis Pauli 1. ad Corinthios 7. *Miser-*

Pp

ricor.

*ricordiam consequutus sum, ut sim fidelis; sic inferente; ergo non quia eram fidelis: & tandem ex illo ad Epheseos 1. Elegit nos in ipso, ut essemus sancti: inferunt communiter PP. ergo non quia eramus sancti; ergo verificari non potest gratiam nobis infundi, quia sumus contriti, & simul ut conteramur. Deinde alijs omisis probatur exemplo primæ vocationis excitantis, de qua quia homini datur ut convertatur, verificari non potest illi conferri, quia convertitur.*

63 Respondent aliqui utrumque verificari posse: contra quod auctoritates assumptæ non convincunt: PP. enim contra Pelagianos, & Semi-Pelagianos arguebant, qui gratiam dari propter merita orta ex viribus naturæ assererebat: contra quos optimum sit argumentum; gratia datur ut operemur; ergo non propter merita orta ex viribus naturæ: non autem intendebant probare non dari propter merita orta ab ipsa gratia futura, ut prævisa: ex quo non inferitur sensisse gratiam habituales non dari propter dilectionem ab ipsa ortam, tanquam propter meritum de congruo; quamvis verum sit quod gratia detur ut diligamus. Et quidem idem donum posse ordine intentionis obtinere rationem principij, & ordine executionis rationem præmij actus, cuius est principium, docent plures ex illis, qui hoc argumento utuntur; atque adeo tenentur fateri utrumque verificari posse.

64 Secundo respondetur; quod de gratia, de qua verificatur conferri ut operemur, non verificatur nobis dari, quia operamur, ly *quia* dicente causalitatem moralem, seu meritoriam, quia principium meriti non potest cadere sub merito: in quo sensu loquuntur PP. contra Hæreticos asserentes primam gratiam ex meritis dari: verificari tamen non potest nobis dari, quia operamur, ly *quia* dicente causalitatem physicam dispositivam, ratione differentiae inter utramque causalitatem supra assignatæ.

65 Tertio respondetur primam causalem, nimirum gratiam conferri, quia homo contritus est, esse veram; ly *quia* dicente causalitatem physicam dispositivam modo dicto. Similiter verum est hominem conteri, quia ipsi confertur gratia, ly *quia* dicente causalitatem efficientem: altera autem propositio, scilicet, gratia habitualis datur

ut diligamus, ly *quia* dicente causalitatem finis, cuius gratia non est vera: finis enim dilectionis disponētis, aut consequentis gratiam est gratia, cuius dilectio est proprietas, & non e contra: sicut contingit in formis naturalibus, in quibus dispositiones naturales, & proprietates non sunt finis formæ, sed contra. Hoc ergo ordine constituenda sunt decreta: Primo; Deus ex intentione efficaci, aut inefficaci dandi gloriæ vult ordine intentionis remittere peccatum, & gratiam infundere: Deinde vult contritionem, seu dilectionem disponentem ad ipsam, & videns utramque futuram in eodem instanti ex vi decreti intentivi vult dilectionem à gratia procedere, seu gratiam influentem in dilectionem: & tandem ordine executionis vult existere gratiam, & deinde influere in dispositionem ad ipsam: in quo decretorum ordine nunquam est verum Deum conferre gratiam habituales ut conteramur; quamvis gratiam, & charitatem velit, ut possimus conteri, & diligere; hic enim est illarum formalis effectus: gratiæ autem actualis, & transeuntis finis, cuius gratia est operatio, quia effectus formalis gratiæ transeuntis appetitur non propter se, sed propter operationem; atque adeo de illa verificatur conferri ut operemur; secus de gratia habituali opposita de causa.

66 Nec refert, quod inde videtur sequi contritionem esse medium ad gratiam, atque adeo debere prius executivè decerni: cum quo non stat ab illa procedere; principium enim effectivum prius executivè decernitur, quam illius effectus. Non, inquam, refert: nam illa quæ ordinantur ad finem, alia sunt media efficientia finem; alia proprietates, seu physicae dispositiones ad ipsum: de primis verum est prius executivè decerni, & antecedenter ad finem: de secundis autem non ita ut constat in formis naturalibus, & earum dispositionibus, & proprietatibus.

67 Tandem arguitur: si dispositio ad gratiam ab illa procederet, sequeretur pro priori ad gratiam esse, & non esse: consequens est implicatorium; ergo illud ex quo sequitur. Sequela pro prima parte constat: implicat enim pro priori ad illam disponere, quin pro illo priori existat. Pro secunda probatur: implicat pro aliquo priori contritionem existere, pro quo non intelligatur terminare causam.



causalitatem causae efficientis: sed pro priori ad gratiam illam non terminat: cum gratia, à qua effectivè dependet, pro illo priori non intelligatur; ergo pro illo priori non existit.

68 Confirmatur: Homini contritio novum sit beneficium à contritione distinctum in remissione peccati, & gratiae infusione: sed si contritio procederet à gratia; hoc verum non esset; ergo ab illa non procedit. Maior est communis Theologorum sententia, pro qua plura adducunt Recentiores ex PP. & Concilijs. Minor autem probatur: nam si contritio est effectus gratiae, supponit gratiam, & voluntatem illius infusionem, quae simul est remissiva peccati; non ergo est novum beneficium gratiae infusionis, & remissio peccati.

69 Respondetur negando sequentiam: ad probationem pro prima parte concedenda est: pro secunda autem neganda. Ad probationem concessa maiori, distinguenda est minor; pro priori ad gratiam, ut terminantem causalitatem dispositivam non terminat causalitatem efficientem illius, nego minorem: pro priori ad gratiam, ut extra omnes causas, à quibus essentialiter dependet, concedo minorem, & nego consequentiam. Itaque ut gratia existat, non requirit essentialiter terminantem causalitatem dispositivam, sine qua potest absolute existere: unde potest existens intelligi, quin intelligatur pro illo priori terminare causalitatem dispositivam: quia propter gratia est simpliciter prior dispositione; haec autem solum secundum quid, ut docet D. Thomas locis citatis.

70 Sed dices: Ad quid ergo contritio disponit, si pro priori ad illam intelligitur gratia existens? Respondetur disponere ad gratiam: quia quamvis pro priori ad contritionem intelligatur gratia existens; non tamen completè, eo quod licet intelligatur extra causas, à quibus essentialiter dependet; non tamen extra omnes, ac proinde non omnino completè, & connaturaliter existens: causat igitur dispositivè gratiam, & illius existentiam, quamvis haec causalitas non sit requisita ad existentiam gratiae.

71 Secundo respondetur negando sequentiam; & admissa probatione primae partis, ad probationem secundae concessa maiori, nego minorem. Ad probationem sibi subiunctam dicatur, quod ut contritio intelligatur terminare causalitatem effi-

cientem, necessarium non est, quod pro illo priori intelligatur gratia, secundum suam ultimam differentiam; sed sufficit si intelligatur secundum conceptum sibi, & auxilio fluido communem: contritio enim non dependet essentialiter à gratia; sed ab illa, vel ab auxilio: unde potest disponere ad gratiam secundum suam ultimam differentiam, secundum quam non supponitur existens. Sic plures cum Caietano salvant mutua prioritatem inter formam naturalem, & eius dispositionem.

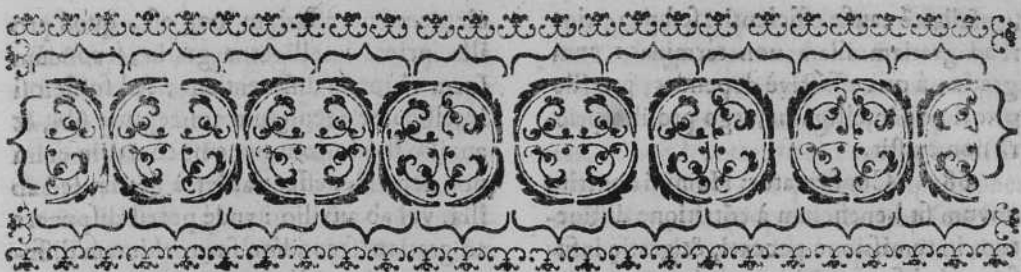
72 Tertio responderi potest contritionem existentem duo habere, & dependere à gratia, & illam dispositivè causare: potest ergo contritio intelligi existens sub vno munere, quin intelligatur sub alio: quamvis ergo pro priori, pro quo ad gratiam disponit, intelligatur existens; pro illo tamen priori solum intelligitur existens sub vno munere, nimirum disponendi non sub munere terminandi efficientiam gratiae. Unde ad probationem sequentem distinguenda est maior: implicat contradictionem intelligi existentem sub omni munere, quod ut existens exerceat, quin intelligatur terminare causalitatem efficientem, concedo maiorem: sub aliquo munere, nego maiorem, & concessa minori, neganda est consequentia: quod evidentem habet instantiam in entitate materiae, quae duo habet, & terminare causalitatem formae, & formam causare; & tamen haec entitas pro aliquo priori intelligitur sub vno munere, quin intelligatur sub alio; pariter nos dicimus de contritione.

73 Ad confirmationem respondetur, quod ut sit, & dicatur novum beneficium, & distinctum ab ipsa contritione, remissio peccati, & gratiae infusio, sufficit vnum sine alio posse reperiri, quamvis de facto ex natura rei, vel ex lege divina sint connexa: igitur quia contritio potest existere sine infusione gratiae, & remissione peccati, & e contra, novum, & distinctum est beneficium. Et quidem quamvis ad infusionem gratiae sequatur infallibiliter non esse peccatum infusio gratiae, & peccati remissio duo sunt beneficia; quia scilicet ex terminis, primum sine secundo reperiri potest, videlicet in homine, in quo peccatum non praecessit. Videantur supra

dicta dub. 5. §. 4.

\*\*\*

TRAC-



# TRACTATUS DE SPE,

Virtute Theologica.



**R**ELICTIS Varijs Spei acceptionibus, quæ apud Recentiores videri possunt, in præsentiarum sumitur pro speciali habitu, cuius actus est sperare beatitudinem, dona supernaturalia, & ea, quæ ad beatitudinem spectant, quam inter virtutes Theologicas annumerat Paulus 1. ad Corinth. 10. Tridentinum, sess. 5. cap. 7. De qua post absolutam disputationem de fide agit D. Thomas 2. 2. à quæstione 17. & in 3. Sententiarum, dist. 26. tractatum istum sic distribuit D. Thomas in quæst. 17. agit de virtute Spei, & eius obiecto. In quæstione 18. de illius subiecto; an scilicet reperiat in viatoribus, an in Beatis. In quæstione 19. de Dono timoris spei correspondenti. Tunc incipit agere de vitijs oppositis. Et quæstione 20. de Dèspiratione in 21. de Præsumptione. Et tandem in quæst. 22. de Præceptis pertinentibus ad spem, & timorem, quibus totam disputationem absolvit. Nostrium erat singulos articulos explanare; sed temporis angustia nos cogit, vt circa ista præcipuas tantum difficultates controvertamus.



## DUBIUM PRIMUM.

*Vtrum obiectum spei debeat esse bonum futurum, & quomodo?*

### Paragraphus Primus.

*Resolvitur prima pars.*

**Q**UATUOR Conditiones requirit D. Thomas in obiecto spei, quas recenset 1. 2. quæst. 4. art. 1. & in hac quæstione 17. art. 1. docens debere esse bonum, futurum, arduum, & possibile: quæ ab omnibus Theologis admittuntur: quia tamen non omnes eodem modo illas explicant, In examen vocamus, vt illis iuxta mentem

Angelici Præceptoris cognitis innotescat natura, & quiditas spei in communi, & exinde ad explicandam spem Theologicam descendamus. In hoc ergo dubio de Bonitate, & futuritione obiecti spei est nobis disputandum: de arduitate, & possibilitate dubio sequenti.

2. Circa primum, an scilicet obiectum spei debeat esse bonum, constans



tans est apud omnes affirmativa resolutio: Et si enim accipiat<sup>r</sup> spes pro spectatione eventus futuri sit boni, vel mali; hanc tamen acceptionem esse improp<sup>ri</sup>am testatur D. Augustinus in Enchiridione; cap. 8. ubi illud Virgilij: *Hunc ego si potui tantum sperare dolarem*; ad improp<sup>ri</sup>am refert loquutionem: Spes ergo (subdit Augustinus) *non nisi bonarum rerum est*: estque communis animi conceptio; malum enim futurum timetur, non speratur: Quæ duo Lucanus distinguens, spem scilicet, & timorem, ait: *Liceat sperare timentis*. In hoc ergo nulla est difficultas: aliqua tamen potest esse, an bonum attingatur à spe sub ratione boni, an autem sub ratione veri: vel quod idem est, an actus sperandi sit actus potentia<sup>e</sup> cognoscitivæ, vel appetitivæ: Bonum enim veri per cognitionem attingitur; sub ratione autem boni per affectum potentia<sup>e</sup> appetitivæ.

3 Circa quod aliqui Recentiores, quos suppresso nomine refert M. à S. Thoma 1. 2. quæst. 40. Quæstio 1. affirmant, spem non esse effectum voluntatis, seu passionem appetitus; sed iudicium potentia<sup>e</sup> cognoscitivæ, quo quis sibi persuaadet bonum absens sibi esse probabiliter futurum: ad propositionem enim boni sequitur illius desiderium, & deinde prædictum iudicium, in quo formaliter spem consistere docent. Alij autem quos sine nomine refert Suarez disp. 1. de Spe, sect. 2. docent spem esse intellectus iudicium, quo quis promissionibus divinis assentitur: istius enim assensus formale est fidelitas divina; ac proinde ab assensu fidei distinguitur, qui Dei veritati, & veracitati innititur: & cum actus iste sit actus intellectus, & Theologicus, à charitate non elicicitur; ac proinde debet esse actus spei. Tandem P. Arriaga tractatu de Spe, disp. 26. sect. 2. docet spem utrumque actum includere, nempe desiderium boni, & iudicium subsequutum, quo quis iudicat bonum probabiliter futurum; non præsuppositivè, aut consequenter, sed formaliter, & constitutive, minusque bene à Theologis doceri spem adæquate ad voluntatem spectare: quamvis fateatur præcipuum spei actum esse desiderium à voluntate elicutum.

4 Constans tamen Theologorum sententia cum D. Thoma 1. 2. q. 40. art. 1. & in hac quæstione 18. art. 1. & in 3. dist. 26. & quæst. unica, de Spe: asserit spem

adæquare in voluntate esse ponendam: quæ sententiam ita certam existimant Suarez, & alij, ut oppositam temeritatis nota iurant, utpote communi Theologorum Scholasticorum sententiæ oppositam. Pro cuius explicatione supponendum est primo, actus fidei esse necessario distinguendos contra Hæreticos huius temporis, qui ut referunt Recentiores, illos confundunt: suppositum tamen nostrum colligitur ex Paulo 1. ad Corinthios 13. *Nunc autem nostra fides, spes, charitas, tria hæc*: & ex Tridentino sessio. 6. cap. 7. Vbi supponens distinctionem spei, & fidei, docet in iustificatione hominem accipere fidem, spem, & charitatem: Et ratione probatur: nam cum assensu fidei circa veritates revelatas componi potest desperatio; cum illo enim potest difficultatibus, quæ in consequutione beatitudinis repræsentantur, succumbere: at desperatio cum spe componi non potest; ergo ab assensu fidei distinguitur.

5 Ex quo inferitur contra Authores pro secunda sententiâ relatos, actum spei non consistere in iudicio, quo quis assentitur divinis promissionibus. Quod sic probatur; assensus enim iste est actus fidei; ergo cum spes ab assensu fidei debeat distinguì, in assensu illo consistere non potest. Antecedens probatur: nam assensus, quo credo Deum promississe perseverantibus gloriam, est assensus fidei: illud enim credo, quia Deus revelavit. Similiter hæc veritas, qui perseveraverit usque in finem, salvus erit, est veritas fidei, cui per fidem assentio: cuius signum evidens est, quod qui iudicaret Deum non promississe gloriam perseverantibus, vel præfatam propositionem esse falsam, esset infidelis; ergo assensus, quo promissionibus Dei assentimur, est actus fidei.

6 Confirmatur primo: nam isti assensus nituntur veritati, & veracitati Dei, ut docetur communiter à Theologis supra quæstione 1. & licet concedamus, quod nituntur fidelitati Dei, vel hæc à veritate non distinguitur, ut videtur docere D. Thomas 2. 2q. 80. vel etiãsi distinguatur, nihilominus actus ille pertinet ad fidem, ut docent etiam Recentiores obiectum formale illius assensus esse, vel fidelitatem, vel omnipotentiam, & constantiam Dei; ergo cum actus spei ab actu fidei debeat distinguì, in illo assensu consistere non potest. Confirmatur secundo: nã cū illo iudicio potest homodesperationem componere, si determinatis difficultatibus à consequutione beatitudinis desistat:

sed cum Spe impossibilis est desperatio; ergo iudicium illud non est Spes. His suppositis sit.

7 Nostra conclusio: Actus Spei est actus voluntatis; atque aded virtus Spei refidet in voluntate. P. Oviedo, tractatu de Spe, controversi. 1. puncto 2. conclusionem probat: quia non potest assignari actus intellectus in quo consistat: si enim sit actus, quo quis absolute iudicet esse salvandum, certus esse non potest; nullus enim de sua salute potest habere certitudinem absq; peculiari revelatione, ac proinde nequit esse supernaturalis, neq; Spei Theologicę. Si autem sit iudicium de salute, quatenus ex parte Dei, & promissionum divinarum non defectura; hoc iudicium ad fidem attinet, qua credimus Deum non solum esse veracem, sed fidelem, ergo non est assignabile iudicium intellectus, in quo consistat.

8 Hæc tamen ratio firma non est: nam ultra iudicia assignata alterum est infra ponendum practicum regulativum actus spei; ergo usque in illo non consistere probetur, inefficaciter probatur conclusio. Imò ipse Oviedo infra puncto 3. asserit requiri ad actum spei iudicium prudentiæ infusæ, quo quis iudicat probabile beatitudinem esse obrinendam: quod quidem est omnino infallibile, & certum, distinctum quo à iudicijs in argumento recensitis; ergo ut probaretur conclusio, necessarium erat in hoc iudicio non consistere spem aliqua ratione probare.

9 Melius ergo probatur ratione D. Thomæ ad hanc formam redacta: motus in bonum possibile, arduum, & futurum à potentia cognoscitiva propositum est actus appetitivæ potentiæ: sed talis est actus spei; ergo pertinet ad potentiam appetitivam, & non ad cognoscitivam. Consequentia est in forma. Maior probatur: in hoc enim distinguitur potentia cognoscitiva ab appetitiva, quod illius operatio non perficitur per hoc, quod feratur in res, aut in illas moveatur; sed quia res sunt in ipso cognoscente, & illas ad se trahit: appetitus autem ad illas fertur, & movetur; ergo motus in bonum non est actus potentiæ cognoscitivæ, sed appetitivæ. Minor autem probatur: motus appetitus consequens apprehensionem boni possibili ardui, & futuri est prosecutionis; cum sit motus in bonum: at neque gaudium; cum hoc sit de bono præ-

fenti: neque amor specialiter sumptus; iste enim respicit bonum secundum se, abstractitque à præsentī, vel absentī: neque est simplex desiderium; hoc enim fertur in bonum absens non arduum, & multoties in bonum impossibile; plura enim anxie desideramus, quæ consequi desperamus; ergo motus ille erit actus spei, quo voluntas non solum per affectum tendit in bonum, sed firmatur ad vincendas difficultates, quæ eius cōsequutioni obesse possunt.

10 Dices primo; quod licet motus iste in voluntate reperitur, in illo non consistit spes; sed in iudicio subsequuto ad desiderium, quo iudicatur beatitudo, v. g. probabiliter futura: motus autem iste erit consequens, non constituens actum spei. Sed contra est primo ratio facta: nam motus consequens iudicium illud est actus voluntatis: sed non alius, nisi spei; ergo. Secundo: iudicium regulativum actus spei, quodcumque illud sit, potest componi cum desperatione: licet enim proponat beatitudinem futuram in vi auxiliorum Dei; non tamen omnino infallibiliter futuram, sed contingenter, & obnoxiam pluribus difficultatibus, quibus homo deterritus potest succumbere, & à consequutione beatitudinis desistere; ergo iudicium illud non est actus spei. Tertiò: motus in beatitudinem, quo erigitur, & firmatur voluntas ad eius cōsequutionem, est actus virtutis theologicę habens Deum pro obiecto: non fidei, quia voluntatis: non charitatis; quia nititur divinæ omnipotentię, respicitque beatitudinem, ut arduam: quod charitati competere non potest; ergo est actus spei. Quarto: nam timor non consistit in actu intellectus, quo quis iudicat malū imminens sibi esse futurum, sed in actu voluntatis consequuto, qui est fuga à tali malo; ergo pariter spes non in iudicio, quo quis iudicat bonū futurum, sed in actu voluntatis consequuto talis boni prosecutionivo.

11 Dices secundo ex doctrina P. Arriaga, quod motus voluntatis subsequutus ad iudicium, quo quis iudicat probabiliter futuram beatitudinem, non distinguitur à desiderio præexistenti, quod se solo non sufficit ad constituendam spem; ac proinde per iudiciū illud inadæquatè saltem debet constitui: itaque spes duo dicit, & desiderium antecedens iudicium, & iudicium ipsum: unde iudicium saltem inadæquatè ingreditur spei constitutionem.

Sed,



12 Sed hæc doctrina, & solutio sustinenda non est: Primo; nam motus sequutus ad iudicium, quo quis sibi iudicat probabiliter futuram beatitudinem, distinguitur à desiderio præexistenti; ergo solutio hæc est nulla. Antecedens probatur ex D. Thoma 1. 2. q. 40. art. 2. supra citato illis verbis: *Alius enim motus sequitur in appetitum ex apprehensione boni, & alius ex apprehensione mali, & similiter alius motus ex apprehensione presentis, & futuri, absoluti, & ardui, possibilis, & impossibilis: & secundum hoc spes est motus appetitive virtutis, consequens apprehensionem boni futuri possibilis adipisci*; ergo iuxta D. Thomam motus consequens apprehensionem boni futuri, & ardui distinguitur à desiderio præexistenti ad tale iudicium. Secundo probatur ratione inclusa in verbis D. Thomæ: nam bonum idem distincto modo propositum; aliter movet, & distinctam importat convenientiam ad voluntatem; ac proinde ad illud distincto modo propositum sequitur in voluntate distinctus motus: hac enim ratione ad apprehensionem boni presentis distinctus sequitur motus, atque ad apprehensionem eiusdem boni absentis; ad primam enim sequitur gaudium, & ad secundam desiderium; ergo ad apprehensionem boni futuri possibilis, & ardui distinctus sequitur motus, atque ad apprehensionem boni sine his conditionibus qualiter ante iudicium illud representatur.

13 Tertio: bonum futurum magis accedit ad existentiam, quam pure possibile, & consequenter magis bonum est; ergo aliter movet, atque bonum non propositum ut futurum; & consequenter distincto actu appetitur, atque merè possibile. Idem fit argumentum de arduitate: bonum enim arduum distinctam importat convenientiam, atque bonum absolute futurum, vel merè possibile: sed per iudicium illud proponitur bonum, ut arduum; ergo idem quod prius. Quarto: motus sequutus ad apprehensionem, beatitudinis futuræ, & arduæ nititur omnipotentiae Dei victrici difficultatū, quæ in assequutione beatitudinis proponuntur, ac proinde erigitur animus, & firmatur in ordine ad illius consequutionem: sed nihil horum competit desiderio præexistenti; ergo ab illo distinguitur.

14 Secundo impugnatur solutio argumento iam facto: nam posito illo iudicio, & desiderio potest quis à consequu-

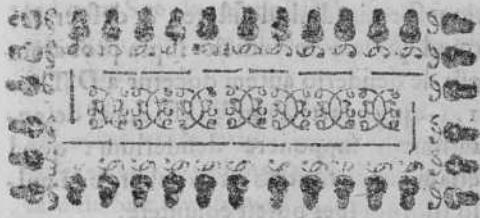
tionem beatitudinis desistere, & desperare: quod quidem de iudicio supra probatum est: de desiderio autem docetur à D. Thoma 1. 2. q. 40. art. 4. ad 3. ubi docet desperationem supponere desiderium: quod etiam conceditur ab Arriaga; ergo in nullo illorum spes potest consistere.

15 Tertio impugnatur solutio: nis doctrina: quando in exercitio alicuius virtutis plures interveniunt actus utriusque potentiae, intellectus, & voluntatis, non omnes ingrediuntur formalem constitutionem virtutis, sed tantum unus, alijs antecedenter, vel consequenter requisitis, ut patet in prudentia, fide, & alijs; ergo etiam si in exercitio spei interveniant actus utriusque potentiae, non in utroque ex æquo, sed in altero illorum spes debet consistere, in illo scilicet, in quo eius specificatio salvatur; ergo incongrue in utroque consistere affirmari. Ex quo ulterius inferitur, quod cum specifica ratio spei non intelligatur in desiderio quovisq; adveniat iudicium, adæquate in iudicio est constituenda: quod quidem licet non audeat affirmare, ab eius mente (ut existimo) non est alienum. Confirmatur: quia ratio fidei non salvatur in pia affectione voluntatis prærequisita ad fidem, quovisq; adveniat, & sequatur intellectus assensus, non in pia affectione, sed in assensu intellectus adæquate consistit; ergo pariter, quia in desiderio antecedente iudicium ratio spei non intelligitur quovisq; sequatur iudicium intellectus, in hoc adæquate spes consistit. Tandem: desperatio non excludit desiderium, ut ex D. Thoma vidimus, & fatetur Arriaga, & excludit iudicium iuxta ipsam: ad desperationem enim requiritur iudicium. *non erit, neque etiam probabiliter salus*; ergo in iudicio per desperationem excluso adæquate consistit spes: quod tamen, ut diximus, affirmare non audeat.



§. II.





## §. II.

*Solvuntur argumenta.*

16 **C**ONTRA Nostram conclusionem arguitur primo ex D. Thoma 1. 2. q. 40. art. 2. ad 2. illis verbis: *Motus spei secundum quod sperat ex auxilio virtutis alienae pertinet ad vim apprehensivam.* Secundo ex Clemente Alexandrino 2. Stromatum, ubi cum dixisset, *spem esse speculationem*; postea subdit, *esse opinionem*: opinio autem ad intellectum spectat. Tertio: de ratione spei est certitudo iuxta Paulum ad Hebraeos 6. Sed certitudo ad intellectum spectat; ergo spes. Quarto: desperatio est actus intellectus; ergo spes. Consequentia patet, quia immediate opponuntur. Antecedens autem probatur: per hoc precise, quod quis iudicat non esse salvandum, quolibet alio sublato dicitur desperare; ergo desperatio est actus intellectus.

17 Ad primum respondetur illa verba non esse verba D. Thomae, licet sic afferantur à M. S. Thoma. Sed quid sit de hoc respondetur motum spei pertinere ad vim apprehensivam quantum ad conceptum inspectionis, à qua spes spectatio denominatur, non secundum suam substantiam, ut ibi docet D. Thomas. Per quod patet ad secundum: spes enim vocatur spectatio propter inspectionem praecedentem: quae est explicatio D. Thomae loco citato: qua etiam ratione vocatur opinio. Ad tertium responderet spes esse certam certitudine cognitionis, quae praecedit ipsam, ut patet ex D. Tho. solutione ad tertium. Ad quartum, nego antec. Ad cuius probationem iterum negandum est: de certitudine spei, & desperatione infra redibit sermo.

18 Deinde argumentari possumus adversus conclusionem: obiectum spei non est bonum sub ratione boni; ergo actus spei non est actus voluntatis. Consequentia patet, & antecedens probatur:

nam ut ex dicendis constabit obiectum formale spei est omnipotentia auxilians: sed haec formaliter non est in linea boni, sed in linea entis; ergo obiectum spei non est bonum sub ratione boni. Secundo: iudicium regulativum actus voluntatis, in quo dicimus spem consistere, est supernaturale, & Theologicum: habet enim idem obiectum, atque motus ab ipso regulatus: at non potest elici à fide; cum per illud iudicium proponatur beatitudo ut futura, quod infallibile non est, quale deberet esse, ut à fide eliceretur; ergo elicitur à spe, & consequenter actus spei est actus intellectus.

19 Respondetur negando antecedens. Ad probationem, distinguenda est minor: omnipotentia non est in linea boni ut quod, concedo minorem, ut quod nego minorem, & neganda est consequentia. Itaque licet omnipotentia explicet conceptum entis, & non boni, constituit beatitudinem attingibilem, & appetibilem per spem, ac proinde ut quod bona est: sicut veracitas, quae in plurimum sententia est obiectum formale fidei, ad voluntatem spectat; ut quod tamen ad lineam veri, eo quod constituit obiectum fidei ab ipsa: & argumentum, si quid probat, convincit spem non esse actum intellectus; cum omnipotentia non ad lineam veri, sed ad lineam entis pertineat. Ad secundum respondetur, iudicium illud esse practicum, habereque veritatem practicam infallibilem, elicique à fide, quae simul practica, & speculativa est: & quidem cum iudicium illud sit supernaturale, ut in argumento supponitur, debet esse essentialiter verum, à quacumque eliciatur virtute.

20 Tandem arguitur ex P. Arriaga: desiderium boni absentis absque probabilitate futuritionis non est spes; ergo ultra illud desiderium spes includit iudicium de probabilitate futuritionis obiecti; ergo in utroque actu spes consistit. Prima consequentia probatur: illud, quod formaliter, & precise ablato cessat denominatio totius, necessario debet esse pars componens illud totum, & non solum extrinsece requisitum; sed deficiente iudicio, quantumvis existat desiderium, non datur spes; ergo iudicium est pars intrinsece illam componens.

21 Confirmatur: nam si attendatur ad modum communem loquendi spes

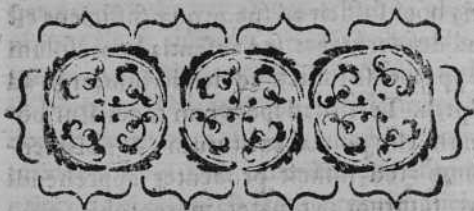


spes accipitur pro actu intellectus: quando enim dicimus: *Habeo spem*, non intendimus dicere, habeo desiderium huius dignitatis, sed solum quod habeo indicia magna, vel probabilitatem, quod sim obtenturus eam dignitatem; ergo spes accipitur pro actu intellectus. Et potest ulterius confirmari: nam ad persuadendam spem alicuius boni proponimus rationes, & causas ostendentes illius futuritionem; ergo in iudicio, quo quis sibi persuadet bonum esse probabiliter futurum, spes consistit.

22 Sed hæc levia sunt, ut communem sententiam Theologorum emendare præsumpserit Arriaga. Ad primum responderetur concessio antecedenti, negando consequentiam, si de inclusione formali intelligatur: spes enim, ut vidimus, est motus distinctus à desiderio, & iudicio, & sequens ad iudicium; unde aggregatum ex desiderio, & iudicio, neque est spes, neque illam includit. Neque ex probatione subiuncta convincitur iudicium ingredi formale spei constitutivum, etiam si spes nullum adderet actum voluntatis ad desiderium: sicut ex eo quod deficiente intentione ministri deficiat Sacramentum, non sequitur intentionem esse partem Sacramenti: neque ex eo quod gratia habitualis coniuncta cum peccato mortali (quod esse possibile aliqui non improbabiler censent) non tribuat effectum sanctitatis, sequitur carentiam peccati ingredi formaliter constitutivum talis effectus.

23 Ad confirmationem: præterquam quod si aliquid probat, convincit spem adæquatè in actu intellectus consistere, vel saltem esse illius partem principalem: Responderetur, quod cum spes sit motus supponens apprehensionem obiecti futuri, exprimendo me habere spem, ex primo habere iudicium illud, & apprehensionem futuritionis obiecti: & quando dico me habere magnam spem, denoto motum voluntatis, qui magnus denominatur à magna probabilitate futuritionis obiecti; sicut denominatur spectatio ab inspectione virtutis cognoscitivæ præexistente, ut ex D. Thoma vidimus: unde dicere etiam solemus habere spem bene fundatam, quia scilicet in probabilitate obiecti futuritionis obiecti fundatur, quavis ipsa in motu voluntatis consistat. Ad secundam confirmationem responderetur, ideo causas, & rationes futuritionis obiec-

ti proponere, quia illis nititur tanquam obiecto formali motus spei in voluntate residens: sicut bonitatem Dei proponimus, & ponderamus, quando persuadeere volumus illius amorem; quia scilicet amor Dei ex illius movetur bonitate.



### §. III.

*Resolvitur secunda pars dubij.*

24 **I**N Secunda parte dubij inquirimus, an bonum, quod est obiectum spei, debeat esse futurum, & quomodo? Pro quo supponendum est primo, futurum quantum ad præsens, quidquid sit de eius metaphisica constitutione, de quo 1. p. q. 14. art. 13. esse illud, quod modo non existit, existet tamen postea. Quod dupliciter contingit: vel physice, & in re; vel in apprehensione, & intentionaliter. Futurum physice est illud, quod physice non existit, sed existet: Futurum autem in apprehensione, seu intentionaliter est illud, quod apprehenditur ut non existens, sed ut exiturum: quamvis vel existat de facto, vel postea non sit habiturum existentiam. Utrumque futurum dicitur duo: & carentiam existentiam pro tempore, quo denominatur futurum, & existentiam postea habendam, qua habita desinet esse futurum: Dicitur, inquam, hæc duo, vel physice, si sit futurum physice; vel intentionaliter si sit futurum solum in apprehensione.

25 Secundo supponendum est; ad spem non requiri bonum sperandum esse primo modo futurum: neque enim requiritur bonum esse postea in re exiturum, neque quod de facto non possideatur. Primum patet in reprobis viatoribus; quorum beatitudo non erit, neque ab ipsis possidebitur: & tamen à pluribus speratur per actum strictæ spei. Secundum etiam patet: Primo; quia ad sperandum bonum sufficit, quod apprehendatur ut non possessum, & ut possibile consequi, quamvis de facto habeatur, si alia

non deficiat conditionis illa enim absentia boni sufficit ad illud sperandum quæ sufficiens est ad hoc ut animus erigatur ad illius consequutionem; ad hoc autem sufficit apprehendi ut non possessum, si ad hanc cetera requiruntur; ergo non requiritur absentia realis boni sperati. Secundo illa absentia boni sufficit ad spem, quæ sufficiens est ad desiderium: sed absentia boni solum apprehensa sufficit ad desiderium; ergo ad spem. Tercio ad spem non requiritur bonum esse postea existitum, & possidendum: sed sufficit prudenter apprehendi ut futurum; ut patet in reprobis; ergo etiam sufficit apprehendi ut non possessum, quamvis de facto possideatur. Quarto: quia multoties continget hominem peccare mortaliter, & postea sui peccati contritionem habere, qua posita infunditur gratia, & peccatum remittitur: & tamen postea, vel quia non cognoscit sui doloris perfectionem, vel quia illius obliviscitur, accedit ad sacramentum poenitentiae cum spe veniæ, & remissione talis peccati: quæ omnia per contritionem requiritur, & possidet; stat ergo bonum possideri, & tamen quia ut non possessum apprehenditur, sperari.

26 His positis potest esse difficultas an ad spem requiratur bonum esse futurum in apprehensione; hoc est an requiratur quod apprehendatur ut non existens pro instanti reali temporis; an vero sufficiat apprehendi ut non existens præcursive, & pro priori naturæ, & causalitatis, quavis in eodem instanti pro posteriori naturæ cognoscatur ut possessum, & habitum. Circa quod Hurtado disputa 96. sect. 6. asserit ad spem non esse necessariam boni absentiam ad huc in apprehensione, & iudicio regulante spem; sed posse componi in eodem instanti cum possessione boni, etiam cognita dummodo pro priori ad boni possessionem cognoscatur bonum, eius possessione non cognita: bonum enim sic apprehensum potest movere ad illud sperandum, & desiderandum, ex cuius amore potest Deus moveri ad collationem illius in eodem instanti.

27 Sed ut res clarior fiat, apponamus exemplum, & argumentum ab Hurtado in visione beata: Pone Deum creasse Angelum in gratia, decernereque quod si in illo instanti exerceat actum Religionis v. g. intuitu illius ipse conferet beatitudinem in eodem instanti; secus ve-

ro si ralem actum non exerceat; cognoscatur Angelus decretum hoc non fuisse cum visionem impossibilem, sed scientia infusa in revelatione sibi, aut altiori facta: quod non implicat. Tunc sic arguitur: Angelus in eo casu ex affectu beatitudinis potest velle actum religionis eligere: at affectus ille est affectus efficax & spiritus consequentiam realium gloriam, realitas non futuram; ergo actus efficax spei potest esse de obiecto non futuro. Maior probatur: beatitudo est per se amabilis, & potest Angelum movere ad sui consequutionem per cultum: si enim quando est absens, trahit homines per tot ambages ingentium laborum, ut illam consequantur, multo magis excitabit ad illius consequutionem in eodem momento. Minor assensu probatur: beatitudo ut postea futura, & ut conferenda in eodem instanti est eadem in rationis obiecti; sicut Petrus nunc existens, & existurus eras idem est in rationis obiecti. Non 28. Hoc argumentum demonstrat rationem Theologicam appellat Hurtado: eandem sententiam sequitur Oviedo, tractatu de spe, contro. 1. respond. 3. al Ripalda disp. 27. sect. 1. addens rem esse omnibus in dubitandam: eandem docuere quidam docti Salmanticenses Thomistæ. Contrariam tamen sententiam esse communem inter Theologos inferius constabit: illam ex professo defendit Illustrissimus Araujo 2. 2. q. 18. dubio 1. & oppositam ut in Scholis novam optime impugnat. Pro cuius veritate sita ratio illa.

29 Conclusio: ad actum spei non sufficit pro aliquo priori & præcursive apprehendi bonum ut non possessum; sed necessarium est quod in eodem instanti non cognoscatur possessum. In conclusione supponimus id quod supra probavimus nimirum id quod speratur, posse à Deo conferri in eodem instanti; quod, & non amplius probant plura ex contrariorum argumentis; negamus tamen posse componi cum actu spei possessionem boni sperati cognitam. Deinde supponimus beatitudinem talis esse naturæ, ut haberi non possit sine eo quod cognoscatur possessa: consistit enim possessio beatitudinis in visione summi boni.

30 Conclusio nostra probatur primo: obiectum spei debet esse futurum vel saltem apprehendi ut futurum: sed bonum possessum in aliquo instanti, & ut tale cognitum in eodem, pro nullo signo aut



aut priori eiusdem instantis potest esse futurum, neque ut tale apprehendi; ergo circa bonum possessum, & ut tale cognitum non potest esse in eodem instanti actus spei. Consequentia patet: deficiente enim obiecto actum deficere necesse est. Minor pro prima parte probatur: illud, quod in aliquo instanti denominatur futurum, in illo non existit: cum enim futurum sit, quod modo non existit, existet tamen postea, non existit futuritionis tempore: neque ad futuritionem sufficit non existere pro aliquo priori, seu pro aliquo priori non intelligi: quia aliàs Filius Aternus pro priori originis esset futurus, cum pro illo priori non intelligatur existens: & decreta Dei pro signo prædicatorum essentialium non intelliguntur; & tamen nullo modo possunt dici futura; ut contra P. Suarez in opusculis, lib. 2. de Scientia conditionatorum, cap. 8. tenent communiter Theologi. Secunda pars minoris, scilicet, quod nequeat ut futurum apprehendi in eodem instanti, in quo cognoscitur possessum, patet: nam apprehendi ut futurum est apprehendi, ut non existens, & non possessum: at cum cognitione possessionis hoc stare non potest; ergo neque apprehendi ut futurum.

31 Maior autem est communis Theologorum sententia cum D. Thoma locis citatis requirentium futuritionem in obiecto; quod negare non possunt adversarij: cumque futuritio requisita nequeat esse physica, ut probatum relinquimus; debet ad minus esse futuritio intentionalis, & in apprehensione. Illam docent Augustinus in Enchiridione, cap. 8. ubi contraponens spem fidei hæc habet: *Spes non nisi bonarum rerum, nec nisi futurarum*: & paulo inferius: *Nam quod attinet ad non videre, sive que sperantur, fidei, speique commune est*: at iuxta ipsum paucis interpositis fides est earum rerum, quæ non videntur; ergo spes. Quod attinet ad fidem id probat ex Paulo ad Hebræos 11. *Quantum ad spem*; ex illo ad Romanos 8. *Spes, que videtur non est spes, quod enim videt quis, quid sperat?* Ex quibus clare constat ex Augustino primo: *Spem non esse nisi futurarum rerum, ac proinde spem rei non futuræ non esse spem*. Secundo constat spem Theologicam cum visione Dei non componi; est enim rerum, quæ non videntur; ac proinde respicere beatitudinem futuram. Tertio constat hanc fuisse sententiam Pau-

li iuxta Augustinum: & sanè verba Apostoli clarissima sunt: *Sed enim spes, que videtur non est spes, cum visione componi non potest*: cuius contrarium affirmant adversarij.

32 Respondet Hurtado obiectum spei esse futurum inadæquatè, non adæquatè: spes enim per actum ortum ex cognitione boni absentis attingit bonum futurum: ultra istum tamen datur alius, qui sit proprius actus spei non regulatus per cognitionem boni absentis, sed per cognitionem boni non existentis pro aliquo priori, qui etiam est actus proprius spei. Secundo respondet futurum in presenti non esse propriè futurum, sed metaphoricè; id enim quod existit in aliquo instanti pro priori ad eius existentiam, dicitur futurum metaphoricè: de qua futuritione intelligendus est Augustinus, & omnes scholastici requirentes futuritionem in obiecto spei. Ad locum Pauli duo dicit: Primo loqui Apostolum de desiderio vulgari orto ex cognitione obiecti realiter futuri. Secundo respondet ad locum Pauli, quod nullus potest sperare beatitudinem, quam videt motus illa visione: illam tamen potest sperare actu spei alia cognitione regulato: & primum docuit Paulus; secundum autem non negavit.

33 Sed hæc omnia falsa sunt: & contra primam solutionem stant verba Augustini: *Spes non est nisi futurarum rerum*; ergo obiectum adæquatum spei est res futura. Secundo; iuxta Augustinum actus sperandi beatitudinem cum visione Dei non potest componi: at ex eo quod obiectum spei non sit adæquatè futurum, oppositum inferunt adversarij; ergo iuxta Augustinum est adæquatè futurum. Tertio: si daretur aliquis actus sperandi bonum non futurum, malè ab scholasticis assignaretur futuritio inter condiciones necessarias obiecti spei. Hoc dicendum non est; ergo neque potest dari actus sperandi bonum non futurum. Contra secundam stat sine fundamento futurum accipi metaphoricè: cum neque in Augustino, neque in Scholasticis vllum sit ad hoc fundamentum. Imò ex illis oppositum inferitur, præcipue ex Augustino docente spem, & visionem non posse esse simul: cuius oppositum esset verum, si obiectum spem solùm esset futurum metaphoricè.

34 Prima interpretatio Pauli  
suffi.

substituenda non est: in illa enim admittitur spes, de qua loquitur Apostolus, non componi iuxta ipsum cum visione Dei: at loquitur de spe Theologica iuxta omnes interpretes, & præcipue Augustinum; ergo spes Theologica non componitur cum visione Dei: cuius oppositum iuxta Adversarios affirmandum est. Secundo: spes quæ componitur cum visione Dei, iuxta Apostolum non est spes: hoc enim exprimitur verba illa: *Spes, quæ videtur, non est spes*; ergo contra ipsum vocatur spes: nisi velit Author iste spem esse Theologicam, quam Paulus spem esse negavit: melius ergo nos, ut verbis utamur Augustini, hanc appellamus spem, quam divina eloquia docuerunt, earum scilicet rerum quæ non videntur.

35 Secunda interpretatio non congruit verbis Pauli; nec menti Augustini. Primum patet: nam iuxta Apostolum, spes, quæ videtur, non est spes: sed spes iuncta cum visione Dei, est spes rerum, quæ videntur; ergo non est spes. Explicatur: non solum de spe regulata per visionem, sed de spe quacumque cum visione coniuncta verificatur esse spes rerum, quæ videntur, sed de hac asserit Paulus non esse spem; ergo de omni spe cum visione coniuncta, sive per visionem regulata, sive non, negat esse spem. Secundum patet: nam ex verbis Pauli infert Augustinus spem esse rerum, quæ non videntur, & futurarum: sed spes coniuncta cum visione, quamvis ex illa non moveatur, non est spes rerum quæ non videntur, & futurarum; ergo iuxta Augustinum non est spes; atque adeo prædicta interpretatio eius menti non congruit.

36 Secundo probatur conclusio: actus fidei non potest existere pro priori ad visionem Dei in eodem instanti reali; ergo neque actus spei. Antecedens est D. Augustini loco citato; ubi docet hanc esse bonam consequentiam: *Credidisti: ergo non vidisti*: sed si actus fidei possit existere pro priori ad visionem in eodem instanti reali, non esset bona, ut patet; ergo iuxta Augustinum antecedens est verum. Est etiam D. Thomæ supra q. 1. art. 4. & 5. & ibi docetur communiter à Theologis. Consequentia autem probatur: quia eodem modo quantum ad hoc loquitur Augustinus de fide, atque de spe. Tum etiam: quia iuxta D. Thomam, & veritatem, sicut fides est de non visis, ita spes de non pos-

sessis: sed ratione primi fides cum visione non componitur; ergo neque possessio cum spe.

37 Tertio probatur conclusio: beatitudo in instanti in quo possidetur nequit esse ardua possidenti; ergo in eodem instanti nequit sperari. Consequentia patet: Antecedens probatur primo ex D. Thoma in 3. dist. 26. q. 2. art. 2. illis verbis: *Ad quartum dicendum, quod obiectum irascibilis est bonum difficile: quod autem habetur, iam non est difficile*; sed tantum dum non habetur; ergo beatitudo in instanti in quo habetur, difficilis, & ardua non est. Ex quo ulterius inferitur quod neque pro priori ad beatitudinem possit esse difficilis, & ardua: nam pro illo priori præscinditur ab habere, & non habere; ergo cum non haberi iuxta D. Thomam necessarium sit, ut sit difficilis, in nullo signo illius instantis habet difficultatem: cum in nullo verificetur non haberi, sed præscindatur. Secundo: nam bonum quantumvis magnum non haberi pro aliquo priori, dummodo possideatur absolute, non sufficit ad hoc, ut arduum sit; ergo in instanti in quo possidetur, arduum esse non potest. Antecedens probatur: tum quia alias de facto beatitudo esset ardua beatis: cum pro aliquo priori ab ipsis non possideatur. Tum etiam; quia possessio boni omnino quietat animum possidentis; ergo pro nullo priori potest esse arduum possidenti.

38 Quarto probatur conclusio: actus spei supponit carentiam beatitudinis saltem in apprehensione: sed hæc cum visione beata non componitur; ergo neque spes. Minor, & consequentia constant. Maior autem probatur: actus spei est motus apprehensivus per modum desiderij: sed motus in terminum præsupponit illius carentiam, sicut, & desiderium; ergo maior est vera. Dices: ad motum spei sufficere quod pro priori ad beatitudinem proponatur cognitione præscidente à possessione, & quod pro illo priori beatitudo non intelligatur possessa, sed ut potens haberi, & potens non haberi.

39 Sed contra est primo: motus iste supponit, vel includit sollicitudinem erga bonum speratum: sed possessio boni hanc excludit à subiecto in eodem instanti: cum sollicitudo, & quies in eodem subiecto componi non possint; ergo possessio boni excludit actum spei. Secundo:



secundo: lapis possidens centrum, & in illo quiescens, pro priori ad talem possessionem, & quietem non intelligitur possidens, & quiescens; sed præscindit à possessione, & illius carentia: & tamen quia absolute possidet, in illo instanti non movetur, nec est inquietus, aut desiderans centri acquisitionem; ergo pariter quantumvis pro priori ad beatitudinem illius possessio non intelligatur quousque intelligatur carentia illius non potest moveri voluntas per spem ad illius acquisitionem. Tercio: pro illo priori solum potest proponi beatitudo secundum se præscindens à possessione, & illius carentia: sed beatitudo sic proposita solum potest terminare actum amoris strictæ; ergo nequit terminare actum spei. Maior est certa: nam pro illo priori non intelligitur possessio beatitudinis, neque illius carentia; ergo solum intelligitur beatitudo secundum se, & ab utroque præscindens. Minor autem probatur ex cognitione beatitudinis secundum se solum potest excitari amor illius secundum se: sed amor beatitudinis secundum se est amor strictæ sumptus, ergo.

40 Dices: pro illo priori proponi beatitudinem ut non existentem pro illo priori, & ut pot. entem existeret pro altero posteriori: quod sufficit ad excitandum desiderium, & spem. Sed contra est argumentum factum: nam proponi beatitudinem ut non existentem pro illo priori, nihil aliud est, quam beatitudinem proponi non proposita eius existentia, aut illius carentia: sed hoc solum est proponi beatitudinem secundum se; ergo cognoscere illam, & quod non existit pro aliquo priori, non est sufficiens ad regulandum actum spei.

41 Confirmatur primo supponendo spem esse desiderium iuxta Adversarios. Quo supposito arguitur sic: ad desiderium non sufficit eius obiectum non cognosci, ut possessum ex vi alienius cognitionis; sed requiritur per nullam attingi, ut possessum; ergo licet pro aliquo priori non cognoscatur beatitudo, ut possessa, non potest terminare actum desiderij, aut spei, si pro altero posteriori intelligatur possessa. Antecedens probatur: defacto in beatitudine nequit esse actus desiderij circa beatitudinem essentialem, ut omnes fatentur: & tamen potest existeret cognitio beatitudinis non attingens eius possessionem, sed ab

illa præscindens: imo potest esse cognitio quæ cognoscant beatitudinem non existeret pro aliquo priori; ergo huiusmodi cognitio non sufficit ad actum desiderij; sed ultra illam requiritur non existeret in eodem instanti cognitionem beatitudinis.

42 Confirmatur secundo: pro signo cognitionis, quæ beati cognoscunt beatitudinem non existeret in illis pro aliquo priori, & posse in illis existeret, & non existeret si attendatur ad merita naturæ, non existit beatitudo; cum hæc cognitio præscindat ab existentia beatitudinis, & eius carentia, neque cum beatitudine connectatur: & tamen quia beatitudo pro alio signo eiusdem instantis existit, & cognoscitur possessa, prædicta cognitio non potest regulare actum desiderij, aut spei; ergo ut detur non sufficit cognosci beatitudinem, ut non possessam pro aliquo signo, sed requiritur per nullam cognitionem attingi, ut possessam in eodem instanti.

43 Confirmatur tertio probando duo, quæ supra docuimus, nimirum defectum boni requisitum ad actum desiderij sufficientem esse ad causandam anxietatem, & inquietudinem in sperantibus, & quod bonum deficere pro aliquo priori hanc anxietatem non causat. Probatur primo ex Paulo loco allegato: ubi ex verbis relatis sic intulit: *Si autem quod non videmus speramus, per patientiam expectamus*: ubi ex non videre requisito ad spem iuxta ipsum, intulit patientiam, quæ inquietudinem, & anxietatem supponit. Secundo: quia in hoc distinguitur desiderium ab amore stricto, & à gaudio, quod amor, utpote præscindens à possessione, & illius carentia ab inquietudine, & quiete præscindit: gaudium autem est quies in boni possessione: desiderium autem positive inquietat; ergo verum est primum. Secundum autem probatur: quia si bonum deficere pro aliquo priori sufficiens esset ad inquietudinem causandam, nullius boni possessio à possidente distincti hanc anxietatem excluderet; ac preinde neque quietaret: cum huiusmodi possessio non excludat defectum boni pro priori ad illam: ex quo ulterius fieret beatitudinem non satiare appetitum beatorum: imò de facto anxij essent, & inquieti; cum pro priori ad beatitudinem, illam non habent.

44 Confirmatur quarto : quia sequeretur de facto fuisse in Christo actum spei , & fidei circa primum obiectum : cuius contrarium docent communiter Theologi. Sequela probatur : iuxta D. Thomam 3. p. q. 34. art. 3. Christus Dominus in primo suæ conceptionis accepit gratiam habitualemente more adultorum , & per propriam dispositionem , & consequenter etiam visionem beatam ad gratiam consequentem : quod etiam faceret Hurrado ; ergo absque aliquo inconvenienti speravit pro illo priori per proprium actum acquirere gloriam animæ habendam pro altero posteriori. Imo sic videtur dicendum : cum omnis perfectio cum maiori non impossibilis sit Christo Domino concedenda : actus autem spei est perfectio non excludens à Christo gratiam , & visionem in primo conceptionis instanti. De actu fidei eodem modo probatur : nam pro illo potuit credere ipsi concedendam gloriam animæ , si per proprium actum ad illam se disponeret : & cum pro illo priori non videret Deum , neque Dei intrinseca prædicata , potuit pro illo priori illa credere : si enim ad spem sufficit bonum pro priori non possideri , etiam sufficit ad fidem obiectum pro priori non videri.

45 Dices beatitudinem possideri pro illo priori à Christo Domino in causa inevitabili , nimirum in unione hypostatica ; ac proinde à Christo sperari non posse adhuc pro illo priori : hæc enim ratione iuxta D. Thomam non potest beatus sperare corporis gloriam , nedum spe Theologica , verum neque spe communiter dicta ; quia scilicet in gloria animæ possident gloriam corporis tantquam in causa inevitabili. Sed contra est primo : quia hæc doctrina , etsi vera , & D. Thomæ ab his Authoribus non admittitur. Secundo : quia cum illa non solvitur argumentum de actu fidei. Tertio : quia quod gloria in causa inevitabili possessa sperari non possit , solum est verum etiam apud plures Thomistas , quando non est habenda per propriam operationem : secus quando est habenda ex vi proprii actus ; ut patet in Christo Domino , de quo probabiliter dicitur sperasse gloriam corporis , quia licet sequatur naturaliter ad gloriam animæ , à Christo erat

acquirenda ex vi proprii actus ; ergo quamvis gloria animæ debeat Christo ad modum propriæ passionis ex unione ad verbum ; quia tamen de facto fuit illi collata intuitu proprii actus , & dispositionis , si non obstat carentia futuritionis , dicendum est illam sperasse.

46 Tandem probatur conclusio : si actus spei posset esse cum beatitudine in eodem instanti pro priori tamen ad illam , sequeretur posse esse cum illa in eodem instanti etiam sine tali prioritate : consequens non admittitur ab adversariis ; ergo neque antecedens debet admitti. Sequela probatur : eo ipso , quod possit esse pro priori ad beatitudinem in eodem instanti , nullam habet oppositionem cum illa : sed ex quo nullam habet oppositionem , potuerunt esse simul etiam sine tali prioritate : illa enim , quæ non opponuntur , etiam si unum alterius causa non sit , possunt esse simul ; ergo poterit actus spei esse simul cum beatitudine etiam sine prædicta prioritate.

47 Neque sufficit dicere , quod si existat pro priori , nullam habet oppositionem cum beatitudine : secus si pro priori non existat. Nam contra est : quia spem existere pro priori ad beatitudinem nihil addit supra spem nisi conceptum causandi ipsam beatitudinem ; qui quidem conceptus supponit prædicata spei : Ex quo sic arguitur vel prædicata ista spei , quæ ad conceptum causandi præsupponuntur , opponuntur cum visione , vel non : si opponuntur ; ergo nequeunt fundare conceptum causalitatis : id enim , quod cum altero opponitur , nequit illud in eodem subiecto causare ad simul cum illo coexistendum : Si autem non opponuntur ; ergo seclusa causalitate poterunt esse simul in eodem subiecto ; &

consequenter seclusa prioritate.

\*\*\*





## §. IV.

*Solvuntur argumenta.*

48 **A**D argumentum Patris Hurtado respondetur ex dictis negando minorem: ut enim affectus in beatitudinem sit actus spei, necessarium est, quod moveatur ex beatitudine, ut futura, & ardua: quorum utrumque deficit actui illi. Ad probationem concedimus beatitudinem ut existentem, & futuram esse eiusdem speciei in ratione obiecti, si nihil aliud superaddatur; ac proinde posse attingi per affectum ab eodem habitu procedentem; ex motivo enim charitatis possumus desiderare beatitudinem non habitam, & gaudere de illa iam possessa: implicat tamen affectum erga illam ut existentem esse desiderium; ac proinde neque spem; quæ apud contrarios desiderium quodam est. In nostra tamen sententia infra tradenda facilius respondetur, quod licet beatitudo ut existens & futura non distinguantur in ratione obiecti prout sic: ipsa tamen ut ardua à se ipsa ut non ardua distinguitur: cumque in instanti, in quo beatitudo existit, ardua non sit, non potest in illo actum spei terminare, quæ ad sui existentiam arduam in obiecto requirit.

Et quidem argumentum si quid probat, convincit actum erroris circa Deum posse simul existere cum visione Dei: Deus enim potest illum permittere, & experiens hominis fragilitatem misericorditer ipsi infundere visionem sui in eodem instanti pro altero posteriori. Convincit etiam peccatum actuale cum visione Dei componi, quod affirmat P. Oviedo hac ratione convictus 1. 2. tract. 1. contr. 3. puncto 4. Est tamen contra D. Thomam, & ferè omnes Theologos 1. 2. q. 4. art. 4.

49 Sed contra hanc solutionem instabis primo: pro illo priori proponitur beatitudo ut ardua; ergo solutio est nul-

la. Antecedens probatur: proponitur ut acquirenda auxilio Dei supernaturale, & omnino indebito; ergo ut ardua. Secundo: ad spem sufficit tendere ad habendam beatitudinem per affectum innixum omnipotentie Dei: sed pro illo priori sic in illam potest tendere; ergo per spem. Tercio: actus ille, quo quis sibi vult beatitudinem pro illo priori est Theologicus: non fidei, quia voluntatis: non charitatis, quia est amor concupiscentie; ergo spei. Ad primum respondetur negando antecedens. Ad probationem iterum nego antecedens: neque enim pro illo priori proponitur beatitudo ut habenda; esse enim habendam, sicut & esse futuram dicit carentiam beatitudinis pro tempore, quo denominatur futura: ad arduam autem boni, ut ex D. Thoma vidimus, ultra illius magnitudinem necessarium est non haberi.

50 Sed dices: bonum magnum, quod haberi non potest sine alterius auxilio omnino indebito, si alias proponatur ut contingens, & ut potens haberi, & potens non haberi, non potest non esse arduum: sed beatitudo est huiusmodi, & sic proponitur pro illo priori; ergo est, & proponitur ut ardua. Respondetur distinguendo maiorem, si proponatur ut potens non haberi cognitione excludente possessionem, concedo maiorem: præscindente à possessione, & illius carentia, nego maiorem, & distincta minori eodem modo, neganda est consequentia: bonum enim quantumvis magnum, & contingens ex se, ut sit mihi arduum, requirit illius absentiam; per possessionem enim aufertur arduitas.

51 Contra doctrinam istam militat argumentum: ex illa enim sequitur, quod licet Angelus in illo casu non possit componere actum spei cum beatitudine, retinet tamen cum visione permanentem communicatam potentiam ad sperandum: quod concedere non possumus. Sequela probatur: ut quis sit potens ad actum, non est necessarium, quod habeat omnia prærequisita ad illam; sed sufficit, vel illa habere, vel saltem potentiam expeditam ad illa acquirenda: sed Angelus pro illo priori, quamvis non habeat omnia requisita ad actum spei, nimirum, carentiam beatitudinis; habet tamen potentiam expeditam ad illa

habenda: cum possit beatitudinem non habere; habet ergo potentiam ad sperandum.

Confirmatur: in casu posito, si Angelus, ut potuit, non eliceret actum religionis, intuitu cuius ipsi est collata beatitudo, beatitudinem non haberet: sed potuit actum religionis non elicere; ergo potuit acquirere omnia requisita ad sperandum; ergo beatitudo promissa pro aliquo instanti sub conditione alicuius operis, potest in eodem instanti sperari, & consequenter non est necessaria futuritio.

§ 2 Ad primum distinguenda est sequela, retinet potentiam ad sperandum beatitudinem possideri pro illo instanti, nego sequelam: retinet potentiam ad sperandum beatitudinem tempore sequenti habendam; subdistinguo, potentiam proximam, nego sequelam: potentiam remotam, transeat consequens. Ad probationem admissa maiori: de potentia remota, distinguenda est minor; potest acquirere requisita ad sperandum beatitudinem tempore sequenti habendam, admitto minorem: ad beatitudinem pro illo instanti possidendam, nego minorem, & distinguo consequens eodem modo. Itaque in illo instanti nullam habet potentiam ad sperandum beatitudinem pro illo instanti habendam: non pro priori ad beatitudinem, & illius carentiam; quia pro illo priori ardua non intelligitur: neque posita carentia; quia hac intellecta: non solum ardua, sed impossibilis redditur beatitudo pro illo instanti: & insuper, quia futuritio requisita ad spem duo dicit, & carentiam existentiae boni sperati, & habitudinem ad postea existendum: quamvis autem intelligatur carentia beatitudinis in hoc instanti; deficit tamen habitudo ad postea existendum in hoc instanti; cum hoc instans indivisibile sit: Admitto tamen pro nunc, quod in casu posito, in quo Angelus habet potentiam ad non esse beatitudinis, habet potentiam remotam ad sperandum beatitudinem pro tempore sequenti possidendam: quod intelligi debet, si carentia illa beatitudinis non iudicetur aeterna; sed solum Deus neget illam pro illo instanti relinquens potentiam ad illam acquirendam tempore sequenti. Et ex his patet ad confirmationem.

§ 3 Ad secundum principale ref-

pondetur negando minorem: tendere enim ad habendam beatitudinem est motus, qui supponit illius carentiam, quae pro illo priori non datur: verum quidem est posse pro illo priori posse sibi velle beatitudinem; actus tamen iste movetur à beatitudine secundum se ut bona Angelo, non ab illa ut non habita; & hoc erat necessarium ut esset motus, & desiderium: ut autem esset spes, ultra hoc in nostra sententia exigitur, quod moveretur ex omnipotentia auxiliante: quod etiam deficit actui illi.

§ 4 Sed dices: nullus affectus prosecutionis in beatitudinem movetur ab illa ut non habita; ergo hoc ad actum desiderij, seu spei non potest esse necessarium. Antecedens probatur: tum quia carentia beatitudinis non apprehenditur ut bona. Tum etiam; quia desiderans beatitudinem non vult beatitudinem non esse, sed potius desiderat remotionem carentiae beatitudinis per illius possessionis. Respondetur, quod licet hac carentia non sit ratio movendi; illa tamen posita aliter movet beatitudo, quam illa non intellecta: cum enim affectus iste, utpotè actus voluntatis, tendat in beatitudinem, ut est in se, & distinctam habeat convenientiam beatitudo secundum se, ut non habita, & ut possessa, sit ut aliter moveat: & hoc Authores oppositi negare non possunt; cum etiam distinguant desiderium ab amore, & gaudio.

§ 5 Ad tertium principale respondetur, quod si verum esset id, quod asserit Hurtado, scilicet ab habitu spei elici etiam alios actus præter actum sperandi, actus iste eliceretur à spe: actus tamen sperandi non esset propter dicta. Secundo dicitur, quod actus iste eliceretur à principio, à quo alij actus concupiscentiae erga Deum eliciuntur: quodnam autem hoc sit inferius constabit.

§ 6 Secundo arguitur: non minus pugnant meritum, & primum, quam spes boni, & illius possessio; cum meritum etiam sit via ad primum: sed meritum, & primum coexistere possunt; ergo spes boni, & illius possessio. Minor patet in augmento gratiae, quod per modum pramij confertur in eodem instanti, in quo est meritum: imò simul meremur augmentum gratiae, illud speramus, & obtinemus. Item ab amico petimus librum,



v. g. cum spe donationis, quæ fieri potest ante quam cesset actus spei. Similiter pater sperat filij salutem, quam potest in eodem instanti obtinere.

57 Confirmatur ex D. Thoma quodlibeto 9. art. 8. in corpore illis verbis: *In primo instanti, quo mens angelica conversa est ad verbi fruitionem, & beata quidem erat ratione perfectæ fruitionis, quasi in facto esse existens, & beatitudinem merebatur*: Ecce ex D. Thoma in primo instanti, in quo per conversionem ad verbum Angelus meruit beatitudinem illam obtinuit; ergo meritum beatitudinis, & ipsa beatitudo coexistere possunt. Secundo & vrgentius: meritum Angeli regulabatur fide; erat enim meritum viatoris; ergo in eodem instanti, & consequutus est beatitudinem, elicit actum fidei, qui non minus opponitur cum visione, quam spes. Tertio: Angelus in via elicit actum fidei, & spei iuxta D. Thomam: at non tempore antecedenti ad meritum: cum iuxta sententiam, quam ibi defendit D. Thomas, toto illo fuerit in puris naturalibus; ergo in instanti, in quo meruit: sed in eo instanti fuit beatus; ergo in eodem instanti habuit actum spei, & beatitudinē.

58 Respondetur negando maiorem: ad probationem, concedo meritum esse viam ad præmium, sicut fieri est via ad factum esse: fieri autem & via non requirens oppositas condiciones cum termino, & facto esse illius potest coexistere: sic aer simul illuminatur, & illuminatus est: sic meritum, & præmium: & ratio est; nam vt quis mereatur beatitudinem, v. g. sufficit elicere actum charitatis gratia informatum: in hoc autem nihil importatur oppositum beatitudini: actus charitatis: non gratia: non denique cognitio talem regulans actum; cum hæc possit esse scientia infusa cum visione compatibilis: nihil ergo est in merito, quod cum præmio habeat oppositionem; ac proinde quamvis sit via, & fieri, cum facto esse, & cum præmio coexistere potest. Spes autem oppositas requirit condiciones ad possessionem boni sperati; vt supra satis dictum. Hæc eadem ratione licet ea, quæ in instanti sunt, simul coexistent cum eorum fieri; illa tamen, quæ sunt per mortuam, suo fieri coexistere non possunt.

59 Ad id autem quod additur, quod in eodem instanti quo speramus

augmentum gratiæ nobis confertur: Respondetur, & nobis nunquam sperari conferendum pro instanti, quo illum speramus, sed pro tempore sequenti: & statim atque cognoscimus illud possideri, cessat spes: quia tamen hoc à nobis in hac vita certo cognosci non potest, datur locus spei. Ad alia exempla eodem modo respondetur; nunquam scilicet à nobis sperari donationem libri, aut salutem filij conferendam eodem instanti, quo illam speramus: si tamen eodem instanti nobis conferantur, à nobis non agnosci possent, aut donata in illo instanti; hæc enim sunt impossibilia, & bonum sperari, & à me cognosci possessum.

60 Ad confirmationem respondetur D. Thomam ibi circa viam Angelorum tres retulisse sententias, quarum secunda ipsi placuit: circa tertiam autem, quam ipse non sequitur, tres refert modos dicendi; inter quos vt magis probabilem approbat relatum in argumento nõ quasi propriam sententiam, sed vt magis idoneum ad defendendam tertiam sententiam ibi relatum; quam nos defendere non tenemur, neque ea quæ ex illa inferuntur: cum non iuxta propriam, sed iuxta alienam loquatur Divus Thomas. Secundo respondetur, quod quantum attinet ad meritum, iam diximus non esse impossibile cum visione beata: de fide, & spe dicendum est, vel quod illa non habuerunt, vel habuerunt tempore antecedenti ad meritum; in illo, quæ instanti quo meruerunt, neque fidem, neque spem: cognitio autem, quæ regulabatur meritum, non erat fides, sed alia scientia supernaturalis: neque oppositum docuit Caietanus, aut Nazarius, si rectè perpendatur.

61 Tertio arguitur: non minus est de ratione notitiæ abstractivæ absentia obiecti, quam de ratione spei; cum sit notitia rei absentis: sed ad notitiam abstractivam sufficit absentia obiecti pro aliquo priori, & præcisivè; ergo etiam sufficit ad rationem spei. Minor probatur: Deus habet notitiam abstractivam futurarum creaturarum, non quatenus futuræ sunt, sed quatenus cognoscuntur secundum suas quidditates, & essentias: sed creaturæ futuræ non absunt nisi intentionaliter, & præcisivè; ergo prædicta absentia sufficit ad notitiam abstractivam.

62 Confirmatur: oratio est postulatio

boni absentis, & quo indigemus; id enim patiamus, quod non habemus: & tamen in eodem instanti potest existere oratio, & possessio boni postulati, etiam ut cognita; ergo pariter spes. Consequentia pareretur à paritate rationis: & insuper, quia oratio non est sine spe consequendi bonum postulatam. Minor etiam patet in Christo Domino, qui per orationem plura impetravit ipsi concessa in eodem instanti, quo orationem eliciebat: per illam enim meruit electis prædestinationem, & electionem ad gloriam, quam existere cognoscebat tempore quo illam postulabat.

63 Ad primum concedendo maiorem intellectam de absentia non eodem modo sumpta, sed diverso: & concessa minori neganda est consequentia. Itaque ad notitiam abstractivam requiritur absentia obiecti, ut asserit eius definitio: hæc tamen sufficit, quod sit intentionalis, & pro aliquo priori: & ratio est; nam notitia dicitur abstractiva, eo quod abstrahit à præsentia obiecti, & illius existentia: & cum intellectus trahat res ad se, & sit immaterialior quàm voluntas, hoc sufficienter salvatur per absentiam præcisivam: spes autem est de bono non habito, eo quod est affectus, quo animus tendit ad consequendum bonum arduum, & quia voluntas utpotè minus immaterialis fertur ad res, non sufficit absentia præcisiva, & intentionalis, ut arduum, & difficile sit, sed requiritur, quod representetur ut absens in se: ac proinde iuxta naturam definiti diversimode explicanda est absentia ad utramque requisita.

64 Ad confirmationem responderetur primo negando maiorem: ad illam enim sufficit absentia præcisiva: & ratio est, nam ratio est actus, quo quis se alteri subijcit exprimendo humiliter voluntatem tuam, qua vult aliquid fieri, sive per spem, sive per amorem specialiter dictum; ac proinde ipsi sufficit boni absentia præcisiva. Ad id, quod dicitur de spe ad orationem requisita; responderetur sufficere spem late sumptam, ut ex D. Thoma infra constabit. Quia tamen probabilius est requiri spem saltem sumptam pro desiderio, de cuius ratione est esse absentiam boni desiderati, sicut de ratione spei supra satis indicavimus: idem.

65 Secundo responderetur, & melius concedendo maiorem, & negando minorem. Ad probationem, nego Christum Dominum postulasse, quod in eo-

dem instanti videbat existere: licet enim petierit salutem electorum; hæc tunc non existerat: & quamvis hac oratione illorum electionem meruerit; hanc tamen non postulavit; sed salutem illorum non existentem: & ratio est supra adducta; nam oratio præsupponit cognitionem carentiam obiecti postulati: meritum autem non ita. Et quidem meruisse Christum Dominum gratiam antiquis Patribus est communis Theologorum sententia: illam autem postulasse communiter negatur 3. p. q. 24. art. 3. & quilibet homo de facto postulat gratiam, & gloriam, qua oratione multoties meretur decretum exequutivum illius; nullus tamen petit tale decretum. Ex quo inferes, quod per orationem, qua petitur bonum aliquod, potest alterum mereri: est tamen differentia, quod bonum ut postuletur, debet putari absens: ut tamen mereatur, sufficit ab illius existentia præcindere: sic ergo Christus Dominus per actum, quo postulabat salutem aegroti, merebatur electionem illius ad gratiam.

66 Tandem arguitur: visio beatifica de facto beatis communicata est impossibilis cum potentia ad peccandum, & illam excludit, ut 1. 2. q. 4. art. 4. communiter docetur: per visionem enim beatam constituuntur beati ab intrinseco impeccabiles: & tamen taliter potuit visio communicari, ut non excluderet potentiam ad peccandum, saltem in sensu diviso, sed illam supponeret; ergo licet de facto beatitudo non componatur cum spe, sed illam excludat, taliter potuit communicari, ut cum illa compatia- tur, & illam supponat: ex quo contra ultimam rationem, qua conclusionem probavimus, inferitur formam eandem priori habitam cum altera pro posteriori existente bene componi: quæ tamen simul existere sine tali prioritate non possunt.

67 Minor, quæ sola est difficilis, indiget probatione: quod ut fiat, accipe casum istum possibilem: imponat Deus Petro præceptum misericordie, v. g. decernens sic apud se: si Petrus adimpleat præceptum istud, conferam ei beatitudinem: in eodem instanti adimplet præceptum, & Deus promissam confert beatitudinem: quæ nullam dicitur implicationem: & si qua timeri posset auferatur, pone Petrum cum scientia, & prudentia supernaturali cum visione cōpossibil-



sine fide, & sine spe. In hoc ergo casu componitur visio beata cum potentia ad peccandum in sensu diviso. Quod sic probatur primo: in hoc casu beatitudo potuit excludi per peccatum; ergo ipsa non aufert potentiam ad peccandum in sensu diviso. Consequentia probatur; quamvis gratia habitualis sit impossibilis cum peccato, potentiam ad peccandum non excludit, quia per peccatum potest expelli, vel impediri eius existentia; ergo si beatitudo taliter existit, quod per peccatum potest impediri eius existentia, potentiam ad peccandum non aufert. Antecedens autem probatur: in casu posito beatitudo existit dependenter ab actu misericordiae libere elicto à Petro; ergo potuit impediri eius existentia per omissionem illius actus: sed hæc esset peccatum; ergo potuit per peccatum excludi. Secundo: pro priori ad beatitudinem est Petrus potens transgredi præceptum, & peccare; ergo beatitudo non excludit potentiam ad peccandum. Consequentia patet: quia illa quæ existunt in subiecto pro aliquo priori per formam existentem in eodem instanti non auferuntur. Antecedens autem probatur primo: quia potest omittere actum misericordiae præceptum: neque est aliquid necessitans ad actum; ergo potest transgredi præceptum, & peccare. Secundo: pro illo priori nihil est auferens potentiam ad peccandum; ergo pro illo priori existit potentia ad peccandum. Antecedens probatur: pro illo priori solum intelliguntur præceptum, & decretum conditionatum: præceptum potentiam ad peccandum non aufert: quod autem neque illam auferat decretum, etiam patet; tum quia potentia ad peccandum est aliquid intrinsecum; ergo per extrinsecum decretum auferri non potest. Tum etiam: quia decretum non aufert potentiam ad non adimplendum præceptum; ergo neque potentiam ad peccandum. Tum denique: quia decretum illud conditionatum cum carentia beatitudinis componitur: si enim Petrus, ut potuit, non eliciisset actum misericordiae, beatitudo non esset, & existeret decretum: beatitudine autem non existente nullus dubitat esse in Petro potentiam ad peccandum; ergo per decretum non auferitur.

68. Hæc argumentum, cuius materia pertinet ad locum citatum ex 1. 2. & ad 3. p. tractatu de Christi impeccabilitate, omisis alijs respondetur negando mi-

norem. Ad cuius probationem admissio casu, ut possibili, nego antecedens. Ad huius probationem, concessio antecedenti, distinguo consequens; potuit impediri per omissionem illius coniunctam cum præcepto, nego consequentiam: per omissionem illius secundum se consideratam, concedo consequentiam. Hæc autem peccatum non est nisi cum præcepto coniuncta. Explicatur solutio. Licet pro illo priori Petrus sit potens ad eliciendum; & non eliciendum actum misericordiae; non est potens ad coniungendam omissionem actus cum præcepto: ommissio autem secundum se peccatum non est, sed ut coniuncta cum præcepto. Quid simile videtur in Christo, qui potuit omittere acceptationem mortis, ac proinde libere acceptavit: non tamen potuit coniungere omissionem acceptationis cum præcepto; alias posset peccare: sic etiam discutitur in Angelo in primo instanti. Quare autem pro illo priori non possit coniungere omissionem cum præcepto eo est: nimirum quia pro illo priori non intelligitur potens peccare; potentia enim ad peccandum supra voluntatem addit carentiam boni constituentis ipsum impeccabilem: cumque pro illo priori ab huiusmodi dono, & illius carentia præseindatur; sit ut non intelligatur potens ad peccandum. Si autem quæras, quare huiusmodi carentia requisita sit, ut voluntas sit potens peccare? Respondeo esse; quia voluntatem posse peccare est defectus quidam in illa potens à Deo per gratiam auferri; unde quovisq; intelligatur carentia talis doni potentia ad peccandum non intelligitur.

69. Contra doctrinam istam dicemus primo: si pro illo priori non est potens peccare; ergo pro illo priori est impeccabilis: consequens est falsum; cum pro illo priori non intelligatur visio, quæ ipsum constituit impeccabilem; ergo falsum est quod pro illo priori non sit potens peccare. Secundo: saltem pro illo priori non intelligitur aliquid impossibile cum potentia ad peccandum; alias pro illo priori intelligeretur voluntas impeccabilis: quod ex nuper dictis constat esse falsum; ergo nihil intelligitur inferens infallibiliter donum impeccabilitatis, nimirum beatitudinem. Ex quo ulterius inferatur, quod quicquid pro illo priori intelligitur; possit componi cum carentia beatitudinis: & consequenter cum pro illo priori intelligatur præceptum, & decretum

tum conditionatum; carentia beatitudinis cum utroque possit componi. Tunc si: sed carentia beatitudinis pro illo instanti impossibilis omnino est supposito decreto, & præcepto, si non sit possibile peccatum; ergo adhuc facta suppositione præcepti, & decreti voluntas est potens peccare pro illo priori. Minor probatur: carentia beatitudinis est impossibilis ex illa suppositione, si non detur defectus actus, sub cuius conditione est præ definita: sed defectus ille ex illa suppositione est peccatum; cum ex illa necessario coniungatur cum præcepto; ergo ex illa suppositione est impossibilis carentia beatitudinis, si ex illa non maneat possibile peccatum; ergo pro priori illius suppositionis est possibile peccatum.

70 Explicatur: ut futurum conditionatum intelligatur absolute non futurum, prius debet intelligi non purificari conditionem: cum enim per illius purificationem transeat in absolutum, ut sic non intelligatur, necessarium est intelligi non purificatam; ergo ut intelligatur carentia beatitudinis absolute coniuncta cum præcepto, & decreto, prius debet intelligi non existere actum misericordie; ergo prius debet intelligi defectus illius coniunctus cum præcepto, quam non esse beatitudinis: ergo si est possibilis ex illa suppositione beatitudinis carentia, est possibile peccatum pro priori ad illam.

71 Ad primam instantiam respondeo consequentiam illam non valere ex terminis, sicut illa non valet: *Paries pro priori ad albedinem non est potens disgregare visum; ergo est impotens*: cum pro illo priori non excludatur albedo, sed ab illa præscindatur. Verum quidem est quod in nostro casu cum pro priori ad visionem non intelligatur nuda voluntas, sed etiam decretum conditionatum, & præceptum pro illo priori intelligitur impeccabilis vialiter, & imperfecte; eo quod licet non intelligatur donum impeccabilitatis, intelligitur tamen aliquid illud infallibiliter inferens, scilicet coniunctum ex præcepto, & decreto: & sicut intellecto decreto conditionato, & decreto purificandi conditionem, quæ intelligi possunt pro priori ad beatitudinem, intelligeretur voluntas impeccabilis vialiter, quia intelligeretur aliquid inferens donum impeccabilitatis: sic in nostro casu asserendum est. Quare autem præceptum, & decretum infe-

rat beatitudinem? Ea est; quia cum carentia beatitudinis constituat, vel includatur in potentia peccandi; pro priori ad illam nequit intelligi peccatum, sicut neque peccandi potentia; ac proinde neque omisio actus ex suppositione præcepti; cum hæc ex illa suppositione sit peccatum; & alias cum ex suppositione decreti non possit intelligi carentia beatitudinis, nisi prius intelligatur defectus conditionis, nimirum omisio actus; hinc sit, quod beatitudo ex decreto, & præcepto infallibiliter inferatur. Et ex his constat solutio ad secundam instantiam: pro illo enim priori intelligitur aliquid impossibile cum potentia peccandi; non tamen intelligitur voluntas impeccabilis formaliter, & complete, sed vialiter. Ex quo constat ad secundam probationem.

72 Sed vnus restat scrupulus: ponamus eundem casum, Deum scilicet decrevisse apud se Petro conferre beatitudinem, si eliciat actum misericordie, ad quem non renetur: elicit actum, & ipsi confertur beatitudo: in casu isto Petrus cum beatitudine retinet potentiam ad peccandum. Quod sic probatur: in casu isto potest Petrus acquirere omnia requisita ad peccandum: cum possit non elicere actum, & consequenter non habere beatitudinem; ergo retinet potentiam ad peccandum.

Respondetur admissio antecedenti, negando consequentiam; quando enim id quod potest acquirere requisitum ad peccandum, est ipsa potentia ad peccandum, si de facto illam non acquirat, quamvis possit, non sequitur habere potentiam ad peccandum: carentia autem beatitudinis, quam acquirere potest, includitur in potentia peccandi; unde hac non acquisita, quamvis possit, non habet potentiam ad peccandum. Ex quo inferitur cum beatitudine componi posse potentiam ad illam non habendam, & consequenter potentiam ad acquirendum potentiam ad peccandum; non tamen ipsam potentiam peccandi. Sequitur etiam, quod in eodem instanti in quo Petrus habet beatitudinem, si illam; ut potuit, non haberet, posset peccare peccato existenti in eodem instanti; pro posteriori tamen ad carentiam beatitudinis: cum enim in illo instanti non intelligatur potens ad peccandum, quousque intelligatur carentia beatitudinis, & peccatum necessario suppo-



nat potentiam peccandi; etiam supponere debet visionis carentiam.

73 Sed dices: de facto beatitudo aufert à beatis nedum potentiam ad peccandum, verumetiam potentiam ad acquirendum requisita ad peccandum: & tamen in casu posito hanc secundam non aufert, vt fatemur; ergo stat formam pro posteriori communicatam admittere aliam quam excluderet, si pro priori communicaretur: quod est intentum argumenti principalis. Respondetur beatitudinem non excludere de facto potentiam istam, licet de facto in beatis non reperiatur: excluditur autem, quia Deus noluit ponere in potestate beati habere, vel non habere beatitudinem: ipsa tamen cum hac potentia non opponitur.

74 Adhuc restat brevis difficultas: visio beatifica communicata pro priori ad actum dilectionis Dei non componitur cum eius libertate: & tamen existens pro posteriori, vel concomitanter, liberam Dei dilectionem admittit; ergo idem quod prius. Respondetur visionem beatificam cum dilectione libera non opponi: non tamen posse existere pro priori ad illam; quia sic existere est illam causare, & regulare: quod semper ipsi repugnat; dilectio enim libera petit essentialiter pro causa sui voluntatem regulatam iudicio indifferenti; ac proinde hoc iudicium essentialiter supponit, & ided non potest à visione beata regulari, non quia opponatur cum illa, sed quia liberam dilectionem causare non potest: sicut albedo nequit existere pro priori ad dulcedinem in eodem subiecto; non quia cum illa opponatur; sed quia si sic pro priori existeret, causaret dulcedinem: quod ipsi repugnat.

\*\*\*\*\*

[?]



## DVBIVM II.

*In quo consistat arduitas requisita ad spem?*

### §. I.

*Reijcitur sententia negante arduitatem requiri ad obiectum spei?*

**P**RO Sententia negante arduitatem requiri ad obiectum spei reijcitur ab Illustrissimo Araujo, Scotus in 3. dist. 26. quæst. vnica, Gabriel ibidem quæstione vltima, & Almainus ibidem: movebantur ex eo quod actum spei à desiderio non distinguunt existimabant: spem autem Theologicam à desiderio communi separabant per hoc, quod versatur circa bonum divinum. Constans tamen sententia D. Thomæ est requiri arduitatem ad obiectum spei, per quod à desiderio, & concupiscentia illam distinguit: sic quæst. vnica de spe, art. 1. & 12. quæst. 40. art. 1. hic quæst. 17. art. 1. & in 3. dist. 26. fere per totam, & vbi cumque in spem incidit, siue Theologicam, siue communiter dictam, arduitatē in obiecto necessariam esse docet. Illum sequuntur omnes eius interpretes, vt testatur Ripalda disp. 21. sect. 4. ipse tamen paulò inferius interpretatur D. Thomam, vel de spe pertinente ad partem irascibilem excitante bilim, vel de spe vulgari: non tamen de spe generice sumpta; ad hanc enim putat arduitatem non requiri.

2 Sed interpretationes istæ omnino voluntariæ sunt. Prima reijcitur: nam ad spem Theologicam, quæ in irascibili non residet, neque bilem excitat, requirit D. Thomas arduitatem: & vbi cumque loquitur de spe, siue Theologica, siue passionis, siue communiter dicta, semper requirit arduitatem; vt patet ex locis citatis: vnde miror hac serio vsum esse interpretatione. Secunda autem etiam reijcitur: nam



nam D. Thomas aliam spem non agnoscit præter illam, ad quam arduum requirit, & vulgarem appellat Ripalda; ergo contra D. Thomam alia confingitur. Et videtur D. Thomas affectum erga bonum futurum non arduum vocavit desiderium, & contrapositionem spem; ergo sola illa, quæ arduum respicit, proprie vocatur spes iuxta D. Thomam.

3 Ratione etiam convincitur: solum affectus tendens in bonum arduum quo animus firmatur ad arduum, & difficultatem vincendam est, & vocatur spes; ergo spes omnis respicit arduum. Antecedens probatur: in parte sensitiva solum similis est spes, ut fateri videtur Ripalda, & est certum; cum quilibet alius, & desiderium ad partem concupiscibilem spectet: spes autem pertinet ad irascibilem, quæ à concupiscibili essentialiter distinguitur, ut in D. Thoma constans est; ergo in parte intellectiva solum dicitur, & est spes affectus tendens in arduum. Consequentia patet: nam spes in parte intellectiva debet explicari per similitudinem, & analogiam ad spem appetitus sensitivi: in voluntate enim actus isti similem ordinem servant, atque in appetitu, ut docet D. Thomas in 3. dist. 26. quæst. 2. art. 3. quæstioncula 2.

Secundo probatur: desiderium beatitudinis non est spes, nec elicitur ab spe Theologica, ut infra dicemus; sed solum effectus tendens in beatitudinem nitens omnipotentiae divinae: at non alia ratione, nisi quia solum affectus iste respicit beatitudinem, ut arduam; non autem desiderium; ergo ad spem arduitas obiecti est omnino necessaria.

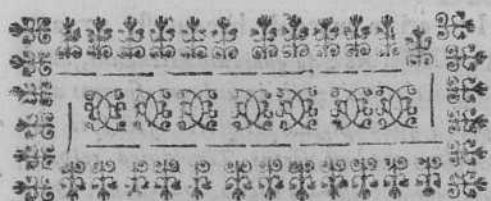
4 Tertio probatur: affectus tendens in bonum arduum futurum distinguitur essentialiter à quolibet alio tendenti in bonum futurum non arduum: sed solum affectus sic tendens in arduum vocatur communiter spes; ut fateretur Ripalda; ergo quilibet alius affectus improprie vocatur spes. Consequentia probatur: quia assensus veritatis obscuræ innitens auctoritati dicentis vocatur communiter fides, & essentialiter distinguitur à quolibet assensu veritatis evidentis, quilibet alius assensus improprie vocatur fides; ergo quia solum affectus in bonum arduum vocatur communiter spes, & essentialiter distinguitur à quolibet alio, nullus præter istum proprie vocabitur spes. Maior probatur: affectus tendens in arduum nititur

auxilio alterius, vel proprie potestati, vel victici difficultatum: quod alijs non convenit; ergo essentialiter distinguitur ab illis. Consequentia patet: tum, quia potestas, vi cuius assequendum est bonum est obiectum formale illius affectus; non autem aliorum. Tum paritate iam facta: assensus enim fidei innitens auctoritati dicentis essentialiter distinguitur ab omni alio assensu: sic ergo similiter affectus innitens potentiae, ut auxilianti; & victici difficultatis essentialiter ab omni alio affectu distinguitur.

Antecedens autem præterquam quod conceditur à Ripalda, disp. 23. sect. 7. & nos illud infra probabimus, primum ostenditur primo: sic comparatur arduum ad bonum voluntatis, sicut non visum ad verum intellectus: sed intellectus assentiens vero non viso nititur auctoritati dicentis; ergo voluntas tendens in arduum debet inniti alicuius potestati. Secundo probatur, & explicatur: idem assensus veritatis non visæ innititur auctoritati dicentis, quia non visum retardat assensum intellectus, & consequenter debet inniti alicui vincenti illius obscuritatem: sed etiam arduitas retardat affectum voluntatis; ergo ut erigatur animus, debet inniti alicuius potestati.

5 Argumenta contra hoc levia sunt: primum desumunt ex eo, quod Augustinus, & alij PP. huius arduitatis non meminerunt, sed spem per desiderium, seu concupiscentiam explicaverunt; ergo arduitas hæc non est necessaria. Secundo: quia non apparet, in quo hæc arduitas consistat. Tertio: quia possumus desiderare bona ardua, quin ea speremus ex eo quod non occurrunt futura; ergo arduitas communis est desiderio: tunc enim est desiderium boni ardui sine spe; imò esse potest cum desperatione. Ad primum respondetur cum D. Thoma 1. 2. quæst. 40. art. 1. ad 1. quod Augustinus, & idem est de alijs PP. per cupiditatem, & desiderium intellexit affectum tendentem in arduum, eo quod bonum non arduum quasi nihil reputatur. Ad secundum patet ex discursu dubij. Ad tertium dicendum quod desiderium illud non tendit in arduum formaliter, sed solum materialiter: non enim firmat voluntatem ad vincendam difficultatem, sed cum illo comparatur voluntatem succumbere per desperationem.





## §. II.

*Rejiciuntur aliqui modi elicendi, & statuuntur due conclusiones.*

6 **H**AC Communi veritate supposita, in explicando in quo hæc arduitas consistat, valde dissident Theologi Vazquez 1. p. disp. 84. cap. 1. & 1. 2; disp. 40. cap. 2. & 3. p. disp. 43. cap. etiam 2. quem sequitur Meratius disp. 60. dub. 1. existimat arduitatem consistere in eo quod bonum futurum sit obtinendum ope, vel auxilio alterius, sive parvum sit, sive magnum, sive facile, sive difficile. Hæc tamen sententia deseritur communiter à Theologis: illam impugnant M. Araujo dub. 3. Lorca, & alij: inter quos Arriaga tomo 1. in 1. 2. disp. 28. lect. 2: probat arduitatem non requiri ad arduitatem spei; quod bonum speratum sit alterius ope assequendum hac ratione: quia si res bene perpendatur, supposita voluntate conferendi auxilia requisita ad salutem speramus gloriam, & beatitudinem nobis arduam: & tamen solum est in nostra potestate illius acquisitio; ergo ad spem non requiritur quod bonum speratum sit obtinendum ope, & auxilio alterius. Per auxilia autem requisita ad salutem intelligit auxilia sufficientia: tum, quia hæc sunt quæ omnibus nobis conferuntur. Tum; quia loquitur de voluntate conferendi auxilia, quam de facto nos sperantes supponimus, & cuius sumus certi; aliàs nihil convinceret contra Vazquez: nullus autem supponit voluntatem conferendi auxilia efficacia, neque illius est certus; aliàs non speraret salutem; cum esset certus de illa iuxta principia P. Arriaga; neque hoc ipse negabit.

7 Hæc tamen ratio, cum innitatur principiis scientiæ mediæ, nobis placere non potest. Iuxta illa tamen discursus est legitimus, & minor necessario est concedenda: quod sic patet; nam iuxta principia scientiæ mediæ positis auxilijs sufficientibus solum est in potestate creaturæ

consentire, vel non consentire; perseverare, aut non perseverare: illis enim positis ad consensum concurrat creatura determinando Deum; Deus autem à illa determinatus, sicut habitus à voluntate ut ipsi loquuntur: sicut ergo non est in potestate habitus consentire, sed in potestate voluntatis habitum determinantis; pariter neque in potestate Dei. Quod ulterius explicatur: posito auxilio sufficienti voluntas consentiet, si prævisa est consensura sub illo auxilio; si autem prævisa est ut non consensura, non consentiet: sic autem prævideri solum est in potestate creaturæ, quæ per consensum potest facere, quod existat scientia media consensus, & per dissensum facere, quod non existat; ergo in potestate creaturæ est, & non Dei, consentire, aut non consentire, perseverare, aut non perseverare: quod quidem, ut ingenuè fatetur Arriaga, si res bene perpendatur, negari non potest ab his Auctoribus Scientiæ Mediæ committentibus.

8 In nostris autem principiis minor subsumpta, quæ ex his principiis Scientiæ Mediæ inferitur, falla est: tum; quia discretio prædestinati à reprobo, quæ in perseverantia, & consequentione salutis consistit non esset à Deo, in cuius potestate iuxta hæc principia non est, sed à prædestinato; contra illud Pauli 1. ad Corinthios 1. *Quis te discernit.* Tum etiam: quia prædestinatio non haberet certitudinem ordinis, & casualitatis, sed solius præscientiæ; cum ex parte voluntatis divinæ, & gratiæ Dei nihil ponatur inferens consequentionem salutis, nisi ratione Scientiæ Mediæ: quod esse contra Scripturam, & PP. docet D. Thom. q. 6. de Veritate, art. 3.

Sed his ad proprium locum relictis doctrina hæc impugnatur: quia ex illa sequitur, quod supposita illa voluntate de conferendis auxilijs sufficientibus nihil speremus à Deo: consequens est absurdum; ergo & doctrina tradita. Maior probatur: à Deo solum speramus id, quod in eius positum est potestate; sicut ab ipso non petitur, quod pro suo libito conferre non potest: sed facta tali suppositione solum est in potestate nostra gloria, & consequenter merita, & decessus in gratia; ergo illa suppositione facta nihil à Deo speraremus. Consequens autem esse absurdum patet: tum, quia facta illa suppositione speramus spe Theologica glo-

gloriam, ut fateretur Arriaga: sed quidquid speramus spe Theologica, à Deo obtinendum speramus; ergo. Tùm etiam: nam positis auxilijs sufficientibus ulterius sperant fideles, & Ecclesia bonam operationem, merita, & perseverantiam, & illa à Deo petunt; ergo à Deo sperant accipienda; & consequenter adhuc est in potestate Dei illa conferre: stultè enim peritur, & speratur ab aliquo, quod conferre non potest.

Confirmatur: catholicè negari non potest, quod bona operatio, meritum, & perseverantia sunt donum Dei distinctum à collatione auxiliorum sufficientium: alias cum in auxilijs sufficientibus pares sint operans, & non operans, prædestinatus, & reprobus, & multoties excedat reprobis; maius donum non acciperet prædestinatus, quàm reprobis, bene operans, quàm non operans; ergo ultra auxilia sufficientia, & illis suppositis à Deo sperare debemus, & petere perseverantiam: id enim, quod non nisi à Deo possemus habere ab ipso petere debemus.

9 Tandem sequitur contra P. Arriaga, nihil prorsus à Deo sperare fideles. Quod sic patet: nam iuxta ipsum suppositis auxilijs sufficientibus nihil à Deo speramus, ut fateri debet, & nos ex eius principijs probavimus: sed nec etiam speramus auxilia sufficientia; ergo nihil. Minor probatur: nam de collatione auxiliorum sumus certi, ut ipse docet loco citato: sed ad spem requiritur incertitudo boni sperati, ut ipse fateretur; ergo non speramus auxilia sufficientia; ergo nihil. Consequens autem, quam sit absurdum, nemo non videt. Maneat ergo fixum, quod esto P. Arriaga in suis principijs, quæ Vazquez, & eius sequaces concedunt, quam optimè Vazquium impugnet: quia tamen in principijs falsis procedit, nos eius doctrinam non admittimus, nec debemus.

10 Melius ergo impugnatur sententia Vazquez primo ex D. Thoma quæst. unica de Spe, art. 1. ubi postquam docuit dupliciter aliquid esse possibile fieri: vno modo per propriam potestatem, alio modo per auxilium alterius subdit: Sic igitur quandoq; sperat homo aliquid adipsendum per propriam potestatem; quandoque verò per alienum auxilium: Eandem prædit doctrinam 1<sup>o</sup> 2. q. 40. art. 2. ad 1.

Hanc etiam expressit hac quæst. 17. art. 5. illis verbis: *Ad quantum dicendum, quod magnanimitas tendit in arduum sperans aliquid, quod est sua potestatis: sed spes secundum quod est virtus Theologica respicit arduum alterius auxilio assequendum: Quibus verbis agnoscit spem circa arduum, quod est in potestate sperantis; ac proinde sentit, quod arduum requisitum ad spem ex conceptu generico non consistit in eo, quod sit alterius ope obtinendum. Quod testimonium ita clarum est contra P. Vazquez, ut merito miretur M. à S. Thoma pro sententia Vazquez adduci à Tarrano. Item infra q. 128. art. 1. sic habet: *Ad secundum dicendum, quod spes, qua quis de Deo confidit, præcedit virtus Theologica: sed per fiduciam, que nunc ponitur fortitudinis pars, homo habet spem in se ipso; tamen sub Deo. Idem docet quæst. 129. sequenti art. 6. Ex quo clarè constat hominem in se ipso spem habere: cuius oppositum pro fundamento suæ sententiæ assumit Vazquez. Quod autem ad arduitatem spei non sufficiat bonum esse acquirendum ope alterius, probatur etiam ex D. Thoma, iuxta quam beati non sperant gloriam corporis, quia ipsis arduum non est: & tamen est obtinenda à beatis auxilio Dei.**

11 Ratione etiam impugnatur prædicta sententia: tum; quia multoties sperat homobonum obtinendum per propriam potestatem; ut patet in præliante adversus alterum cum spe victoriæ, quam per propriam virtutem consequi præsumit, & in alijs, quorum felicem exitum sperat homo per propriam potestatem. Tùm etiam: quia ut bene notavit Loricæ, nullus sperat servi obedientiam in re facili; ergo neque sufficit ad arduitatem spei bonum esse assequendum alterius auxilio, neque est necessarium. Deinde: licet concedamus, quod beatitudo, quia altissimum arduum est, ope alterius sit acquirenda: negamus tamen hoc esse necessarium ad conceptum spei in genere: imò si asserat per hoc arduum constitui beatitudinem, probari à nobis non potest: est enim contra D. Thomam, & falsum. Primum probatur ex 3. dist. 26. q. 2. art. 3. quæstiuncula 1. illis verbis: *Beatitudo nominat maximum arduum, cum sit status omnium bonorum aggregatione completus. In quibus arduitatem constituit in eo, quod beatitudo sit summum bonum: quod licet*



licet inferat esse alterius auxilio assequendam, est quid distinctum ab illo. Ratione etiam probatur: nam quia beatitudo est bonum ita excellens, & arduum, ad eius assequutionem indiget auxilio Dei; ergo esse Dei auxilio assequendam supponit, non constituit arduum beatitudinis. Explicatur: ex vi auxilij divini vincitur, & superatur arduitas beatitudinis; ergo hoc non constituit arduum, sed supponit.

12 Magister Lorca quæst. 18. disp. 7. & 9. docet esse necessarium ad arduum spei sperantem esse dubium, & incertum de assequutione boni sperati: quem sequitur M. Araujo conclusione 2. & P. Arriaga locis citatis: iste tamen hoc indicat sufficiens ad arduum: alij autem licet indicent necessarium, & illatum ex arduitate necessaria ad spem, non in hoc solum arduum constituent. Hæc tamen sententia etiam deseritur communiter à Recentioribus, & impugnatur breviter: Sequitur enim ex illa Beatissimam Virginem non sperasse beatitudinem; cum per revelationem habuerit certitudinem de sua gloria futura. Et idem dicendum de Apostolis, quibus facta fuit similis revelatio, ut communiter tenent Theologi, & colligitur ex Paulo 2. ad Thimotheum 1. & ad Romanos 8. Et quidem dum videtur negare sperare omnibus, quibus similis facta est revelatio; idem fit argumentum de Animabus Purgatorij, quæ futuræ salutis sunt certæ: illam tamen sperant, ut docet D. Thomas in 3. dist. 26. q. 2. art. 5. quæstiuncula 3. hæc ergo incertitudo ad spem necessariam non est.

13 Huic argumento respondet M. Araujo illos, quibus facta est hæc revelatio esse certos ab extrinseco ex divina præscientia, & revelatione futuræ beatitudinis: ipsam tamen manere contingentem per ordinem ad causas intrinsecas, nimirum merita; quod sufficit ut absolute sit contingens de Animabus autem Purgatorij docet esse in illis certitudinem beatitudinis quoad substantiam: esse tamen dubietatem quoad circumstantiam temporis, in quo pœna sit usque ad ultimum quadrantem absolvenda; ac proinde in illis manere spem beatitudinis, quæ ratione huius circumstantiæ manet difficilis, & ardua, contingens, & dubia.

14 Hæc tamen solutio non videtur sufficiens: Primo, quia certitudo

futura salutis habita ex revelatione, licet componatur cum contingentia absoluta beatitudinis, non tamen cum dubietate, aut incertitudine; ergo si illi, qui ex revelatione sunt certi futuræ salutis, habent illa sperare, dubietas, & incertitudo necessaria non est: cuius oppositum in secunda conclusione docet M. Araujo. Secundo: quia sequitur beatitudinem corporis in Christo Domino habuisse sufficientem contingentiam, ut terminaret actum spei: quod tamen ipse negat. Sequela probatur: gloria corporis fuit de facto prædefinita à Deo danda Christo Domino dependenter à meritis, quæ utpote libera contingentia sunt; ergo de facto habuit sufficientem contingentiam comparative ad causas proximas. Tertio: quia hæc contingentia etiam convenit beatitudini Animarum Purgatorij; ergo in ipsis salvatur sine recurso ad contingentiam temporis, in quo finienda est illarum pœna. Antecedens probatur: illa, quæ ex aliena voluntate dependent, & quorum causam inevitabilem non habemus, absolute contingentia sunt: sed beatitudo conferenda Animabus Purgatorij à voluntate Dei dependet, & in ipsis non datur causa inevitabilis illius; ergo absolute contingens est illis, quamvis ab extrinseca scientia divina sit infallibilis.

15 Solutio ad secundum de Animabus Purgatorij, quam ex M. Araujo desumpsit Arriaga, extendit etiam ad illos, quibus facta est revelatio propriæ salutis; nimirum esse incertos de tempore, quo ipsis est conferenda beatitudo: quod sufficiens est ad illam sperandam. Sed in primis hoc accommodari non potest Beatissimæ Virgini, quæ non solum fuit certa beatitudinis futuræ; sed certo cognovit tempus sui transitus, quo erat beatificanda: si enim horam mortis plures Sancti ex revelatione cognoverunt; hoc Beatissimæ Virgini negandum non est: & est credibile Apostolis, & aliquibus alij Sanctis eandem factam fuisse revelationem: omnibus autem his spem negare plures indicant non tutum. Secundo impugnatur: nam iuxta hos Authores obiectum spei debet esse contingens, dubium, & incertum: sed iam Animabus Purgatorij, quam illis, qui in hac vita suæ salutis revelationem habuere, certa est, & non dubia; ergo absolute non sperant beatitudinem, sed solum illius accelerationem.

Rr

Dices

16 Dices: non stare sperare accelerationem, quin speretur substantia beatitudinis sub illo accidenti; sicut non stat sperare continuationem salutis, quin speretur ipsa substantia salutis. Sed contra est: licet hæc sufficiat ut speretur substantia salutis sub illo accidenti; non tamen ut absolute speretur salus; hoc autem debet verificari; nam ut constat ex D. Thoma locis citatis, spes non evacuetur nisi per hoc, quod aliquis habet actu id quod speratur; ergo spes salutis absolute, & quoad substantiam manet in illis quousque possideatur. Assumptum autem constat ex exemplo ab ipsis adducto de possidente dignitatem, v. g. Episcopatum non verificatur sperare dignitatem, siue Episcopatum, quamvis speret illius continuationem, & ista sit contingens; ergo similiter in presenti. Constat insuper: qui est necessitatus ad amandum, quamvis sit liber ad amandum ex hoc, vel illo motivo, non dicitur, neque est liber ad amandum absolute, sed solum cum addito; ergo beatitudo absolute certa non potest dici, neque esse absolute dubia, sed cum limitatione, scilicet quoad circumstantiam temporis; ergo non poterit absolute sperari, sed cum addito, & limitatione.

17 Aliqui, quos suppresso nomine refert Illustriss. Araujo in presenti questione 17. art. 3. dub. 3. docent arduum in supernaturalitate obiecti sperari consistere. Sed hæc sententia, etiam communiter deseritur, & rejicitur: Primo; quia arduitas est conditio specialis in obiecto spei Theologicæ: sed supernaturalitas non est huiusmodi; est enim communis obiecto charitatis, & cuiusvis virtutis infusæ; ergo quatenus est ex se nequit in sola supernaturalitate consistere. Secundo: arduitas non sic spectat per se ad rationem formalem obiecti primarij materialis spei Theologicæ, sed solum ut conditio: sed supernaturalitas constitutive pertinet ad beatitudinem, quæ est obiectum materiale spei; ergo. Confirmatur; quia ut docet D. Thomas 1. 2. q. 23. art. 2. arduitas non movet ad boni prosecutionem, sed potius retrahit; & quatenus est ex se est motivum ad desperandum: sic enim habet D. Thomas: bonum arduum, seu difficile habet rationem, ut in ipsum tendatur in quantum bonum, quod pertinet ad passionem spei, & ut ab ipso re-

cedatur in quantum est arduum, & difficile, quod pertinet ad passionem desperationis: sed supernaturalitas, seu bonum esse supernaturale non retrahit, sed potius allicit; cum formaliter dicat convenientiam, seu commoditatem; quapropter ex se maxime excitat ad sui desiderium, & amorem. Urgetur: si quis desperat de consequitione beatitudinis, ductus arduitate ipsius, non ideo desperat, quia bonum supernaturale est, prout sic enim maxime bona, & amabilia est: sed quia difficilis, à quocumque hæc difficultas oritur, v. g. quia ieiunijs, laboribus, & observantia Mandatorum ad illam perveniendum est, quæ practice existimat se non posse vincere; vel quia peccatorum gravitate oppressus existimat sibi peccatori veniam petenti Deum ipsam denegaturum, & conversionem per gratiam, & ut in summa ait D. Thomas infra quæst. 20. art. 2. ad 2. existimat desperans, quod sibi in statu illo propter aliquam particularem dispositionem non sit de divina misericordia sperandum; ergo arduitas non in supernaturalitate consistit.

18 Prima conclusio: ut bonum sit arduum, necessarium est, quod non possideatur, neque in se, neque in causa inevitabili: & quod sit magnum bonum in apprehensione sperantis. Hæc conclusio est communis Thomistarum: & quantum ad primam partem ab omnibus debet concedi: traditurque à D. Thoma dubio antecedenti relato: & patet; quia quod iam habetur nullam habet arduum in sui consequitione. Quoad secundam probatur ex D. Thoma 1. 2. quæst. 67. art. 4. ad 3. hac questione 18. art. 2. ad 4. & alibi: ubi exinde probat beatos non sperare gloriam corporis, nec spe Theologicæ, nec spe communiter dictæ; quia bonum cuius causam inevitabilem habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui: & eius ratione probatur; non enim dicitur proprie is, qui habet argentum sperare se habiturum id, quod statim est in eius potestate ut emat, quia in possessione argenti possidet causam, ad quam sine difficultate sequitur possessio aliorum. Tertia pars etiam traditur à Divo Thoma quæst. 18. art. 2. solutione ad 4. iam citata: ubi reddens rationem quare beati non sperant gloriam corpo-



corporis eam tradit, quia nimirum possidenti gloriam animæ minimum quid est gloria corporis, quamvis secundum se magnum quid sit; ergo iuxta D. Thomam, ut bonum speretur, debet apprehendi ut magnum: & ratio est; nam ad minima consequenda non erigitur animus ad vincendam gravem difficultatem; non enim tanti aestimatur, ut ob illa velit homo vincere difficultatem.

19. h. Secunda conclusio: arduitas requisita ad spem consistit, vel fundatur in super excessu boni, & eius aliqua in proportionem ad potentiam sperantis. Ad huius intelligentiam advertendum est, excessum, sive in proportionem esse in duplici differentia; alius est excessus, non quia bonum sit ordinis supernaturalis; sed quia ratione difficultatum, seu impedimentorum de facili acquiri non possunt; vel quia cum bonum magnum sit, pendet adæquatè ex alterius voluntate, quæ nobis subiecta nõ est; quocumque ex his modis bonum sit excedens, est arduum, & obiectum spei: quod per singulas partes est probandum; & in primis bonum ordinis superioris ex vi huius habere sufficientem arduam ut speretur, probatur primo ex D. Thoma in 3. dist. 26. q. 2. art. 3. quæstioncula 1. ad 1. illis verbis: *Idem bonum supernaturale secundum rem est obiectum omnium virtutum Theologicarum: sed differt secundum rationem, quia in quantum est primum verum, est obiectum fidei: in quantum summum bonum est obiectum charitatis, in quantum est altissimum arduum est obiectum spei: & quia beatitudo nominat maximum arduum; cum sit status omnium bonorum aggregatione completus, ut dicit Boetius; idè in definitione spei ponitur præcipue beatitudo.* In quibus verbis ex superexcessu beatitudinis, & quia summum bonum est, intulit D. Thomas arduam, & meritò; arduum enim, ut constat ex Calepino, significat altum, & idè accessu difficile: & cum omnia supernaturalia excessum istum, & altitudinem habeant, licet non ita perfectè sicut beatitudo, omnia ardua erunt respectu creaturæ ordinis inferioris: & propter hoc D. Thomas 1. 2. q. 40. art. 4. ad 2. docuit, quod potest esse desperatio ex solo superexcessu boni; quia nimirum ex solo illo ita arduum, & difficile apparere potest, ut voluntas succumbat difficultati.

supra diximus, & fatetur hic M. Araujo, sic comparatur ad bonum ratio ardui, sicut ad obiectum fidei non visum: sed non visum in obiecto fidei fundatur in excessu veri, & illius supernaturalitate; ergo similiter ratio ardui. Minor est D. Thomæ supra quæst. 5. Consequentia est bona; unde licet propter obscuritatem obiecti fidei assentitur intellectus innitens Dei veritati, similiter voluntas ad sperandum beatitudinem nititur omnipotentia Dei. Nec per hoc asserimus in consequenda beatitudine non occurrere de facto plures difficultates, quæ ipsam arduam constituunt, quas recenset M. Araujo: sed dicimus excessum ipsum beatitudinis, etiam si conferenda non esset dependentem ab alijs difficultatibus, esse sufficientem arduam ad illam sperandam.

Ex quibus infero, quod si Deus alicui promississet beatitudinem conferendam, independentem à propria operatione, & absque eo quod esset difficultas aliqua vincenda per hominem, adhuc retineret sufficientem arduam ad terminandum actum spei per hoc, quod esset bonum, excedens omnino indebitum homini, cuius causam inevitabilem non haberet: & cuius collatio esset dependens à libera voluntate Dei. Quod argumento facto convincitur; licet enim in homine non esset obscuritas orta ex peccato, & tenebratio intellectus ex divagatione ad alia ad vitam necessaria salvaretur ratio non visi in obiecto fidei orta ex excessu veri crediti: pariter ergo salvaretur ratio ardui in excessu boni sperati. Videatur D. Thomas quæst. citata, art. 1. ad 2. Hoc etiam convincitur ex doctrina D. Thomæ, & communi concedente spem Animabus Patrum in Limbo existentibus, qui certi erant de beatitudine ipsis conferenda, nec aliquid per propriam operationem vincendum restat: & tamen propter excessum beatitudinis liberè, & contingenter à Deo conferendæ actum spei, terminabat; ergo excessus boni in ordine sufficit ad beatitudinem spei.





**P**RO Sententia Vazquezar-  
guitur per hoc ex D. Tho-  
ma 1. 2. q. 41. art. 2. in  
corpore, illis verbis: *Non enim aliquis dicitur sperare minimum, quod statim est in sui potestate habere*; ergo ad arduum necessarium est bonum esse obtinendum ab alio. Secundo: auxilium efficax ad bene operandum est arduum præcise, quia ab altero conferendum est; ergo. Antecedens probatur: non datur intuitus operationis necessarius; aut laboris; sed prævidetur a Deo liberaliter, ut operemur; ergo præcise est arduum; quia ab altero confertur. Tercio: nullum bonum potest obtinere creatura nisi auxilio Dei; ergo nullum bonum est arduum alterius auxilio non obtinendum: male ergo docuimus posse bonum sperari, quod alterius ope obtinendum non sit. Quarto: nemo dicitur sperare in se ipso, sed in alio potentiore; ergo bonum est arduum; quia ab alio obtinendum est.

Ad primum respondetur D. Thomam non excludere ab obiecto spei bonum eo præcise, quod sit in potestate sperantis; sed ex eo quod sit minimum, & absque difficultate consequendum. Ad secundum negandum est antecedens: Ad probationem concessio antecedenti, neganda est consequentia: sed ideo est bonum arduum auxilium efficax, quia magnum, & indebitum, non possessum in se, nec in causa inevitabili. Ad tertium concessio antecedenti, & prima consequentia, neganda est secunda, & explicandum consequens: quod enim supra diximus posse bonum sperari, quod alterius ope obtinendum non sit, in sensu formali debet intelligi: hoc est bonum aliquando esse arduum, non quia ope alterius obtinendum, sed quia licet in nostra sit potestate, est tamen difficile nobis, cuius arduum vincere speramus propriæ innitentes potestati. Ad quartum negetur antecedens: dictum enim ex D. Thoma hominem aliquando ponere spem in se ipso; tamen sub Deo.

Tandem argui potest pro sententia Vazquez: quia licet obiectum spei est bonum futurum, & arduum, quod quis potest adipisci: ita timor est de malo futuro arduo, quod non potest de facili vitari: sed malum, quod omni d. subiacet voluntati nostræ, non habet rationem ardui, ac proinde timeri non potest; sed solum illud, quod habet causam extrinsecam; ergo bonum, quod nostra subiacet potestati, arduum non erit, sed solum quod a causa extrinseca habendum est. Consequentia videtur bona, maior est D. Thomæ 1. 2. q. 41. art. 2. & q. 42. art. 3. Minor autem docetur ab ipso art. 3. citato: ex quo probatur malum culpe timeri non posse, quia nostra subiacet potestati; per quod tollitur arduitas ad timorem necessaria.

Hoc argumentum longiore petebat disputationem: videatur M. Serra q. 18. art. 2. modo breviter dicendum D. Thomam loco allegato pro nostra esse sententia: nam in solutione ad 3. sic habet: *Ad tertium dicendum, quod spes est de bono, quod quis potest adipisci: potest autem aliquis adipisci bonum, vel per se, vel per alium, & ideo spes potest esse de actu virtutis: sed timor est de malo, quod non subiacet nostra potestati, & ideo semper malum, quod timetur, est a causa extrinseca: bonum autem, quod speratur, potest esse & a causa extrinseca, & intrinseca*: In quibus verbis nostram tradit doctrinam, & discrimen constituit inter timorem, & spem. Deinde dicimus malum culpe esse arduum in sui vitacione: ac proinde illius vitatio est obiectum spei, quod D. Thomas non negavit: hoc tamen non sufficit ut sit obiectum timoris; sed ultra requiritur, quod ipsum sit involuntarium, & in se arduum, & terribile sit voluntati: quod ipsi ut voluntario convenire non potest: id enim quod oritur a voluntate, prout sic ipsi terribile esse non potest; quamvis timeri possit ut permittendum a Deo, vel ut ponendum ex seductione Diaboli, &c. prout sic enim cum non sit a voluntate, ipsi potest esse terribile: cum autem bonum sperandum non debeat esse voluntati terribile, sed sufficiat esse difficile in sui consequitione, non obest, quod a voluntate oriatur: ex quibus patet ad argumentum. Argumenta pro sententia Loræ commodius adducuntur infra, dum de subiecto spei agamus.



## DVBIVM III.

*Utrum obiectum quod spei Theologicæ  
sit æterna beatitudo*

### §. I.

*Alia præstantur, & refe-  
runtur sententiæ.*

**E**XAMINATIS Conditionibus ad obiectum spei requisitis, restat videre, quod in speciali sit obiectum spei Theologicæ. Pro quo supponendum est primo obiectum habitus, seu potentie esse duplex; alterum formale, & alterum materiale. Obiectum formale quo, etiam ratio formalis sub qua appellari solet, est id ratione cuius attingitur obiectum materiale, vel id, quo ultimo formalizatur obiectum, ut à potentia attingi valeat. Obiectum materiale est id, quod attingitur à potentia, seu habitu, ut quod; ratione tamen alterius, quo ultimo perficitur. Hæc clarè conspiciuntur in potentia visiva, cuius obiectum materiale est coloratum, quia ut quod attingitur per visum: sed quia lux est id, quo ulterius proportionatur coloratum cum visu, est ratio formalis sub qua, seu obiectum formale. Est tamen advertendum non esse necessarium obiectum formale quo, & obiectum quod distinguere realiter, ut in exemplo posito; sed sufficit si ratione distinguantur.

2. Secundo supponendum est, obiectum quod esse duplex; alterum proximum, & alterum remotum. Obiectum quod proximum, est quod immediate capax est, ut ab obiecto formali quo compleatur in ratione obiecti: Obiectum autem remotum est inter quod, & obiectum formale mediat aliquid, quo fit proximè capax, ut à ratione formali sub qua perficiatur. Exem-

plum sit iam appositum: corpus quantum est obiectum remotum, seu per accidens visibile, eo quod ut attingi valeat à potentia visiva, indiget colore, quo magis accedit ad rationem visibilis: Coloratum autem, est obiectum proximum, quia inter ipsam, & lucem, qua ultimo constituitur visibile, nihil mediat. Ulterius dividitur obiectum in primum, & secundarium: Primum est, quod primo, & per se respicitur ab habitu: Secundarium est id, quod ratione primarij attingitur, & ex habitudine ad illud: ex quo fit, quod obiectum quod primum, licet sit materiale comparativè ad rationem formalem sub qua, sit & dicatur formale comparativè ad obiectum remotum, & secundarium.

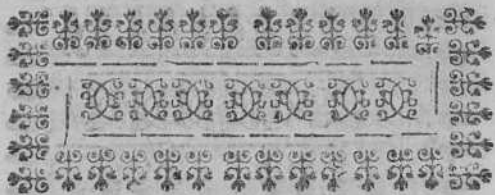
3. Placet omnia hæc in fide exemplificari, cuius obiectum quod est Deus; est enim quod creditur, quia tamen ratione sui non est immediatè capax ad terminandum fidei assensum, formalizatur in ratione obiecti à prima veritate in dicendo, cui innitens intellectus assentitur veritatibus de Deo revelatis. Insuper quia omnia, quibus fides assentitur, credit in ordine ad Deum primo creditum, Deus est primum obiectum; creatæ autem veritates secundarium: similiter discurrendum est in spe, cuius obiectum est Deus ut summum bonum nostrum, eminens, & arduum; quod quia fit à nobis assequibile ratione omnipotentie auxiliantis, hæc est obiectum formale: & quia omnia sperantur à nobis in ordine ad Deum à nobis possidendum alia præter Deum sunt obiecta secundaria; Deus autem primum: Hæc tamen omnia sublimata sunt Theologorum; atque aded à nobis in examen vocantur.

Deinde advertendum est beatitudinem, aliam esse obiectivam, quæ est Deus; alteram formalem, quæ in visione Dei consistit, ut cum D. Thoma tenet communior sententia: quidquid tamen de visione dixerimus, dicendum etiam est de amore, seu fruitione, si in ipsis consistat formalis beatitudo.

4. Circa propositam ergo difficultatem prima sententia docet obiectum quod primum spei esse omne illud, quod in potestate Dei continetur, & ab illo sperare possumus, sive

naturale, five supernaturale, five creatum, five increatum, sub quo etiam continetur æterna beatitudo. Hanc sequitur Vazquez 1. p. disp. 84. cap. 1. & 3. p. disp. 43. cap. 2. Turrianus 2. 2. disp. 6. dub. 2. Meracius disp. 31. sect. 2. Secunda sententia docet obiectum quod adæquatum, & primarium spei esse æternam beatitudinem; bona autem creata ad beatitudinem conducentia esse obiectum secundarium, sicut, & illa quæ beatitudinem consequuntur. Hæc est omnium Thomistarum, Capreoli, Caietani, Banez, M. à S. Thoma, Araujo, & Serra; & est communis inter Theologos. In qua defendenda divisi sunt in tres modos dicendi: primus est Durandi in 3. dist. 26. quæst. 2. art. 1. asserentis beatitudinem formalem esse obiectum quod immediatum spei; Deum autem, seu beatitudinem obiectivam esse obiectum mediatum, licet principale: esse autem principale docet habere ex eo quod totam bonitatem, & arduitatem, quam spes attendit in obiecto suo, habet beatitudo ex eo quod est circa Deum, sicut circa proximum obiectum. Pro hoc etiam modo dicendi refertur Paludanus ibidem quæstione 2. sed immerito; nam in 4. dist. 49. quæst. 4. art. 2. tenet sententiam Caietani à nobis amplectendam. Secundus modus dicendi asserit ex beatitudine formali, & obiectiva integrari obiectum adæquatum spei; ex utraque enim resultat adæquatum, & perfectus finis specificans obiective spem Theologicam. Pro hoc refertur Capreolus in 1. quæst. 1. art. 1. conclusione 5. & Conradus 1. 2. quæst. 32. art. 1. hunc etiam sequitur Banez hac quæstione 17. art. 2. M. Araujo, & Lorca disp. 2. & extra Scholam D. Thomæ communius Recentiores. Tertius modus affirmat beatitudinem obiectivam esse adæquatum obiectum spei infusæ, formali de connotato, & per modum conditionis ingrediente. Ita Caietanus art. 5. M. à S. Thoma, & M. Serra, quos alij Recentiores sequuntur. Pro explicatione veritatis sit.

(o)



## §. II.

Statuitur prima conclusio.

5 **P**RIMA Conclusio: obiectum primarium quod spei infusæ est æterna beatitudo; cetera autem obiectum secundarium. Hæc conclusio ponitur contra Vazquez, & sequaces. Et in primis quod beatitudo sit obiectum quod à nobis speratum, ab his Authoribus non negatur, nec negari potest salva fide: est enim communis fidelium spectatio, & passim in Sacra Pagina continetur: traditur à Paulo cap. 2. ad Titum: *Spectantes beatam spem*; & *adventum glorie magni Dei*: ubi loquitur nomine omnium fidelium: per beatam autem spem obiectum nos beatificans intellexit; & ad Romanos 5. *Gloriamur in spe glorie secundum spem vite æternæ*. Neque ab his Authoribus negabitur esse principale inter obiecta sperata; esse autem primarium obiectum specificativum adæquatum, non obscure insinuat in Scriptura, colligiturque ex illo Matthæi 6. *Quærite primum regnum Dei, & hæc omnia à vobis discentur*: ex quo intulit D. Thomas infra quæst. 83. art. 6. quod alia non sunt quærenda principaliter, sed secundario; ac proinde nec speranda. Idem colligitur ex Augustino super Psalmum 72. & 112.

6 Conclusio nostra expresse traditur à D. Thoma art. 2. præcipue illis verbis: *Non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit ipse*: intellige tanquam obiectum primarium. Et in solutione ad 2. illis verbis: *Spes quidem principaliter respicit beatitudinem, æternam: alia vero, quæ petuntur à Deo respicit secundario*. Idem docet quæst. 18. art. 2. ubi ex eo quod beatitudo futura est obiectum dans speciem spei, intulit quod beati, respectu quorum beatitudo non est futura, sed possessa, non habent spem Theologicam. Eandem tradit doctrinam quæstione disputata de spe, art. 4. ubi postquam docuit omnia præter beatitudinem esse obiecta secunda-

ria





ria spei, sic habet: Si sub trahatur obiectum spei secundum quod est virtus Theologica; scilicet quod beatitudo aeterna iam non sit futura, sed habita, cessat species huius virtutis; unde non est in beatis spes virtus Theologica: possunt autem sancti aliqua sperare inherendo divino auxilio, vel ad se, vel ad alios pertinentia secundum communem rationem spei, quæ non est virtus Theologica.

Ex quibus duo constat: primum est quod ex eo quod beatitudo possidetur à beatis, & consequenter sperari non potest, intulit D. Thomas in ipsis spem non manere: quæ illatio inepta esset, si beatitudo non esset adæquatum, & primum obiectum; ex defectu enim obiecti secundarij, aut in adæquati, defectus habitus non colligitur, ut etiam fatentur adversarij. Secundum est quod plura sperantur inherendo divino auxilio à beatis, & non per spem Theologicam, quia non sperant æternam beatitudinem: spes ergo Theologica non respicit indifferenter bonum creatum, & increatum; sed determinate æternam beatitudinem: neque ad eius speciem salvandam sufficit divino auxilio inherere. Sed quid in re clara immoramur: ipsi enim Adversarij suam probant sententiam ab inconvenienti, nimirum quia alias non possemus aliquid à Deo sperare nisi in ordine ad æternam beatitudinem: quod licet ipsi reputent inconveniens, est tamen expressa sententia D. Thomæ locis citatis; longe ergo absunt ab illius mente.

7 Secundo probatur ratione D. Thomæ art. 2. citato sub hac forma: quidquid speramus spe infusa à Deo sperare debemus: sed ab ipso sperandum non est, saltem tanquam obiectum primum, aliquid minus ipso Deo; ergo solum debet sperari primario æterna beatitudo. Consequentia patet, nam omnia infra æternam beatitudinem, quæ est ipse Deus, inferiora sunt Deo. Maior est certa: & minor probatur; à Deo solum est sperandum primario id, quod ex vi divinæ omnipotentiae redditur primario consequibile; & sperabile à nobis: sed hoc est æterna beatitudo, & Deus ipse; ergo nihil minus ipso est ab illo sperandum primario. Discursus tenet, si probentur præmissæ, maior patet sic, nam cum virtus, & potentia illius, à quo bonum speramus, sit ratio formalis constituens bonum consequibile sperabile, sit ut virtus, & omnipotentia Dei, à quo bonum speratur, sit ratio formalis constituens bo-

num consequibile sperabile; & consequenter id quod ex vi omnipotentiae Dei redditur primario consequibile, erit quod à Deo primario speramus.

8 Minor probatur primo: nam obiectum formale quo, & obiectum quod sperabile debet proportionari; ergo si obiectum formale quo, scilicet divina omnipotentia infinita est etiam bonum primario speratum debet esse infinitum: quod alijs verbis expressit D. Thomas, scilicet quod cum causa, & effectus debeant proportionari; infinitæ virtutis proprium debet esse ad infinitum bonum perducere, & consequenter illud consequibile constituere; ergo id, quod primo redditur consequibile infinita Dei virtute debet esse bonum infinitum. Secundo probatur minor: nam ex vi omnipotentiae divinæ redditur à nobis consequibilis beatitudo, & Deus; ergo quamvis alia sperare possimus ex vi omnipotentiae; id tamen quod redditur primario consequibile, & sperabile est ipse Deus, seu æterna beatitudo. Antecedens est certum: & consequentia probatur; quotiescumque ratio formalis constituens obiectum alicuius habitus, seu virtutis est aliquid divinum, si Deum constituat attingibilem, ut quod per talem habitum, ipsum constituit primum obiectum quod illius; ergo quamvis alia consequibilia sperabilia constituentur ex vi omnipotentiae Dei; quia tamen ipsum Deum, seu beatitudinem constituit consequibilem ut quod, ipsum Deum constituit primario attingibilem per spem. Antecedens probatur primo ex proportionem obiecti formalis ad obiectum primum quod iam attacta. Secundo: quia veritas in dicendo est obiectum formale fidei constituens Deum attingibilem per illam, ipsum constituit primum obiectum quod adæquatum fidei, ut docet D. Thomas hic in solutione ad secundum; & supra questione 1. art. 1. & est communis sententia; ergo si omnipotentia est obiectum formale spei, à qua ipse Deus redditur sperabilis Deus ipse erit obiectum quod primum illius. Hoc ipsum constat in charitate: ex eo enim quod divina bonitas sit obiectum formale charitatis, quamvis creaturæ ratione illius bonitatis diligi possint; recte tamen inferitur Deum esse obiectum primum quod charitatis, & creaturas solum secundarium.

9 Ex quibus constat qualiter licet

et obiectum formale quo religionis sit excellentia divina, non inferitur ex dictis Deum esse obiectum quod primum illius: constat inquam, nam excellentia divina non constituit Deum: ut quod attingibilem à religione, sed solum cultum Dei, Deo in obliquo ingrediente; ac proinde Deus non est neque obiectum primum, neque secundarium religionis: & idem dicendum de quolibet alio dono, aut virtute non Theologica, cuius ratio formalis sit aliquid divinum, si quæ datur.

10 Hanc rationem inefficacem putavit Arriaga disp. 27. sect. 6: ex eo quod à Deo infinito plura alia speramus, scilicet bona huius vitæ; ergo non valet argumentum factum, summus Deus est id, à quo speramus; ergo debemus ab eo sperare bonum infinitum. Secundo; quia sperare beatitudinem supponit illam possibilem, imò futuram, & promissam: ex principio autem illo, à Deo infinito possumus aliquid sperare, quod lumine naturali cognoscitur, inferri non potest possibilitas beatitudinis, & consequenter neque illius spes, quæ possibilitatem supponit. Tertio; quia verum non est alterum principium à D. Thomæ assumptum nempe causam infinitam debere habere effectum sibi proportionatum: alioquin Deus posset producere effectum infinite perfectum.

11 Sed levi ductus fundamento inefficacem putavit rationem D. Thomæ quam desumpsisse videtur ex Augustino super Psalmum 72. illis verbis: *Qui aliud premium petit à Deo, clarius facit id quod vult accipere, quam ipsum à quo vult accipere. Quid ergo? Nullum premium Dei? Nullum præter ipsum. Premium Dei ipse Deus est: ubi Augustinus ex eo quod à Deo petimus, & speramus bonum, intulit bonum postulatam, seu speratum debere esse Deum, & solum Deum.* Ex quo, & ex dictis constat ad primum. Ad secundum dicendum rationem D. Thomæ supponere ex fide possibilitatem visionis, & ordinationem hominis ad illam, quam ratione Theologica probaverat 1. part. quæst. 12. art. 1. quo supposito recte ratio D. Thomæ concludit. Ad tertium dicatur D. Thomæ non intulisse effectum debere esse infinitum; sed bonum ad quod perducit Deus medio effectui proportionato ad consequentiam talis boni; qui licet finitus sit, est tamen ut infinitus; quia illo obtinetur infinitum bonum. Qualiter autem hoc inferatur, iam vidimus.

12 Tertio probatur conclusio: spes est motus, & tendentia in beatitudinem tanquam in ultimum finem; in alia autem tanquam in media conducentia ad illam; ergo illius primum obiectum est beatitudo æterna; cætera autem secundarium. Consequentia patet. Id enim quod attingitur, ut medium, & ut conducens ad aliud, attingitur ratione illius, & in ordine ad illud. Antecedens autem probatur: beatitudo ut ultimus finis, & summum bonum nostrum consequibile à nobis est attingibile per aliquam virtutem: non aliam nisi spem; ergo per illam tendit homo in beatitudinem tanquam in ultimum finem; & consequenter in alia, ut in media conducentia ad illam. Secundo probatur antecedens: spes viæ, & fructio patriæ habent idem obiectum; solumque distinguuntur tanquam via, & terminus: sed fructio est de ultimo fine, & beatitudine tanquam de obiecto primario; ergo spes per modum viæ, & motus eandem primario respicit beatitudinem. Confirmatur: non licet desiderare, petere, aut quære temporalia, aut spiritualia nisi in ordine ad beatitudinem secundario, & ut adminicula ad illam; ergo neque sperare. Consequentia videtur nota: & antecedens est D. Thomæ locis citatis, & Augustini ab ipso adducti infra quæstione 83. art. 6.

13 Tandem probatur conclusio ratione communi: spes est virtus Theologica; ergo obiectum adæquatum, & primum illius debet esse aliquid divinum. Antecedens est notum, & consequentia probatur primo ex D. Thomæ in hac q. 17. art. 5. ubi exinde probat spem esse virtutem Theologicam, quia Deum respicit tanquam obiectum formale, quatenus eius nititur auxilio, & tanquam obiectum quod, quatenus ipsum sperat fruendum: in quo virtutem esse Theologicam consistere docet. Idem docuerat in 3. dist. 26. quæst. 2. art. 1. & de omni virtute Theologica 1. 2. quæst. 62. art. 2. & 3. Secundo probatur à paritate aliarum virtutum Theologicarum, quarum obiectum quo, & quod primum est aliquid divinum. Tertio: nam religio in multorum sententia respicit tanquam obiectum formale excellentiam divinam: quæ tamen virtus Theologica non est, quia obiectum quod illius est aliquid creatum, nimirum cultus Dei. Similiter donum timoris divinam respicit eminentiam



tanquam obiectum formale : & tamen, virtus Theologica non est eadem ratione. Imò timor pœnæ à Deo infligendæ, ut plures volunt, habet pro obiecto formali potentiam Dei mali inflictivam, eadem ratione, qua spes omnipotentiam auxiliantem, de quo postea : & tamen actus ille Theologicus non est ; utrumque ergo ad virtutem Theologicam requiritur esse divinum obiectum formale *quo, & quod.*

14 Ratio huius est : nam virtutes Theologicæ sunt in ordine supernaturali sunt prima principia ordinantia hominem ad finem ultimum supernaturalem : ex qua ordinatione derivatur rectitudo erga media in ordine ad illum finem, quæ habetur per virtutes morales, quæ circa media versantur ; ergo sicut virtus moralis, ut quod respicit media, pariter virtutes Theologicæ ultimum finem, ut quod attingere debent : quam rationem recte prosequitur M. à S. Thoma disp. 10. art. 3. Quæ confirmari possunt : nam si non requireretur ad virtutem Theologicam obiectum quod materiale esse divinum, eo esset quia species virtutis ab obiecto formali desumitur ; ac proinde si hoc existat divinum, quidquid sit de materiali virtus erit Theologica : hæc est contrariorum ratio : est tamen nulla ; nam species virtutis non solum ab obiecto formali, sed materiali primario desumitur : sicut enim species hominis non salvatur informis, sed in materia, & forma ; quo circa si anima uniretur materiæ cœlesti, distinctum compositum essentialiter ab homine resisteret : sic ergo ratio formalis divina obiectum Theologicum non constituit, nisi cadat supra debitam materiam, scilicet increatum ; & consequenter prout sic obiectum Theologicum constituet, & virtutem Theologicam, & non aliter.



### §. III.

*Solvuntur argumenta.*

15 **A**RGUITVR Primo : quidquid potest inducere rationem obiecti formalis spei, pertinet ad illius obiectum primari-

um : sed tam bonum creatum, quam increatum illam possunt inducere ; cum utrumque sit bonum arduum consequibile vi divinæ omnipotentiae, quæ est obiectum formale ; ergo utrumque pertinet ad obiectum primarium. Maior probatur : quidquid induit rationem formalem obiecti habitus specificat habitum ; cum obiectum quod det speciem ratione obiecti formalis : sed id quod specificat ad obiectum pertinet primarium ; cum habitus solum à primario obiecto speciem accipiat ; ergo. Confirmatur : obiectum materiale quod non est proprium virtutis, sed potest esse commune pluribus ; qua propter idem est obiectum materiale charitatis, & spei, ut docet D. Thomas infra questione 23. art. 6. ad 3. ergo obiectum materiale non tribuit speciem, sed solum formale ; ac proinde manente eodem obiecto formali ; quantumvis varietur materiale eadem manebit species virtutis. Consequentia probatur : nam ab indifferenti, & communi prout sic non sumitur determinatio ; & consequenter nec species, aut distinctio.

16 Respondetur negando maiorem : licet enim omnia attingibilia per habitum ratione obiecti formalis attingantur ; non tamen omnia primario, sed solum illud cui primario convenit ratio formalis : illi autem convenit primario, cui ratione sui convenit : illis autem secundario, quibus ratione alterius, & in ordine ad illum. Ad probationem neganda est maior : neque obiectum formale specificat, nisi ut coniunctum materiali primario : unde etiam si secundaria obiecta eandem induant rationem formalem ; quia hoc illis convenit secundario : & in ordine ad aliud, non specificant.

17 Ad confirmationem concessio antecedenti, distinguendum est consequens ; obiectum materiale non tribuit speciem seorsim à formali, concedo consequentiam : ut determinatum per illud, nego consequentiam : neque inde inferitur quod eodem manente obiecto formali eadem maneat virtus variato obiecto materiali : sicut ex eo quod materia prima indifferens sit ad plures formas, non inferitur, quod eadem manente forma, etiam variata materia idem resulet compositum. Addi potest : obiectum materiale spei formaliter sumptum esse proprium illius ; est enim Deus ut summum bonum nostrum : sub qua ratione à Charitate non attingitur ;



tur; ac proinde indifferens non est : & D. Thomas loquitur de illo materialiter sumpto.

Arguitur secundo possumus à Deo sperare tam supernaturalia , quam naturalia sine ordine ad beatitudinem; ergo obiectum adequatum spei non est beatitudo. Antecedens de supernaturalibus patet : Tum , quia possumus sperare auxilia supernaturalia ad operandum non præintellecta beatitudinis , & quin illius recordemur. Tum etiam : quia homo , cui facta est revelatio suæ damnationis , potest sperare auxilium supernaturale ad aliquando supernaturaliter operandum , ut infra cum communi sententia dicemus : & tamen non in ordine ad beatitudinem , quam sperare non potest ; ergo de naturalibus , patet : Tum , quia possumus bene operari mere naturaliter sine ordine ad beatitudinem ; ergo possumus desiderare , petere , & sperare auxilium ad sic operandum sine ordine ad beatitudinem. Tum etiam : quia infidelis , in cuius mentem non venit beatitudo supernaturalis , potest à Deo sperare bona naturalia eius nitens auxilio : & tamen sine ordine ad beatitudinem , quam non novit.

18 Quod autem omnia hæc per spem Theologicam sperentur , inde constat , quia à Deo sperantur ; & consequenter obiectum formale talis spei est divina omnipotentia , ac proinde virtus Theologica indistincta ab illa , qua beatitudinem speramus : alias darentur quatuor virtutes Theologicæ. Et confirmatur : Tum , quia fides qua credimus veritates creatas propter auctoritatem divinam est Theologica , & indistincta ab illa , qua credimus veritates increatas propter eandem auctoritatem ; ergo pariter idem dicendum de spe. Tum etiam : quia fides , qua credimus veritatem increatam homini dicenti , divina non est , sed humana , quia obiectum formale est auctoritas humana ; ergo erit divina , & Theologica per hoc præcisè , quod auctoritas sit divina.

19 Responderetur auxilium supernaturale nunquam speratur sine ordine ad beatitudinem : cum enim ex natura sua ordinetur ad illam , semper speratur in ordine ad illam , vel expresse , & formaliter , vel saltem virtualiter. In casu autem metaphisico hominis , cui facta est revelatio suæ damnationis , dicendum est pro

nunc sperare auxilia spe communiter dicta , non Theologica , ex defectu obiecti primarij ; scilicet beatitudinis : sicut casu quo Deus beato obscure revelaret veritatem creatam , quam non novit , illi assentiretur nitens auctoritati divinæ : talis tamen assensus Theologicus non esset , nec à fide Theologica , à qua nullus procedit assensus nisi in ordine ad obiectum primario creditum , nimirum Deum , quod à beato non creditur , sed videtur.

20 Ad id quod dicitur de bonis temporalibus , responderetur spem illam Theologicam non esse : Tum , quia supernaturalis non est. Tum , quia non nititur omnipotentiae auxilium supernaturaliter , & in ordine ad beatitudinem. Tum , quia obiectum illius est aliquid creatum. Per quod patet ad id , quod dicitur de infideli. In id ex inde efficax desumimus argumentum ; nam infidelis spem Theologicam non habet ; hæc enim supponit fidem , quæ est fundamentum , & radix nostræ iustificationis : & tamen sperat innixus omnipotentiae Dei : hoc ergo ad spem Theologicam non sufficit. Omittimus modo hanc spem esse virtutem. Et ex his constat ad confirmationem : fides enim illa est Theologica , non præcisè , quia nititur auctoritati divinæ ; sed insuper quia assentitur veritatibus creatis in ordine ad Deum primario creditum : fides autem nitens auctoritati humanæ non est Theologica , quamvis obiectum quod sit divinum ; quia ad virtutem Theologicam necessarium est esse etiam divinum obiectum formale : imò fides hæc , utpote fallibilis , virtus non est.



## §. IV.

*Statuitur secunda conclusio.*

21 **S**ecunda conclusio : obiectum quod immediatum spei non est solum bea-

tudo formalis , sed obiectiva , formalis per modum conditionis , seu de connotato ingrediente. Prima pars est communis Theologorum contra Durandum , &



expressa D. Thomæ locis citatis: quæ sic probatur primo. Obiectum immediatum spei est præmium in patria nobis conferendum: sed hoc est ipse Deus, & non aliquid creatum; ergo est obiectum immediatum spei. Minor, in qua potest esse difficultas, colligitur ex illo Genesis 15. *Ego sum merces tua magna nimis*: & ex Augustino super Psalmum 72. asserente solum Deum esse præmium nostrum. Idem docet lib. 22. de Civitate Dei, cap. 30. illis verbis: *Premium virtutis erit ipse, qui virtutem dedit, & qui se ipsum, quod melius, aut maius nihil potest esse, promissit*.

22 Secundo probatur: obiectum immediatum spei est summum bonum nostrum, quod consequendum speramus: sed hoc est Deus; ergo. Minor constat primo ex Augustino super Psalmum 112. illis verbis: *Erige spem tuam ad bonum bonorum omnium: ipse enim bonum tuum, à quo omnia in suo genere facta sunt bona*. Secundo: Deus est ultimus finis noster; ergo est summum bonum nostrum. Consequentia probatur: nam iuxta Aristotelem 1. Ethicorum, cap. 1. Bonum est, quod omnia appetunt: at finis ultimus est à nobis maxime appetibilis; ergo est summum bonum nostrum. Nec obest ad hoc ut Deus sit nobis immediate bonus, quod sit à nobis supposito distinctus: neque quod ut in actu secundo nobis coniungatur mediante formali beatitudine. Non primum; quia amicus supposito distinctus est à nobis immediate bonus, & ratione sui, iuxta illud: amabile quidem bonum, unicuique autem proprium. Secundo: Deus ut principium, & finis universi est bonum ipsius universi, ut per se constat: & quidem immediatum; cum inter universum, in quo omnes creaturæ clauduntur, & Deum nihil mediet: & tamen supposito distinguitur ab universo. Tertio: quia bonum supposito distinctum appetitur à nobis immediate, v. g. cibis, aut pecunia; ergo est nobis immediate, & ratione sui bonum. Neque secundum: quia ut aliquid sit immediatum agens respectu effectus, non obest, quod inter ipsum, & effectum mediet actio, aut applicatio ad agendum; ergo ad hoc ut finis ultimus sit nobis immediate bonus, non obest mediatio formalis beatitudinis.

23 Explicatur: visio Dei in

tantum est formalis beatitudo, in quantum est possessio summi boni: sed mediatio possessionis inter bonum, & subiectum possidens non aufert immediationem boni possidendi; possessio enim non ponit in numero cum ipso bono possessio; ergo. Explicatur secundo: non solum unio gratiæ cum anima, sed ipsa gratia est nobis immediate bona, quamvis inter ipsam, & animam mediet unio: & humanitati Christi Domini non solum est bonus modus unionis cum verbo; sed etiam, & multo magis ipsa personalitas unita, eo quod unio est modus, quo tam personalitas, quam gratia uniuntur, & coniunguntur subiecto: sed possessio boni est id, quo bonum coniungitur possidenti; ergo immediationem boni non aufert.

24 Tandem probatur prima pars conclusionis ratione communi: quia spes est virtus Theologica; & consequenter obiectum illius debet esse aliquid increatum. Cui argumento duplex potest adhiberi solutio: Prima est, quod ad Theologicam virtutem sufficit obiectum formale quo esse divinum: Secunda est, quod sufficit obiectum mediatum, & principale esse divinum; neque obesse obiectum immediatum esse aliquid creatum. Sed neutra solutio satisfacit: & prima superius manet impugnata. Secunda autem rejicitur primo: quia ex illa sequitur Religionem esse virtutem Theologicam: sicut enim spes habet pro obiecto visionem Dei, ac proinde mediatè attingit Deum; pariter & religio respicit cultum Dei, & consequenter mediatè Deum: & similiter quilibet actus reflexus habens pro obiecto quod visionem, fidem, & charitatem, eadem ratione Theologicus evaderet. Secundo: virtus non accipit speciem ab obiecto mediato, sed ab immediato; ergo ut virtus sit Theologica, obiectum illius immediatum debet esse divinum. Ex quo etiam deducitur contra Durandum, Deum non esse obiectum principale; cum specificativum non sit. Quod amplius explicatur: nam in sententia Durandi Deus ratione sui non est immediate bonus, sed solum visio illius: at obiectum principale, & specificativum spei est bonum nostrum per illam speratum; ergo hoc est visio, & non Deus.

25 Secunda pars conclusionis, nimirum solum Deum esse obiectum quod immediatum nostræ spei, beatitudine formalis

malis de connotato, & in obliquo ingrediente, non obscure colligitur ex dictis; & primo sic: obiectum *quod* spei adequatum est premium in patria nobis conferendum: hoc autem iuxta Augustinum est solus Deus; ergo solum Deus est obiectum *quod* spei. Secundo; iuxta eundem Augustinum obiectum spei nostrae est summum bonum: sed in conceptu summi boni nihil creatum includitur; ergo neque in obiecto spei. Tertio colligitur ex D. Thoma asserente nihil minus Deo esse ab ipso sperandum: si autem in obiecto spei clauderetur visio, aliquid minus Deo esset ab ipso saltem inaduate sperandum. Insuper; saepe docet obiectum spei esse ultimum finem, & aliquid infinitum; ergo solus Deus.

26 Deinde probatur hac ratione: obiectum adequatum spei est res, quam appetimus, & in quam tendimus tanquam in ultimum finem: sed haec est solus Deus, & non visio; ergo solus Deus, & non visio est obiectum adequatum spei. Minor est D. Thomae 1.2. q.2. art.7. & cetera: nam res quam sic appetimus, neque potest esse intra ipsam animam; neque non esse summum bonum. Maior autem probatur primo; nam spes est motus, & tendentia in ultimum finem; ergo res quam ut ultimum finem appetimus, & in quam prout sic tendimus, est obiectum adequatum spei. Secundo; obiectum *quod* spei est id, in quo nostra beatitudo consistit, & quod beatos nos facit: sed hoc est solum res, quam appetimus tanquam ultimum finem; ergo idem quod prius. Minor est D. Thomae loco proxime citato. Maior autem probatur: obiectum spei est bonum satians nostrum appetitum, & in quo consequuto quiescimus: sed hoc est id, in quo nostra beatitudo consistit, & quod beatos nos facit; ergo. Tertio probatur maior; obiectum spei est quod consequendum speramus: hoc autem est res, quam appetimus tanquam ultimum finem, non illius consequutio: neque enim consequutio consequenda speratur, sed bonum consequitum.

27 Explicatur haec ratio: obiectum spei est Deus, & id quo Deus satiat appetitum nostrum: sed hoc est summa bonitas illius, visione ingrediente per modum conditionis, vel de connotato; ergo. Minor probatur: implicat quod id

ratione cuius satiat appetitum nostrum, sit aliquid creatum; non enim appetitus rationalis satiatur nisi bono infinito; ergo id ratione cuius satiat Deus, est summa illius bonitas. Neque obest quod ad satiandum etiam requiratur visio; quod nos etiam fatemur: requiritur enim per modum conditionis, non per modum formae: ad satiandum ergo visio solum ingreditur in obiecto spei per modum conditionis. Quod optime explicatur exemplo adducto: Verbum divinum sanctificat humanitatem Christi: id tamen quo sanctificat, non est visio creata, quamvis necessaria sit; sed personalitas Verbi, vel natura divina: similiter ergo dicendum est in presenti quod id quo Deus satiat appetitum est summa bonitas illius visione de connotato ingrediente.

28 Confirmatur: Deus ut possidendus a nobis *ly* ut dicente solum conditionem est obiectum spei; ergo visio solum est conditio. Antecedens probatur: si *ly* ut diceret rationem formalem, possessio esset forma, qua Deus constituitur attingibilis per spem: sed hoc est falsum; ergo. Minor probatur primo: quia sequeretur in obiecto *quod* quid principalius esse visionem quam Deum: quod sic probatur; nam in obiecto *quod* principalius est id, quod se habet ut forma, quam id quod formalicatur ab illo; sicut principalius est obiectum formale, quam materiale; ergo si possessio est forma, qua Deus constituitur attingibilis per spem, erit principalior in obiecto *quod*. Secundo probatur minor ratione facta, quia nimirum, id est ratio formalis terminandi spem, quod est ratio formalis satiandi appetitum: hoc autem non potest esse aliquid creatum; alias satiaret Deus ratione alicuius creati, & consequenter nobis esset bonus non immediate, sed mediate: quod est incidere in sententiam Durandi.

29 Tandem probatur conclusio ex conceptu virtutis Theologicae, cuius obiectum adequatum *quod* debet esse increatum: quod praeter dicta convincit paritas obiecti formalis *quo*, quod debet esse adaequate increatum: quapropter auxilium creatum in voluntate receptum, quantumvis necessarium ad consequendam beatitudinem non est obiectum formale spei, neque illius pars; sed obiectum formale adaequate in omnipotentia



auxiliante, auxilio creato de connotato ingrediente, consistit, ut fatentur Thomistæ nobis in hac parte Adversarij; ergo pariter obiectum quod debet esse adæquatæ increatum, illius possessione de connotato ingrediente. Secundo convincitur ex eo quod summum bonum ut à nobis possidendum vi omnipotentis Dei possessione de connotato ingrediente sufficiens est ad specificandum, & terminandum virtutem Theologicam: non aliam nisi spem; ergo prout sic terminat, & specificat illam; ergo sine fundamento virtuti Theologicæ assignatur obiectum quod in adæquate creatum.

30 Ex quibus colligitur visionem, seu possessionem Dei non solum non esse obiectum in adæquatum, sed neque complementum obiecti; sed pura conditio: nam sicut ut Deus satiet appetitum rationalem completissimus est ratione summæ bonitatis, nec indiget visione, ut complemento ad satiandum, sed solum ut conditio; similiter ut obiectum spei illa non indiget ut complemento, sed ut conditio. Est tamen advertendum, quod ut Deus satiet appetitum creaturæ, duplex requiritur unio: alia se tenens ex parte creaturæ, quæ est visio Dei; & altera ex parte Dei, quæ est ratio Verbi ab ipso indistincta: quarum utraque solum ut conditio requiritur ad satiandum: cum hac tamen differentia, quod visio est conditio ex parte creaturæ; ratio autem Verbi ex parte Dei; quam proinde appellare complementum minus esset inconveniens: quia tamen nullam addit perfectionem gerere munus Verbi in visione beata; cum possit deficere à Deo quoad terminationem; complementum ad satiandum non est; de cuius ratione est perficere in genere, in quo complet.

\*\*\*



## §. V.

*Solvuntur argumenta.*

31

### CONTRA PRIMAM

partem conclusionis arguitur primo ex Durando: Deus non potest licite amari amore concupiscentiæ; ergo neque sperari. Consequentia patet: quia spes, vel est ipsa concupiscentia, vel illam circa idem obiectum supponit. Antecedens autem probatur, nam id quod amatur amore concupiscentiæ, amatur propter aliud, & ordinatur ad illud cui concupiscitur; ac proinde Deum sic amare est Deum ad nos ordinare, & illo utitur quo perversitas voluntatis consistit. Secundo; obiectum spei debet esse futurum; sed Deus non est, neque potest esse futurum; cum sit essentialiter æternus; ergo nequit esse obiectum spei. Tertio: delectatio in patria non est de Deo, sed de illius possessione; ergo neque spes viæ. Antecedens probatur: tristitia, & delectatio sunt de eodem obiecto: at tristitia non potest esse de Deo ut nobis malo; sed solum de effectu, cuius Deus est causa; ergo neque delectatio potest esse de Deo ut nobis immediate bono, sed de illius effectu. Quarto: illa, quæ à nobis supposito distinguuntur, non sunt nobis immediate bona, sed mediante aliqua actione illius, vel effectu; sicut sol est nobis bonus ratione lucis, aut caloris; ergo nequeunt à nobis amari immediate ratione sui, sed ratione alicuius effectus: ea enim ratione debent amari, quia nobis convenientia sunt: quod si solum mediate sunt convenientia, non possunt amari immediate; & consequenter nec sperari.

32

Ad primum respondetur negando antecedens: Ad probationem distinguendum est antecedens; quod amatur amore concupiscentiæ, amatur propter aliud, ly propter dicente finem cuius gratia, nego antecedens: ly propter dicente finem cuius, Scilicet



seu subiectum per alterum perficiendum, concedo antecedens: Deus autem sic amare non est vti Deo, nec illum ad nos ordinare; sed nos ad Deum ut per ipsum perficiendos. Ad secundum distinguenda est maior: obiectum spei debet esse futurum in se, nego maiorem: in se, vel in sui assequutione, concedo maiorem: & concessa, vel distincta minori, neganda est consequentia. Ad tertium negetur antecedens: delectatio enim in patria est de Deo, de connotato ingrediente possessione. Ad probationem concessio antecedenti, neganda est consequentia: & ratio disparitatis est; quia Deus non potest nobis vni, ita ut ipse ratione sui sit nobis malus; ac proinde nequit esse obiectum tristitiæ: potest tamen vni ita ut sit nobis immediate bonus, ut declaratum est. Ad ultimum negandum est antecedens: illa enim quæ à nobis possideri possunt, etiam si supposito distinguantur, sunt nobis immediate bona; possessio enim, seu unio immeditationem boni non impedit; sicut neque unio inter subiectum, & formam impedit, quominus forma sit immediate conveniens materiæ.

33. Tandem argui potest pro Durando ex D. Thoma questione disputata de Spe, art. 1. in fine corporis illis verbis: *Omnia, quæ materialiter sperantur, ordinantur in unum finale speratum, quod est fructio Dei*: in quibus pro finali, & primario sperato, ad quod alia ordinantur, ponit fructiorem Dei, quæ est aliquid creatum, & formalis beatitudo. Secundo: visio est bona, & ardua consequibilis vi omnipotentis; ergo ut quod attingitur à Spe, & non solum per modum conditionis. Tertio: obiectum spei iuxta à nobis dicta est præmium nobis à Deo conferendum, sed hoc non est Deus, sed visio; ergo visio, & non Deus est obiectum spei. Minor probatur: præmium nobis in patria conferendum est effectus nostrorum meritorum: sed solum visio, & non Deus potest esse meritorum effectus: cum implicet Deum ullo modo causari; ergo visio solum, & non Deus est præmium nobis conferendum.

34. Ad primum responderetur D. Thomam accipere abstractam fructiorem pro concreto ex bono infinito, & acra creato, quæ est illius possessio, seu fructio: quorum utrumque ingreditur ob-

iectum quod spei; bonum infinitum in recto; actus autem creatus in obliquo. Quod autem sic debeat intelligi D. Thomas, patet: tum ex locis à nobis adductis: tum etiam ex loco in argumento relato; ubi docet summum bonum, & infinitum esse obiectum, quod adipiscendum speramus. Ad secundum concessio antecedenti, distinguo consequens; attingitur ut quod tanquam obiectum primum, nego consequentiam: tanquam obiectum secundarium, concedo consequentiam: sicut enim alia bona sperantur à Deo secundario in ordine ad beatitudinem; sic visio ut quod considerata potest actum spei terminare non tanquam obiectum primum, sed secundarium. Ad tertium alijs omisissis dicendum est, quod præmium duo habet, & est bonum, quod confertur intuitu meritorum; & est meritorum effectus: Primum habet Deus ratione summæ bonitatis, ratione cuius est summum bonum nostrum, quod nobis confertur intuitu meritorum: Secundum autem non convenit illi ratione sui, & in se; sed in sui possessione, quæ à meritis causatur: non enim requiritur quod bonum, quod confertur in præmium, causetur à meritis, sed sufficit si illius possessio causetur: quod patet; nam merita militis, v. g. cui in præmium equus confertur, non causant equum etiam moraliter, sed solum possessionem equi: Obiectum ergo spei est præmium quantum ad rationem boni in præmio importatam; non quantum ad rationem effectus, quæ solum de connotato importatur in obiecto spei: & sic intelligendus est Augustinus, quod scilicet Deus est præmium quantum ad rationem boni in præmio importatam; non quantum ad rationem effectus.

35. Contra secundam partem conclusionis arguitur primo: Deus est obiectum spei ut summum bonum nos beatificans: sed prout nos beatificans includit beatitudinem formalem, & possessionem sui tanquam rationem formalem beatificandi; ergo beatitudo formalis ingreditur obiectum spei formaliter, & non per modum conditionis. Secundo: Deus est obiectum spei prout nobis conveniens, & ex se nobis communicans, & conferens felicitatis commodum: sed prout sic includit collationem felicitatis, quæ in visione consistit; ergo prout obiectum spei visionem includit. Tertio: Deus ut possidendus includit forma-

liter



liter possessionem sui: sed ut possidendus est obiectum spei; ergo ut obiectum spei formaliter includit possessionem. Tandem confirmatur: eodem actu quo appetitur finis *qui*, appetitur etiam finis *quo*: bonum enim non appetitur seorsim ab eius consequitione; ergo eodem actu, quo Deus ultimus finis noster speratur, speratur, & illius possessio.

36 Ad primum respondetur, quod cum beatitudo sit duplex, alia formalis, & alia obiectiva, beatificare, quod idem est atque facere, seu constituere beatum, stat dupliciter: est enim beatre obiective tanquam bonum satiativum appetitus, & beatre formaliter tanquam possessio illius boni: primum convenit Deo ratione summæ bonitatis. Secundum autem ratione visionis: iuxta quod distinguenda est maior; Deus est obiectum spei ut nos beans beatitudine obiectiva, & tanquam bonum satiativum appetitus, concedo maiorem: ut nos beans beatitudine formali, & ut per visionem possessus, subdistinguenda est: si ly ut denotet conditionem, concedenda est maior; si autem rationem formalem, neganda, & sub eadem distinctione minoris, neganda est consequentia.

Ad secundum dicendum, quod in Deo ut se communicante duo importantur, & bonum communicatum, & ipsa actualis communicatio, quæ in vñione Dei cum intellectu per modum Verbi, & in visione creata consistit: Deus ergo ut nobis communicatus est obiectum spei, communicatione in obliquo, & per modum conditionis ingrediente; non in recto, & per modum formæ. Ex quibus ad tertium concessa maiori distinguenda est minor; Deus ut possidendus est obiectum spei, ly ut dicente conditionem, concedo minorem: rationem formalem, nego minorem; & nego consequentiam. Ad ultimum dicatur, eodem actu, quo appetitur finis *qui*, appeti, & finem *quo*, seu illius possessionem; non tamen in recto; sed in obliquo, & per modum conditionis: cuius ratio constat ex probatione nostræ conclusionis. Et sane argumentum probat visionem esse principallius obiectum

quam Deus. ut supra ponderavimus; quod quod Adversarij non admittunt. Et hæc de isto dubio.



## DVBIVM IV.

*Quodnam sit obiectum formale spei.*

### §. I.

*Referuntur sententiæ, & deciditur difficultas.*

**E**X Decisione huius dubij plurium difficultatum dependet resolutio; in quo magna est sententiarum diversitas: Prima docet Deum ut bonum arduum esse obiectum formale spei, ita ut arduitas sit ratio formalis constitutiva obiecti spei illam à charitate distinguens. Pro hac refertur ab Illustissimo Araujo art. 3. dub. 1. Paludanus in 3. dist. 26. quæst. 2. Ricardus art. 1. quæst. 3. Bonaventura quæst. 4. Durandus, & Enricus; in quam etiam inclinasse Caietanum affirmari. Secunda docet obiectum formale spei esse bonitatem obiecti ut quod sperati, non secundum se, sed ut relata ad personam sperantem, hoc est obiectum speratum ut bonum, & conveniens speranti: vnde iuxta hanc sententiam asserentes obiectum quod speratum non esse solum Deum, sed complexum ex Deo, & visione consequenter docent bonitatem utriusque, ut convenientem speranti esse obiectum formale: Hanc tenet Scotus in 2. dist. 26. Gabriel ibidem. Suarez disp. 1. de Spe, sect. 3. & 3. part. quæst. 7. art. 4. in commentario. Granados tract. 1. disp. 1. sect. 2. Koninhe disp. 19. dub. 4. Oviedo controversia 2. punto 3. quo s plures ex eadem familia sequuntur. Qui inter se in quatuor modos dicendi dividuntur: Primus affirmat obiectum formale non solum esse bonitatem obiecti modo explicato, sed etiam personam sperantem: itaque actus, quo quis sibi sperat beati-

itudinem; respicit tanquam obiectum formale beatitudinem ut sibi bonam, & simul ipsam personam, cui beatitudo speratur; nam qui sibi vult beatitudinem, se ipsum amat. Hanc insinuat Suarez loco citato, num. 8. Illam expressè docet Hurtado disp. 47. sect. 10. pro qua alij referuntur à Turriano disp. 10. dub. 2. Secundus docet spem strictam, & Theologicam respicere tanquam obiectum formale, & bonitatem obiecti sperati, & omnipotentiam auxiliantem: sic Ripalda disp. 23. sect. 7. Tertius asserit obiectum formale spei coalescere ex tribus, nimirum ex bonitate obiecti sperati, ex persona sperante, & bonitate omnipotentiae: hunc sequitur Hurtado Complutensis disp. 1. difficultate 6. Quartus affirmat obiectum adaequatum esse bonitatem obiecti sperati: qui communior est inter Autores huius sententiae.

2 Tertia, & vera sententia docet obiectum spei formale adaequatum esse omnipotentiam auxiliantem: hanc utpotè expressam D. Thomae locis infra referendis tumentur omnes Thomistae Capreolus in 3. dist. 26. quaest. unica. Magister à S. Thoma disp. 10. art. 1. M. Araujo art. 3. dub. 1. Serra art. 2. Medina 1. 2. quaest. 62. Lorca hic disp. 3. membro 1. eandem Durandus in 3. dist. 26. quaest. 5. Vazquez 1. part. disp. 84. cap. 1. & 3. part. disp. 43. cap. 2. Turrianus hic disp. 60. dub. 2. Mera-tius, & Malderus. Pro cuius explicatione sit.

3 Prima conclusio: Arduitas non est obiectum formale spei. Hæc conclusio est communis contra primam sententiam, & probatur: nam ut ait D. Thomas 1. 2. quaest. 23. art. 2. in corpore *Bonum arduum, sive difficile habet rationem ut in ipsum tendatur, in quantum est bonum: & ut ab ipso recedatur in quantum est arduum, & difficile.* Idem habet quaest. 25. artic. 3. ad 2. cum ergo obiectum formale quo spei debeat esse id quod voluntatem movet ad sperandum, & tendendum in bonum, manifestum est arduitatem obiectum formale iuxta D. Thomam non esse.

4 Confirmatur: vel arduitas consistit in difficultatibus, & laboribus, quæ in consequuntione boni occurrunt, vel in super excessu boni, aut elevatione

illius supra facilem potentiam sperantis, ut nos supra docuimus, & tradit D. Thomas quaest. 23. proxime citata, articulo 1. Si dicatur primum, certum videtur arduitatem non esse obiectum formale: cum difficultas non moveat ad boni prosecutionem, sed potius retrahat, & sit motivum ad desperandum, ut sæpe docet D. Thomas. Si autem dicatur secundum, etiam facile probatur; excessus enim, seu elevatio boni supra facilem potentiam sperantis nullam dicit formaliter commoditatem, aut convenientiam, sed potius incommoditatem: cum ex excessu boni vincenda sint plures difficultates ad boni consequuntionem: imò ipse excessus est materia vincenda ratione alterius; ergo non potest esse motivum ad sperandum; & consequenter neque obiectum formale. Quia tamen excessus iste, vel arguit magnitudinem boni, vel ut ex D. Thoma in 3. dist. 26. quaest. 1. art. 2. ad 1. bene notavit M. à S. Thoma addit quandam specialem rationem bonitatis, scilicet preciositatem quandam ex hoc ipso quod bonum de facili non habetur, sicut dicitur, *omnium rarum est* id est amatum; ideo quavis ista elevatio ratione sui non moveat, potest tamen esse occasio ut bonum convenientius apprehendatur; ac proinde arctius desideretur: Imò infra constabit ipsam bonitatem, seu convenientiam boni sperati esse quidem rationem formalem obiectivam desiderij; non autem spei, licet ad hanc necessario præsupponatur. Confirmatur secundo: nam ut sæpe dictum est, sic componatur arduitas ad spem, sicut non visum ad fidem: sed non visum non movet, nec est obiectum formale fidei, sed potius obscuritas est ratio, seu motivum non assentiendi, quatenus est ex se; ergo idem dicendum est de arduitate comparative ad spem. Cum hoc tamen stat quod sicut non visum est conditio omnino requisita in obiecto fidei, seu est ratio formalis non obiectiva, & motiva, sed se tenens ex parte potentiae, ut docet D. Thomas supra quaest. 1. art. 6. ad 2. Ita arduitas est conditio necessaria, seu ratio formalis se tenens ex parte potentiae.

5 Secunda conclusio: obiectum formale spei est Deus ut auxilians, seu omnipotentia ut auxilians. Hæc conclusio est D. Thomae quaestione unica de spe



spe, art. 1. in corpore illis verbis: *Spes adipiscendi vitam eternam habet duo obiecta, scilicet ipsam vitam eternam, & auxilium divinum, à quo sperat: sicut etiam fides habet duo obiecta, scilicet rem quam credunt, & veritatem primam, cui correspondet: Fides autem non habet rationem virtutis, nisi in quantum inheret testimonio veritatis primæ: unde spes habet rationem virtutis ex hoc ipso quod homo inheret auxilio divine potestatis ad consequendam vitam eternam.* Et paucis interpositis ait: *Sic igitur sicut obiectum formale fidei est veritas prima, per quam sicut per quodam medium assentis his quæ creduntur, ita etiam obiectum formale spei est auxilium divine potestatis, & pietatis, propter quod tendit motus spei in bona sperata, quæ sunt materiale obiectum spei.* Idem docet ad 4. & art. 4. illis verbis: *Spei autem secundum quod est virtus Theologica obiectum formale est auxilium divinum, cui inheret.*

Idem docet hac quæst. 17. art. 1. illis verbis: *In quantum ergo speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cuius auxilio innititur.* Idem habet art. 2. §. 6. & 7. in quorum sexto repetit paritatem fidei divine. In septimo docet quod obiectum spei vno modo est auxilium divinum: alio modo æterna beatitudo. Idem habet quæst. 18. art. 2. quibus sententiam nostram clarius exprimeri non potius cum doceat obiectum formale esse Deum ut auxiliatorem; obiectum autem materiale æternam beatitudinem. Quod ulterius convincitur ex paritate fidei à D. Thoma adducta: sicut enim in fide res credita est obiectum materiale veritas autem prima seu divina testificatio obiectum formale: sic docet contingere in spe nimirum rem speratam esse obiectum materiale; omnipotentiam autem auxiliantem obiectum formale. Rursus; obiectum movens, & inducens ad sperandum, & cui spes innititur, & inheret, proculdubio est obiectum formale; sicut movens, & inducens ad credendum, & cui fides inheret, est obiectum formale fidei: at iuxta D. Thomam divinum auxilium movet, & inducit ad sperandum, & illi spes inheret, & innititur; ergo iuxta ipsum est obiectum formale spei. Hæc ita clara sunt, ut merito miretor Ripalda esse aliquem de mente D. Thomæ dubitantem.

6 Nihilominus Arriaga alios sequutus respondet, quod quando D. Thomas docet divinum auxilium esse obiectum spei, loquitur de obiecto materiali, non formali: obiectum autem materiale iuxta Arriagam est quod nos vocamus obiectum secundarium quod, & speratum in ordine ad beatitudinem primario speratam. Hoc sibi persuadet primo ex eo quod in summa nunquam vocatur à D. Thoma auxilium obiectum formale; sed potius docet beatitudinem esse finem; quod idem est, atque esse obiectum formale voluntatis, & consequenter spei, quæ est habitus illius: quando ergo in disputatis asseruit esse obiectum formale, sumpsit obiectum formale pro materiali. Secundo; quia licet auxilium vocetur à D. Thoma obiectum formale; revera contrarium sentire videtur; cum asserat in beatis deficere spem ex defectu futuritionis beatitudinis: si autem auxilium, & non beatitudo esset obiectum formale, non deficeret spes; cum solum deficiat ex defectu formalis obiecti.

7 Sed hæc solutio facile corrumpitur. Et in primis sustinendum non est D. Thomam accepisse obiectum formale pro materiali: nec nisi temere de D. Thoma suspicari potest ipsum latuisse utriusque obiecti differentiam, à quo tot virtutum mirificam distinctionem, & constitutionem omnes accepimus: quod hic maxime verum est; cum obiectum formale à materiali expresse distinguat. Deinde, loqui de obiecto formali proprie constat ex paritate quæ sæpe videtur fidei divine, cuius obiectum formale proprie est veritas prima. Insuper sæpe docet tam in disputatis, quam in summa spem esse virtutem, quia respicit auxilium divinum, cui inheret, & innititur, sicut & fides divina, quia primæ innititur veritati: quod verum non esset, si esset solum causa efficiens, & obiectum materiale, seu secundario speratum; cum virtus talis non sit ex obiecto secundario, sed ex primario quo, & quod. Tandem; quia obiectum motivum est obiectum formale: sed id cui spes innititur, est obiectum movens ad sperandum; ergo cum toties repetat D. Thomas spem inni auxilio divino, negari non potest, sensisse esse obiectum formale: quod ex probatione conclusionis amplius constabit.

8 Fundamenta autem, quibus convincitur, nulla sunt: & primum rejicitur; quia licet in summa non dicat esse obiectum formale auxilium, his verbis: oppositum tamen non docet; sed potius illud æquivalenter affirmat: cum doceat auxilium respici ab spe, sicut à fide veritas prima; & esse id, cui nititur spes, sicut fides divina nititur primæ veritati; & esse virtutem ex eo quod divino auxilio inhæret: quæ salvari non possunt, quin sit obiectum formale. Neque ex eo quod doceat beatitudinem esse finem, aliquid concluditur: exinde enim solum sequitur beatitudinem esse bonum ut quod speratum: non tamen quod non reddatur sperabile ratione omnipotentis auxiliantis: sicut ex eo quod verum sit obiectum intellectus, solum infertur, quod veritas divina increata sit obiectum quod fidei; non vero quod non reddatur, & constituatur credibilis à divino testimonio tanquam ab obiecto formali. Secundum fundamentum est insufficiens: nam virtus, ut supra vidimus, deficit ex defectu obiecti primarij quod, & non solum ex defectu formaliquo.

9 Secundo probatur conclusio ratione in locis D. Thomæ contenta, id quod movet ad sperandum, & cui spes nititur est obiectum formale illius: sed hoc est omnipotentia auxilians; ergo & obiectum formale. Maior constat: id enim est obiectum formale, quod est ratio formalis obiectiva sperandi, & in quod resolvitur actus spei; ut patet in fide divina, cuius obiectum formale est veritas prima, seu divina testificatio, quia est ratio formalis obiectiva credendi, & in quam resolvitur fides: sed id quod movet ad sperandum, & cui spes nititur, est ratio formalis obiectiva, in quam resolvitur spes, ut patet in eadem fide; in qua testificatio Dei, quæ movet, & inducit ad credendum, & cui fides nititur, est ratio formalis obiectiva, in quam resolvitur fides; ergo id quod movet ad sperandum, & cui spes nititur, est obiectum formale illius.

10 Minor autem, in qua est difficultas, ostenditur primo ex Sacris Literis, in quibus non leviter insinuat: Psalmo enim 17. dicitur: *Deus meus, adiutor meus; & sperabo in eum*: ubi David pro ratione, & motivo ad sperandum assumpsit adiutorium Dei: & Genesis 15.

etiam dicitur: *Ego sum protector tuus, & merces tua magna nimis*: quibus verbis, ut eri geretur animus ad sperandum mercedem beatitudinis, Deus suam protectionem adiunxit. Hoc ipsum sentire videtur Cōcilium Tridentinum, sessione 6. cap. 6. ubi declarans dispositiones requiritas ad iustificationem ait: *Peccatores ad misericordiam Dei se convertendo in spem eriguntur videntes Deum sibi propter Christum propitium fore*: ubi peccatores eriguntur ad sperandum peccatorum veniam, quia vident Dei misericordiam, & Deum medio auxilio suæ potentis, & pietatis propitium propter merita Christi; ergo auxilium divinæ potestatis, & pietatis, quod nobis Christus meruit, est motivum ad sperandum. Et quilibet peccator veniam peccatorum expectans illam à Deo sperat, quia utpote omnipotens si vult, potest mundare, & quia quatenus ex se est, vult mediantibus meritis Christi.

11 Secundo probatur minor, scilicet omnipotentiam auxiliantem esse motivum ad sperandum: nam hæc est ratio formalis obiectiva, in quam resolvitur spes; ergo est obiectum motivum ad sperandum, & cui spes nititur. Consequentia ex dictis constat. Antecedens autem probatur: licet enim ratio formalis quare desideramus, aut amamus beatitudinem, sit illius bonitas; id tamen ratione cuius illam speramus est auxilium divinum, vi cuius consequenda est: cuius signum est evidens, quod interrogatus quis quare desideret beatitudinem, respondet, quia bona est: interrogatus autem, quare illam speret, non satisfaciet per hoc, quod bona sit; sed quia Deus auxilio suæ pietatis, & potestatis ad illam consequendam nobis assistit: apprehensa enim beatitudine ut bona desideratur; si tamen iudicetur Deum non fore auxiliaturum ad illam consequendam, desperatur. Id etiam conspicitur in infirmo de propria salute desperante, qui illam desiderat; non tamen sperat: desiderat quidem quia bona; non sperat, quia non apparet potentia, vi cuius futura sit illius consequutio; ergo licet motivum ad desiderandum aliquid sit bonitas, & convenientia rei desideratæ; motivum tamen sperandi est potestas, vi cuius bonum consequendum est. Id etiam patet in infirmo sperante sanitatem, in cupido divitiarum, vel quodlibet aliud: non enim alia ratione

insit.



infirmus sperat sanitatem, nisi motus ex bonitate perici Medici; vel medicinarum efficacia, vel Dei misericordia; & sic in alijs in vniversum; ergo verum est spem respicere tanquam obiectum formale potentiam, aut virtutem, vi cuius bonum est consequendum.

12 Quæ omnia confirmantur ex paritate fidei à D. Thoma adducta: obiectum formale fidei non est res credita, v. g. veritas hæc *Deus est Trinus, & Vnus*, sed divina testificatio; ergo obiectum formale spei non est bonum speratum, sed potentia, vi cuius consequendum est. Consequentiam sic probō: idē primum sic contingit, quia ratio formalis, ratione cuius creditur est divinum testimonium: inde tamen colligitur rationem credendū esse divinum testimonium, quia interrogatus quis quare credat, & sibi persuaadat esse verum, Deum esse Trinum, rectē, & adæquatē respondet, *quia Deus dicit*: ac interrogatus, quare beatitudinem speret, rectē respondet: *Quia Deus Omnipotens, & misericors est*, & propitiū ad illam conferendam; ergo sicut obiectum formale fidei est veritas prima, ita & spei omnipotentia auxiliā.

13 Respondebis ex adversarijs; resolvi quidem spem in auxilium divinum, non tanquam in motivum formale, & obiectivum, sed tanquam in principium efficiens: actus enim secundum diversa causarum genera in varia resolvitur: vnde cum rogamur cur speremus, quia iuxta communem loquendi modum de principio effectivo interrogamur, respondemus per auxilium divinum; non quia obiectum formale sit: sed principium effectivum. Ad confirmationem desumptam ex paritate fidei respondebis esse disparē rationem, quæ in eo consistit, quod obiectum revelatum testimonio Dei ita afficitur, vt ratione illius repræsentetur vt verum propter connexionem testimonij cum obiecto revelato: & cum intellectus feratur in verum; ratione testimonij assentitur obiecto revelato; obiectum autem speratum non accipit bonitatem aliquam ab omnipotentia formaliter; ac proinde hæc nequit esse ratio formalis respectu actus prosecutionis, qualis est actus spei, qui debet respicere tanquam obiectum formale bonum, sicut & ipsa voluntas.

14 Sed contra hanc solutionem

stat primo: quando rogamur, cur desideremus, non interrogamur de principio effectivo rei desideratæ; sed de motivo desiderij. Similiter quando rogamur cur amemus, aut credamus, de motivo amoris, & fidei, non de principio effectivo quaeritur; ergo quando rogamur cur speremus, non de principio effectivo, sed de motivo spei est interrogatio. Secundo: nulla est ratio, quare cum quaeritur cur speremus, de principio effectivo intelligatur interrogatio; non autem cur desideremus; nisi quia motivum ad desiderandum non est principium effectivum rei desideratæ: motivum autem ad sperandum est principium effectivum rei speratæ; ergo solutio nulla est. Tertio: iuxta hanc solutionem non est idē quaerere cur rem desideremus, atque quaerere cur illam speramus: cum non fiat utriusque interrogationi eadem responsio satis; ergo quia sperare, & desiderare distinguuntur: at distingui non possent, si motivum sperandi esset bonitas rei speratæ: cum hæc etiam sit motivum desiderij, neque in alio possit esse distinctio; ergo vt distinguantur, necessario fatendum est motivum spei esse principium effectivum, vi cuius obtinenda est res sperata.

15 Dices, desiderium à spe distinguī per hoc, quod desiderium efficaciam non requirit; secus autem spes. Sed contra est: nam interrogatus infirmus, cur ita ardentem, & efficaciter desideret sanitatem, non interrogatur de principio effectivo, neque per illud interrogationi satisfacit, sed per bonitatem sanitatis, scilicet, quia sanitas maximum bonum est; ergo etiam desiderium efficax à spe distinguitur: quod stare non potest si motivum spei sit bonitas rei speratæ, sicut & desiderij.

16 Dices secundo cum P. Arriaga, disp. 27. sect. 1. spem includere formaliter desiderium beatitudinis, & indicium probabile de illius futuritione; ac proinde interrogati cur speremus, interrogamur, non solum de motivo desiderij, sed de motivo illius iudicij probabilis inclusi in spe: principium autem effectivum rei speratæ est motivum illius iudicij; ac proinde per principium effectivum respondetur. Sed hæc solutio sustinenda non est; cum vt supra vidimus, & est communis Theologorum sententia,

spes

Spes in actu voluntatis adæquatè consistit: quod præter P. Arriagam omnes adversarij fatentur; ergo cum de spe fit interrogatio, non de motivo iudicij, sed de motivo voluntatis satisficit. Secundo: quia iudicium illud probabile respicit pro motivo principium effectivum rei desideratæ; ergo possibilis est actus voluntatis sequentis ad tale iudicium tendens in rem desideratam, qui habeat pro motivo idem effectivum principium: ad modum quo ad assensum, quo quis credit revelationem, sequi potest assensus rei revelatæ respiciens pro motivo formali eandem revelationem: actus autem iste alius esse non potest nisi spes; ergo hæc respicit tanquam obiectum formale principium effectivum rei speratæ. Omitto quod cum in sententia huius Authoris spes includat iudicium hoc, cuius motivum formale est omnipotentia auxilians; necessario faciendum est spem omnipotentiam respicere tanquam obiectum formale saltem in adæquatum.

17 Solutio ad argumentum desumptum ex paritate fidei etiam est insufficientis: primo; quia non reddit rationem cur interrogationi fidei respondeatur per obiectum motivum; interrogationi autem spei per principium effectivum, & non per obiectum motivum. Secundo: quia sicut obiectum voluntatis est bonum, saltem ut tale apprehensum, ita obiectum intellectus est verum; ac proinde sicut voluntas nequit prosequi nisi bonum ut tale apprehensum, ita neque intellectus assentiri, nisi verò, saltem ut tali apprehenso: at sic est, quod respectu alicuius assensus intellectus, nimirum fidei divinæ veritas obiectiva rei creditæ, v. g. *Deum esse Trinum*, non est obiectum motivum; sed testimonium Dei connexum indefectibiliter cum tali veritate; ergo pariter stabit, quod respectu alicuius actus prosecutionis voluntatis, nimirum spei divinæ, bonitas obiectiva rei speratæ non sit obiectum motivum, sed omnipotentia, vi cuius res sperata consequenda est.

18 Tertio: Deum esse Trinum non constituitur formaliter verum per testimonium divinum; nam etiam si Deus hoc non revelasset, verum nihilominus extitisset: at huic veritati assentitur intellectus propter testimonium divinum, tanquam per motivum formale; ergo etiam

si beatitudo non constituitur bona formaliter per divinam omnipotentiam, poterit nihilominus prosequi beatitudinem propter omnipotentiam tanquam propter obiectum formale. Et ratio utriusque est eadem: nam sicut veritas ista *Deus est Trinus*, propter sui altitudinem, & obscuritatem respicit tanquam obiectum formale, cui nititur fides, testimonium vincens eius obscuritatem; ita similiter, quia beatitudo est bonum altissimum, & arduum, prout sic nequit ratione sui terminare actum efficacem prosecutionis illius, nisi actus ille nitatur omnipotentiae Dei tanquam obiecto formali, vi cuius vincenda est arduitas, quæ in eius confectione reperitur.

19 Vbi notandum est pro argumentorum solutione, non omnem intentionem efficacem boni respicere tanquam obiectum motivum principium effectivum, aut medium, quo consequendum est bonum; sed solum illam, quæ tendit in bonum ut arduum; quæ proinde tendit ut arduitatis victiva, & consequenter debet respicere tanquam obiectum formale potentiam, vi cuius est vincenda difficultas: cum ergo spes tendat in beatitudinem ut arduam, in quo à simplici desiderio discriminatur, per motivum intentionis efficacis illius arduitatis victricis, debet inniti, & respicere tanquam obiectum formale potentiam, vi cuius est vincenda: quæ solum est Dei omnipotentia.

20 Quarto impugnatur disparitas explicando paritatem adductam veritatis Dei, quæ utpote attributum pertinens ad voluntatem non spectat ad lineam veri ut quod: & tamen ut quod ad illam pertinet in frequentiori adversariorum sententia; cum constituat verum creditum attingibile ultimo per fidem, & sit obiectum formale illius; ergo etiam omnipotentia auxilians ad lineam boni, ut quod non spectet, potest tamen ut quod ad illam pertinere, & bonum beatitudinis constituere attingibile, per spem tanquam obiectum formale illius. Idem fit argumentum, si obiectum formale fidei sit veritas prima, quæ utpote attributum intellectus spectat ut quod ad lineam intelligibilem passivam, sed activam: & tamen ut quod ad passivam spectat, constituens obiectum fidei ab ipsa attingibile; ergo idem quod prius.



21. Ulterius probatur conclusio: beatitudo ut possibilis, & consequibilis, potest aliquem actum efficacem voluntatis terminare, ut per se notum videtur: at constituitur possibilis, & consequibilis ab omnipotentia formaliter; ergo potest ratione omnipotentiae actum voluntatis efficacem terminare: qui alius esse non potest nisi spei; cum Theologica sit, & non charitatis, nec fidei; alias assignanda esset quarta virtus Theologica, à qua eliceretur; ergo beatitudo terminat actum spei ratione omnipotentiae; & consequenter est obiectum formale illius. Minor probatur: nam licet omnipotentia in executione solum effectivè concurrat ad positionem mediorum, & consequutionem beatitudinis: ipsa tamen per modum formae constituit, & denominat beatitudinem possibilem, & consequibilem; à potentia enim effectiva denominatur effectus possibilis; ergo minor est vera.

22. Tandem alijs omisissis, probatur conclusio ratione communi apud nostros Thomistas: desiderium, & amor concupiscentiae erga beatitudinem habent distinctum obiectum formale, & specificativum, atque spes: sed desiderium, & amor beatitudinis respiciunt tanquam obiectum formale specificativum bonitatem beatitudinis; ergo spes aliud habet specificativum formale, quod aliud nequit esse quam divina omnipotentia auxilians. Consequentia videtur bona, etiam adversarijs. Minor autem ab ipsis conceditur, & maior est à nobis probanda: desperatio destruit specificativum spei, & non specificativum desiderij, & amoris; ergo specificativa hae distinguuntur. Antecedens quoad primam partem probatur: desperatio destruit habitum spei iuxta communem sententiam, sicut & infidelitas fidem, & docetur à D. Thoma infra quaest. 24. art. 12. ad 5. at non alia ratione nisi quia destruit eius specificativum; ergo antecedens quoad primam partem est verum. Quoad secundam probatur: nam existente desperatione remanet desiderium, & amor beatitudinis; ergo horum actuum formale specificativum. Consequentia patet, & antecedens est D. Thomae 1. 2. quaest. 40. art. 4. ad 3. & constat experientia, quod plura concupiscimus, & desideramus, de quorum consequutione desperamus.

23. Huic argumento respondent

adversarij desperationem destruere spem, non ex natura rei, sed demeritorie; quia Deus statuit in poenam peccati desperationis spem auferre: & idem dicunt de infidelitate comparative ad fidem: ex quo non infertur destrui per desperationem specificativum spei. Sed haec solutio est insufficiens: Primo, quia infidelitatem destruere fidem, & desperationem spem ex natura rei probatur à Thomistis in materia de fide, & docetur à D. Thoma quaest. 24. proximè citata art. 12. illis verbis: *Ad quintum dicendum, quod ex avaritia importat unionem quamdam ad Deum, non autem fides, neque spes: omne autem peccatum consistit in aversione à Deo, & ideo omne peccatum mortale contrariatur charitati: non autem omne peccatum mortale contrariatur fidei, vel spei; sed quaedam determinata peccata, per quae habitus fidei, vel spei tollitur*: Quibus verbis sicut omne peccatum mortale contrariatur charitati, ac proinde ex natura rei illam expellit; sic fidei, & spei docet contrariari quaedam determinata: quae alia esse non possunt, nisi infidelitas, & desperatio; ergo desperatio ex natura rei expellit spem. Deinde; quia charitati contrariantur omnia peccata mortalia, non autem spei, aut fidei; per quodlibet peccatum mortale destruitur charitas; non autem fides, aut spes; sed per quaedam determinata; ergo spes non destruitur iuxta D. Thomam nisi per peccatum ipsi contrarium: cumque per desperationem destruitur, hoc ex natura rei ipsi contrariatur.

24. Secundo impugnatur solutio: quia si desperatio ex natura rei non expelleret spem, non potest reddi ratio, quare non sit asserendum etiam expelli per peccatum omissionis præcepti spei: unde enim constat Deum non statuisse in poenam huius peccati spem auferre, sicut in poenam peccati desperationis? Dicendum ergo est, ideo per desperationem expelli, non verò per omissionem, quia desperatio opponitur spei ex natura rei. Tercio; iudicium regulans spem est quod quis prudenter iudicat beatitudinem esse sibi possibilem, & futuram: sed desperatio opponitur iudicium supponit; ergo destruit specificativum spei; nimirum beatitudinis possibilitatem, & futuritatem. Tandem: destructa per infidelitatem fide sive demeritorie, sive ex natura rei, nolum elicit actum infidelis respiciens ob.

obiectum formale fidei: cum talis actus esse fidei divinæ qui ab infideli non elicitur; infidelis enim nullum articulum credit fidei divinæ: si autem crederet, fieret fidelis, & in communiore sententia ipsi infunderetur fides; ergo destructa per desperationem spe nullum sic desperans elicit actum respicientem obiectum formale spei: at elicit actum desiderij, & amoris erga beatitudinem; ergo isti non respiciant obiectum formale spei.

25. Ex dictis constat, quid sentiendum sit de sententijs relatis. Solum restat videndum, an auxilium creatum in nobis receptum, an divina omnipotentia; an utrumque simul sint obiectum formale: nos enim cum D. Thoma indifferenter utrumque obiectum formale explicuimus. Responderetur nihil creatum esse formale motivum, sed solum divina omnipotentia, de connotato ingrediente creato auxilio: ad modum quo testimonium exterius solum de connotato ingreditur obiectum formale fidei: & ratio est iam attracta, quia scilicet speramus beatitudinem, quia Deus est potens ad illam conferendam, & vult quatenus est ex se: quæ omnia sunt aliquid increatum connotans auxilium creatum. Et insuper, quia cum spes sit virtus Theologica, obiectum formale adequatum debet esse increatum. Videantur quæ supra q. 1. circa obiectum fidei docentur à Thomistis: iuxta quæ in presenti discurrendum est, & diffiniendum, an solum omnipotentia, an etiam misericordia, seu aliud attributum ingrediatur obiectum formale spei: sicut enim ibi licet veracitas, & alia attributa ad assensum fidei requirantur; non tamen formaliter, sed præsuppositive, vel per modum conditionis; & solum veritas indicendo est obiectum formale: sic in presenti dicendum videtur de omnipotentia.



## S. II.

*Solvuntur argumenta.*

26.

**A**RGUITVR Primo ex D. Thoma q. 17. artic. 4. pro nobis adducto; in quo docet auxilium divinum,

quod respicitur à spe, esse principium effectivum; quod longè ab est à motivo formali: beatitudinem autem esse causam finalem; quod idem videtur, atque obiectum formale. Responderetur esse principium efficiens in executione, & esse obiectum formale spei non opponi: imò ex eo quod sit principium effectivum, intulit D. Thomas, & nos cum ipso esse obiectum formale, cui spes nititur: beatitudinem autem esse causam finalem, solum denotat esse bonum primario speratum, & obiectum formale quod, non quo.

27. Secundo arguitur: sicut res sperata est obiectum materiale spei, ita obiectum formale est id ratione cuius speratur: sed id ratione cuius speratur beatitudo, non est omnipotentia, sed propria bonitas; ergo & obiectum formale. Minor probatur primo: se ipsa, ut supra vidimus, est nobis beatitudo bona; ergo se ipsa, & ratione sui desiderabilis, & sperabilis. Secundo, ideo beatitudinem speramus, & desideramus, quia habet bonitatem nobis maxime congruentem: non quia illam simus adepturi per omnipotentiam; eodem enim modo illam appetere, si ab alijs principijs esset futura; vel si per impossibile illam possemus acquirere nulla causa extrinseca interveniente. Tertio: omnipotentia, & auxilium non pertinet ad lineam boni formaliter, sed entis; ergo ratione illius non constituitur beatitudo desiderabilis, & sperabilis. Quarto: omnipotentia Dei solum concurrat ad consequentiam beatitudinis in genere causæ efficientis libere donantis auxilia, merita, & beatitudinem; ergo non aliter omnipotentiam respicimus in ordine ad beatitudinem, nisi tanquam causam efficientem.

28. Confirmatur primo ex P. Arriaga: eodem modo spero sanitatem à medicinis, & Medico, quo à Deo, & eius auxilio beatitudinem: at Medicus, & medicina non sunt obiectum formale amoris, quo spero, & amo sanitatem, ut ab omnibus conceditur; ergo nec Deus, & eius auxilium est obiectum formale spei. Confirmatur secundo: maior peritia Medici, aut maior illius virtus ad confendam sanitatem, solum constituit Medicum magis utilem ad illam; ergo solum constituit magis amabilem propter sanitatem, non propter se; ergo ex eo quod Deus habeat in:



infallibilem modum conferendi beatitudinem, solum illum constituit magis utilem ad illam; & consequenter magis amabilem propter illam, non propter se; ergo omnipotentia Dei non est obiectum formale, sed beatitudo, propter quam amatur. Confirmatur tertio: omnipotentia ut in se bona amatur per charitatem, non per spem: mihi autem bona non est immediate, sed mediate ratione effectus producti, scilicet beatitudinis; ergo mihi illam non amo propter se, sed propter beatitudinem; & consequenter non est obiectum formale.

29 Hoc argumentum, cuius varias solutiones, quas ipse finxit, & impugnat Arriaga, evidentissimum iudicat: sed fallitur, neque voluit intelligere nostra principia; ex quibus facilem accipit solutionem. Concessa ergo maiori, neganda est minor. Ad cuius primam probationem neganda est consequentia, in qua confunditur spes, & desiderium: quamvis enim ex eo quod beatitudo sit nobis ratione sui bona, recte inferatur esse ratione sui desiderabilem; non tamen inferatur esse ratione sui sperabilem ratione scilicet repetita. Eodem defectu laborat secunda probatio: ad quam concedimus desiderare beatitudinem, quia est nobis bona: negamus tamen illam hac ratione sperare; sed ratione omnipotentiae. Neque illam eodem modo speraremus, si ab alio principio quam à Deo esset futura: tunc enim obiectum formale esset aliquid creatum; nimirum principium à quo esset futura, sive à nobis distinctum, sive non. Ad tertiam distinguendum est antecedens; non pertinet ut *quo* ad lineam boni, nego antecedens: ut *quod*, transeat antecedens, & concedenda est consequentia quantum ad partem desiderij, neganda vero quantum ad spem: cuius instantiam iam tradidimus in veracitate divina respectu fidei. Ad quartam constat qualiter principium effectivum beatitudinis sit formale obiectum spei.

30 Ad confirmationem primam ex P. Arriaga dicitur sanctitatem desiderari, quia est bona: sperari autem ratione principij, ut cuius acquirenda est, sive hoc sit virtus Medici, sive medicina: neque oppositum omnes concedunt. Ad secundam, & tertiam confirmationem respondetur, auxilium, seu divinam omnipotentiam, ut auxilientem posse per spem

attingi ut *quod*, & hac ratione non est obiectum primario speratum, sed in ordine ad certitudinem primario speratam: ipsa tamen per actum, quo speramus beatitudinem, attingitur ut *quo*, & tanquam obiectum formale: ad quod non requiritur, quod ipsa ratione sui sit nobis bona; sed quod ratione illius sit consequenda beatitudo. Neque aliquis ex Authoribus nostrae sententiae unquam dixit Deum ut auxiliatorem esse obiectum formale spei, quia est obiectum primario speratum, & amatum; sed quia spes beatitudinis illi innititur.

31 Tertio arguitur: Actus timoris, quo timeamus poenam aeternam à Deo infligendam; non respicit tanquam obiectum formale potentiam Dei mali inflictivam; ergo neque spes premij à Deo conferendi respicit potentiam Dei, qua conferendum est. Consequentia ex paritate constat: & antecedens probatur; qui alias timor ille esset Theologicus; cum obiectum formale illius esset aliquid divinum. Ad hoc argumentum (quod valde magnificat P. Oviedo) responderetur negando antecedens, ut enim docet D. Thomas 1. 2. q. 41. art. 2. ad 3. *Timor non est in concupiscibili; non enim respicit malum absolute; sed cum quadam difficultate, vel arduitate, ut ei resisti vix possit: unde in corpore ait: Sicut obiectum spei est bonum futurum arduum possibile adipisci, ita obiectum timoris est malum futurum difficile, cui resisti non potest.* Ita ergo comparatur ad timorem potentia inflictiva mali, quod timetur, sicut ad spem potentia, ut cuius bonum sperandum est consequendum: atque adeo timor poenae aeternae à Deo infligendae respicit tanquam obiectum formale, quo potentiam Dei illius mali inflictivam, sicut spes premij à Deo conferendi potentiam divinam, qua conferendum est, ut ex D. Thoma vidimus; & de utroque expressit ipse 1. 2. q. 42. art. 1. & in hac 2. 2. q. 19. art. 1. in corpore, ubi docet: *Quod sicut spes habet duplex obiectum, quorum unum est ipsum bonum futurum, cuius adeptionem quis expectat: aliud autem est auxilium, per quem expectat se adipisci quod sperat: ita etiam timor duplex obiectum habere potest, quorum unum est ipsum malum, quod homo refugit: aliud autem est illud, à quo malum provenire potest: Primo ergo modo, Deus qui est ipsa bonitas, obiectum timoris esse non potest.* Sed

*Sed secundo modo potest esse obiectum timoris, in quantum scilicet ab ipso, vel per comparisonem ad ipsum nobis potest aliquod malum imminere: & respectu mali pœnæ exprimit in fine corporis. Nec propterea actus ille evaderet theologicus: ad hoc enim est necessarium, quod non solum obiectum formale quo sit divinum, sed etiam obiectum quod: defectu cuius religionis non est virtus Theologica.*

Sed dicēs: saltem sequitur timorem pœnæ damni à Deo infligendæ esse theologicum, quod est falsum. Sequela probatur: obiectumque prædicti timoris est aliquod divinum; ergo. Probatur antecedens: sicut obiectum quod spei est Deus ut in perpetuum possidendus, ita obiectum quod timoris pœnæ damni est Deus ut in perpetuum amittendus; ergo sicut obiectum spei est aliquid divinum; etiam obiectum huius timoris. Respondetur negando sequelam, & primum antecedens: ad cuius probationem distinguendum est antecedens; sicut & eodem modo, nego antecedens; sicut & diverso modo, concedo antecedens, & nego consequentiam: obiectum enim spei, ut supra vidimus, est Deus ut possidendus, possessione solum de connotato, seu in obliquo se habente, & solum Deo in recto per modum specificantis: obiectum autem prædicti timoris non est Deus ut auferendus, Deo in recto specificante timorem, & illius ablatione de connotato se habente; sed potius e converso amissio se habet in recto ad specificandum, ipse autem Deus solum in obliquo. Et ratio est, quia ut proximè ex D. Thoma vidimus, obiectum quod timoris est malum, Deus autem quia est ipsa bonitas ratione sui nobis malus esse non potest; atque aded nec obiectum primum quod timoris, sicut nec tristitiæ: potest autem nobis esse immediatè bonus possessione de connotato ingrediente, & prout sic est obiectum spei.

32 Tercio arguitur: amor, & desiderium, quo amamus, & desideramus nobis Deum ut summum bonum nostrum, est actus spei: at non respicit tanquam obiectum formale omnipotentiam, ut nos cōcedimus; ergo obiectum formale spei non est omnipotentia. Maior probatur: actus ille est bonus supernaturalis, & theologicus; & nō elicitur à charitate: hæc enim terminatur ad Deū ut bonū in se: nec à fide: cum sit actus voluntatis; ergo à spe. Ma-

ior pro prima parte constat: Deus enim ut summum bonum nostrum est amabile nobis secundum rectam rationem; ergo actus ille est bonus. Quoad secundam probatur: nam Deus ut summum bonum nos beatificans est obiectum supernaturale; ergo actus quo attingitur. Quoad tertiam etiam constat: quia obiectum adæquatū illius actus est aliquid increatum; ergo est theologicus.

33 Huic argumento respondeo cum communi solutione negando maiorem. Ad probationem, concessa maiori, neganda est minor: charitate enim diligimus Deum ut bonum in se tanquam obiectum primum; nos autem ipsos etiam charitate diligimus tanquam obiectum secundarium, ut docet D. Thomas infra q. 25. art. 4. Præcipue autem nos charitate diligimus, quando nobis amamus summum bonum; ut ex D. Thoma loco citato, & art. 1. eiusdem questionis colligitur, ac proinde actus, quo nobis amamus summum bonum, est quidem concupiscentiæ respectu Dei; respectu autem nostri est amor benevolentiae à charitate secundario elicitus: sed in non habentibus charitatem elicitur ab auxilio supplente vices illius propter actus imperfectionem, sicut amor Dei authoris supernaturalis ut boni in se non omnino efficax, & perfectus in habentibus charitatem elicitur ab auxilio: & actus attritionis in iustificato est à virtute pœnitentiæ; in peccatore autem ab auxilio. Materiam huius argumenti infra iterum attingemus, cum de spei subiecto agamus: interim tamen sufficiat nobis, quod in sententia frequentiori adversariorum, actus quo quis proximo desiderat beatitudinem, non elicitur ab spe: & tamē est bonus, supernaturalis, & theologicus, sicut actus, quo quis sibi illam diligit; ac proinde tenentur dicere, elici à charitate, qua proximum diligimus; ac proinde illud summum bonum desideramus: idem nos in præsentī dicimus.

34 Ex dictis facile colligitur, quæ in secunda, & tertia disputatione longius promissimus disputanda, & propter temporis angustias hi sunt breviter colligenda. Infertur ergo primo, spem esse virtutem supernaturalem, & Theologicam. Prima pars constat ex eo, quod actus spei est bonus, utpotè attingens desideratam regulam, nimirum Deum, cuius auxilio nititur. Secunda autem præter-

quam



quamquod constas ex Scriptura, Concilijs, & PP. probatur: obiectum spei est supernaturale, nimirum Deus, ut summum bonum nostrum consequibile vi omnipotentiae supernaturaliter adiuvantis; ergo spes est supernaturalis. Tertia etiam colligitur ex eo quod virtus supernaturalis, cuius obiectum adaequatum est Deus, est Theologica.

35 Infertur secundo, qualiter spes sit certa, quam certitudinem PP. & Theologi illi concedunt ex Paulo ad Hebraeos 11. illis verbis: *Firmissimum solatium habemus, qui confugimus ad tenendam propositam spem, quam tanquam anchoram habemus animae tutam, & firmam.* Difficultas autem consistit in eo quod reprobus deficit consequutio beatitudinis; & consequenter in ipsis spes certa non videtur. Dicendum tamen est cum D. Thoma q. 18. sequenti, art. 4. certitudinem esse in intellectu essentialiter; in voluntate autem participative: unde spes habet certitudinem à fide participatam. Cui non obest, quod aliquando deficiat beatitudo: hoc enim non est ex defectu motivi spei, nimirum omnipotentiae, & misericordiae; sed per accidens ex defectu liberi arbitrii; ut docet D. Thomas in 3. dist. 36. q. 2. art. 2. Itaque spes est certa, & firma, quia ex defectu motivi, & illius, in quo speramus, nunquam deficit beatitudo; quamvis per accidens ex alio capite aliquando deficiat: quam certitudinem spes humana non habet; quia potest deficere res sperata ex parte hominis, à quo speramus, absque aliquo defectu ex parte nostri. Nec obest, quod cui deficit beatitudo, deficit auxilium efficax ad illam consequendam necessarium: existentia autem auxilii, vel illius carentia in nostra potestate non est; ac proinde ex parte Dei deficit. Non, inquam, obstat; quia etiam negato auxilio efficaci remanet sufficientia ad consequendam beatitudinem; quae nunquam deficiet, nisi propter nostrum defectum, & peccatum.

36 Colligitur tertio, spem non elicere actum desiderii, & amoris concupiscentiae erga beatitudinem: quod sic probatur; nullus horum actuum respicit tanquam motivum formale omnipotentiam auxiliantem, ut nobiscum etiam adversarii fatentur; ergo nullus illorum à spe elicitur; cum extra proprium motivum exire non possit. Explicatur: quia

fidei obiectum formale est testimonium Dei, nullus à fide elicitur actus illud obiectum formale non respiciens; ergo pariter in praesenti. Ex quo ulterius inferitur, spem in patria non elicere actum gaudij de beatitudine possessa: sicut enim visio Dei in patria non elicitur à fide, quia visio Dei non respicit tanquam obiectum formale testimonium Dei; pariter neque gaudium elicitur à spe, quia omnipotentiam auxiliantem non respicit.

37 Quarto colligitur, nullam virtutem à spe distinctam circa propriam materiam posse elicere actum spei, & probatur: nam actus sperandi respicit tanquam obiectum formale potentiam, vi cuius est consequenda res sperata, & consequenter distinctum motivum formale, atque charitas; & idem est de alijs virtutibus; ergo ab ipsis actus spei elici non potest, etiam intra propriam materiam: cum etiam intra illam, extra proprium motivum exire non possint.

38 Tandem colligitur, falsum, & inconsequenter asseruisse P. Ripam disp. 23. sect. 7. illum, qui invincibiliter iudicaret beatitudinem non esse supernaturalem, sed proprijs viribus consequibilem, posse elicere actum spei Theologicam. Primum patet: nam spes illa esset humana, & consequenter non certa ex parte motivi; cum niteretur proprijs viribus: & eadem ratione, neque esset supernaturalis, aut Theologica: & quamvis niteretur omnipotentiae Dei adjuvantis per auxilium naturale, certa non esset, cum Deus ut author naturae ad beatitudinem perducere non posset: & saltem non esset eiusdem speciei, atque actus nitens Dei omnipotentiae supernaturaliter adjuvantis. Confirmatur: si quis invincibiliter iudicaret Petrum, v. g. neque fallere posse, neque falli, & propter eius testimonium crederet Deum esse Trinum, actus ille non esset certus, quia testimonio niteretur fallibili; quamvis invincibiliter iudicaretur infallibile: neque esset supernaturalis, aut theologicus, aut eiusdem speciei cum fide divina: pariter ergo dicendum in nostro casu. Quod autem non inconsequenter loquatur, etiam probatur; nam ipse asserit, quod actus spei divinae respicit tanquam obiectum formale divinam omnipotentiam: ergo nullus actus hanc non respiciens est actus

spei divinæ, neque ab illa elicitus: cum ut sæpè dictum est, neque per accidens possit virtus elicere actum nisi sub proprio motivo. Et hæc de isto dubio.



## DUBIUM V.

*Verum homo cui facta est revelatio sue damnationis, possit, & teneatur sperare?*

### §. I.

*Casus possibilitas statuatur.*

**C**ASVM esse impossibilem, scilicet Deum posse revelare alicui suam damnationem, affirmant aliqui. Pro hac sententia refertur à M. Serra quæst. 22. art. 1. dub. 1. S. Bonaventura in 2. dist. 48. in expositione textus, & Altiſiodorensis 3. parte Summæ, tractatu 3. cap. 6. quæst. 5. pro qua etiam adducitur ab aliquibus D. Thomas in 1. dist. 48. quæst. 1. art. 4. ad 2. ubi adducens pro se Augustinum affirmat casum esse impossibilem: sed ibi loquitur de potentia ordinaria, non absoluta: quod colligitur ex contextu, & locis statim adducendis, ubi idem argumentum solvens supradictam facit distinctionem. Eandem sententiam sequitur ex parte Koninch, disp. 9. dub. 10. qui distinguens inter hominem iustum, & peccatorem, affirmat talem revelationem fieri posse peccatori; non autem iusto.

2. Melior tamen sententia tenet casum esse impossibilem de potentia ordinaria, possibilem tamen de potentia absoluta. Sic Divus Thomas quæst. 23. de Veritate, art. 8. ad 2. illis verbis: *Ad secundum dicendum, quod quamvis de potentia absoluta Deus posset revelare suam damnationem alicui: hoc tamen non potest fieri de potentia or-*

*dinata; quia talis revelatio cogeret eum desperare: & si alicui talis revelatio fieret, deberet intelligi non secundum modum prophetiæ prædestinationis, vel præscientiæ; sed per modum prophetiæ comminationis, quæ intelligitur supposita conditione meritorum.* D. Thomam sequuntur communiter Theologi: Banez, 2. 2. quæst. 22. art. 1. pro contraria sententia falsò relatus à P. Oviedo. Aragon, ibidem, M. à Sancto Thoma, disp. 17. art. unico, Mag. Serra quæst. 22. art. 1. dub. unico. Lorca, sect. 2. disp. 18.

3. Pro huius explicatione distinguenda est cum Divo Thoma duplex damnationis revelatio: alia absoluta, & secundum modum prophetiæ prædestinationis, & præscientiæ: alia autem conditionalis, & secundum modum prophetiæ comminationis: quæ differunt in eo, quod prima habet absolutam, & infallibilem connexionem cum damnatione: secunda autem tantum conditionalem, scilicet, sub conditione meritorum. Revelatio hæc absoluta, adhuc fieri potest dupliciter: vel absque eo quod reveletur, propter quod damnatio contingit; vel tali peccato revelato: quod vel potest esse futurum, vel præteritum: potest esse peccatum desperationis, vel ab illo distinctum.

4. Dicendum ergo est, Deum de potentia absoluta posse alicui suam revelare damnationem absolutam, & secundum modum prophetiæ prædestinationis, & præscientiæ non revelato peccato; non autem de potentia ordinaria. Utraque pars est Divi Thomæ: & prima probatur; nulla est implicatio in eo, quod Deus scientiam suam cui voluerit communicet: sed Deus scit reprobi damnationem; ergo poterit ipsi hanc scientiam per revelationem communicare.

Confirmatur primo: Deus potest alicui damnationem alterius revelare; ut constat in Christo Domino, qui novit omnium reproborum damnationem, & in reprobatione Anti-Christi universali Ecclesiæ revelata; ergo & ipsi reprobo potest propriam damnationem revelare. Confirmatur secundo: Deus potuit habere decretum non confes-



conferendi gratiam efficacem ad resurgendum à peccato homini committenti adulterium, v. g. & hoc decretum hominibus revelare: at in casu isto homo committens adulterium certus esset suæ damnationis; ergo illius non implicat certa notitia. Confirmatur tertio: potest Deus homini revelare ipsi non collatum aliquam gratiam specialem, sed solum generalem, & quæ debetur ex vi conditionis nature, vel ex vi iustificationis: at homo iste certo sciret non posse omnia peccata mortalia vitare, neque perseverare usque in finem; cum utrumque absque gratia impossibile sit; ergo sciret suam damnationem; ergo illius certa notitia non implicat.

5 Secundo probatur assertum: facta hac revelatione, vel Deus non cogit hominem ad desperandum, vel inconveniens non est de potentia absoluta illi ad desperandum cogere; ergo talis revelatio non repugnat. Consequentia patet: principale enim caput, ex quo repugnantiam inferunt Adversarij, est quia Deus ad desperandum cogeret. Antecedens autem probatur primo: facta hac revelatione, vel desperatio esset peccatum, vel non: si esset peccatum; ergo facta revelatione manet in homine potentia ad vitandam desperationem; implicat enim peccatum absque potentia ad illius vitandam; ergo hanc potentiam non aufert revelatio; & consequenter ad desperandum non cogit: si autem facta revelatione non est peccatum; inconveniens non est Deum ad desperandum cogere de potentia absoluta: Deus enim cogere ad actum non peccaminosum inconveniens aliquod non est.

6 Et confirmatur: non implicat Deum alicui revelare suam reprobationem, propter peccatum præteritum; ergo non implicat illam revelare peccato non revelato. Consequentia constat: & antecedens probatur; si aliqua esset implicatio, esset quia in homine isto non maneret potentia ad poenitendum de tali peccato: sed non est inconveniens, Deum homini peccatori hanc potentiam auferre, ut patet in amentibus, quibus contigit amentia existentibus in peccato mortali; ergo non implicat Deum alicui revelare suam reprobationem propter peccatum præteritum. Secundo: quia falsum est in hoc homine non manere potentiam ad resurgendum à peccato, ut infra constabit.

7 Dices rationem implicationis aliam esse, nimirum quod sequeretur Deum hominem inducere, & movere ad peccatum: quod divina bonitati repugnat. Sequitur autem, quia cum hac notitia esset impossibilis salutis spes; neque animus erigeretur ad illam consequendam; & ulterius fieret talem hominem præcepta contemnere, neque illa curare adimplere: quod totum Deo tribueretur. Sed contra est: quia licet esset difficile attendere hominis fragilitate, non prorumpere in plura peccata; ad illa tamen patranda talis notitia non induceret, neque moveret: per illam enim solum notificaretur decretum divinum de æterna damnatione: quod quidem sive præcedat, sive subsequatur permissionem peccati, semper est iustum, & æquum: neque in nobis est ratio iustæ quærelæ ex eo quod Deus tale concipiat decretum; & consequenter ex vi illius non concipitur minus dignus amor, & obedientia: & præter spem beatitudinis alia superessent motiva ad bene operandum; ergo licet attendere hominis fragilitate difficile esset in blasphemiam, & alia peccata non prorumpere; adhuc tamen talis notitia non induceret, neque moveret, licet ex illa sumeret occasionem ad illa patranda: potest ergo Deus illam infundere. Quæ doctrina lucem accipit ex D. Thomæ 1. part. quæst. 23. art. 1.

8 Confirmatur: talis notitia, non induceret ad peccatum, ex eo quod redderet hominem omnino, & simpliciter impotentem ad adimplenda præcepta: tum, quia id quod impossibilitat ad aliquem actum, nequit ad ipsum movere. Tum, quia hæc notitia recte componitur cum hoc quod homo iudicet esse dignum amore, honore, & obedientia, & cum notitia representante plures convenientias in præceptorum instantium adimplitione; ergo non redderet hominem impotentem ad illa adimplenda. Nec ad peccatum induceret ex eo, quod ipsa sit impossibilis cum præceptorum adimplitione divisive, aut collective: tum, quia Deus potest hominem constituere in statu, in quo sit inconiungibilis adimplentio præceptorum, ut patet de homine constituto in pura natura cum solo auxilio debito ex vi conditionis nature: & tamen per hoc Deus non inducit ad peccatum.

Tum etiam, quia notitia infusa, qua quis cognosceret se commissurum peccatum vage, est impossibilis, cum omnium præceptorum adimplerione: & tamen hæc notitia nec impossibilis est, nec inducit ad peccatum; ergo licet concedamus notitiam damnationis fore impossibilem cum omnium præceptorum adimplerione, nihil contra nostrum assertum sequitur.

10 Tandem: talis notitia non induceret ad peccatum ex eo quod illa posita sit necessaria specialissima gratia ad vitandam blasphemiam, v. g. & alia peccata: tum quia hæc necessitas non oritur ex notitia illa, sed ex naturæ fragilitate; Deusque illam infundendo vitatur iure suo. Tum etiam; quia per ipsam conditionem naturæ, Deus constituit hominem in statu, in quo ad plura peccata vitanda indiget speciali gratia: & tamen per conditionem naturæ, aut actionem creativam ad peccatum non inducit, aut movet; ergo nullum est caput, ex quo probetur Deum ex tali notitia movere ad peccatum.

11 Quæ etiam convincunt talem revelationem fieri posse reprobo existenti in gratia. Neque obstat specialis repugnantia, quam adducit Koninche, nimirum repugnare bonitati divinæ, hominem sibi amicum constituere in periculo, & necessitate morali peccandi: nam vel per hanc necessitatem moralem Deus influit, & inducit hominem ad peccatum, vel solum illum constituit in statu, in quo attenta fragilitate naturæ sit necessaria specialis gratia ad vitandum peccatum: Primum præterquamquod iam probavimus per revelationem hanc Deum non inducere ad peccandum, probat neque peccatori posse fieri talem revelationem: Deus enim in nullo casu potest ad peccatum inducere, aut in illud influere. Secundum divinæ bonitati non repugnat: Deus enim vitatur iure suo: neque tenetur hominem sibi amicum in gratia conservare: & sicut non repugnat divinæ bonitati homini iusto permittere peccatum, per quod amittat gratiam; ita neque illum constituere in statu, in quo attenta naturæ fragilitate non posset peccatum vitare absque speciali gratia.

12 Secunda pars conclusionis constat ex eo quod nulli hominum facta

est hæc absoluta revelatio. Deinde; quia Deus invitat ad vitam, & spe præmij, provocat ad virtutum exercitium; quod non componitur cum tali revelatione, quæ ad desperandum cogeret; ut ait D. Thomas: unde si alicui referatur facta iudicanda est comminatoria.

13 Ex his constat fieri posse revelationem istam revelato peccato præterito, propter quod quis reprobatum sive tale peccatum sit desperationis, sive non; in hoc enim specialis difficultas non est. Maior est dubitandi ratio, an Deus possit revelare peccatum futurum, maxime desperationis, propter quod quis est damnandus: de quo quid sentiendum sit, dicemus infra. Dubium est; an homo cui facta est hæc revelatio, teneatur velle suam damnationem: cum teneatur se conformare voluntati efficaci Dei sibi nota? Ad quod dicendum est cum D. Thoma 1. 2. q. 19. art. 10. non teneri velle illam absolute, sed secundum ordinem iustitiæ, quo Deus vult præ-existent in peccato mortali damnare: hoc est, tenetur velle ordinem divinæ iustitiæ in tali damnatione; non tamen damnationis causam, nimirum peccatum.

14 Contra secundam partem conclusionis opponi potest primo illud Christi Domini ad Phariseos, Ioannis 8. *Vos in peccato vestro moriemini*: quibus verbis illorum damnationem revelavit. Secundo; universali Ecclesiæ est revelata Anti-Christi reprobatio: cui proinde tenetur ipse Anti-Christus assentire; ipse ergo ex revelatione cognosceret esse damnandum. Ad primum dicendum est, illam revelationem non fuisse absolutam; sed comminatoriam sub conditione, quod non crederent; ut ibi dicitur: neque est certum omnes adstantes perijisse: si tamen perierunt; dicendum est, quod quamvis hoc Christus cognoverit, potuit illud revelare non absolute, sed sub conditione. Si tamen absoluta fuit revelatio; non tamen taliter facta, quod quilibet teneretur credere sub illa esse comprehensum, aut esse absolute factam. Ad secundum dicendum cum aliquibus Anti Christum non teneri credere se esse Anti Christum; at proinde neque credere esse reprobatum. Vel cum alijs dicatur providentiam Dei erga Anti-



Anti-Christum specialem esse; quæ proinde ad alios extendenda non est.



## §. II.

*Referuntur sententiæ, & deciditur  
quæstio.*

15 **S**UPPOSITO Casu possibilitatis circa quæstionem propositam prima sententia docet in casu illo possibilem esse actum spei; ac proinde ad illum eliciendum teneri. Ita Granados contrav. 2. de spe, tract. 3. disp. 4. Azor tomo. 1. lib. 2. cap. 22. Pro eadem refertur ab Aragon, M. Victoria, & Gregorius Ariminensis in 1. dist. 48. Eamque ut probabilem defendunt quidam docti Complutenses Thomistæ. Secunda negat facta illa revelatione esse possibilem actum spei, neque ad illum eliciendum teneri: quam defendunt omnes Thomistæ, Banez hic quæst. 22. art. 1.

M. à S. Thoma disp. 13. art. unico, & M. Serra, & ex alienis, illam tener Suarez disp. 2. de Spe, sect. 2. num. 7. Torres q. 22. art. 1. dub. 2. & est communior extra Scholam D. Thomæ. Inter hos tamen Authores est aliqua differentia: alijs affirmatibus in casu illo esse licitam desperationem: alijs negantibus. Inter has sententias sunt aliquæ mediæ: Aliqui asserunt cum revelatione credita, non posse componi, spem beatitudinis; bene tamen potentiam ad sperandum. Alij asserunt, cum revelatione damnationis existenti pro priori, neque actum sperandi, neque potentiam ad illum componi; bene tamen cum revelatione pro posteriori existente: Authores dabimus infra P. Arriaga, qui, ut supra retulimus, docet spem constare ex duplici actu formaliter illam constituyente, scilicet intellectus, & voluntatis, asserit cum revelatione credita componi spem inadæquate quantum ad actum voluntatis, non quantum ad iudi-

cium intellectus. Lorca vero sect. 2. disp. 18. docet hominem illum posse sperare beatitudinem ut possibilem; non vero ut futuram. Quid autem dicendum sit, sequentibus assertionibus explico. Sit ergo.

16 Prima conclusio: Homo, cui facta est revelatio absoluta damnationis, potest desiderare, & concupiscere beatitudinem, & sperare auxilia sufficientia ad illam. Prima pars probatur: nam ipsa desperatio, ut supra ex D. Thoma vidimus, componitur cum desiderio, & amore beatitudinis: imò desperatio desiderium, & concupiscentiam supponit; ergo potiori ratione revelatio poterit cum hoc desiderio coniungi. Et ratio huius est: nam desiderium, & amor non respiciunt bonum, ut consequendum; neque aliquis horum actuum est motus aggressivus ad vincendam arduam beatitudinis; sed illam respicit secundum se, & ut absolute bonam: sed posita revelatione, & credita, adhuc apparet bona, & possibilis beatitudo secundum se; ergo potest desiderari ea ratione, qua desideramus salutem amici. Ex quo deducitur: quod cum hoc desiderium sit bonum, positiva fuga beatitudinis opposita sit illicita.

17 Secunda pars probatur: nam cum revelatione damnationis stat futuro auxiliorum sufficientium ad illam consequendam, & iudicium talis futuritionis; ergo cum hac revelatione stat hominem illa sperare. Consequentia constat: nam ad sperandum bonum sufficit, ut futurum apprehendi, & iudicari; ergo si cum iudicio de futuritione auxiliorum sufficientium non opponitur revelatio damnationis; neque etiam cum illorum spe. Antecedens autem non minus notum videtur: nam cum revelatione, & illius veritate stat esse futura auxilia sufficientia ad beatitudinem cum hæc non inferant infallibiliter carentiam damnationis, nec beatitudinem; ergo cum hac revelatione stat futuro auxiliorum sufficientium, & iudicium futuritionis illorum. Ex quo colligitur talem hominem posse sperare auxilium efficax ad aliquando bene operandum bonam operationem, & dilectionem Dei: horum enim futuritio recte componitur cum tali revelatione, & consequenter possunt sperari. De auxilio autem efficaci ad perseverandum, & de ipsa finali perseverantia,

idem dicendum est, ac de beatitudine; cum perseverantia sit connexa infallibiliter cum illius adeptione. Deducitur etiam, quod si Magister Lorca per sperare beatitudinem ut possibilem solum intellexit sperare auxilia sufficientia ad illam, verum dixit: hoc tamen non est sperare beatitudinem; sed auxilia, quibus nobis sit possibilis.

18 Secunda conclusio: assensus fidei, quo quis assentitur revelationi damnationis non potest cum actu spei coniungi. Hæc conclusio probatur: spes essentialiter supponit iudicium prudens de futuritione beatitudinis: sed cum assensu fidei, quo quis credit esse damnandum, non componitur iudicium prudens de futuritione beatitudinis: implicat enim aliquem actualiter fide infusa credere Deum esse Trinum, v. g. & simul iudicare Trinum non esse; ergo implicat spes beatitudinis cum assensu talis revelationis.

19 Huic argumento respondetur potest primo negando maiorem: quia ad actum spei solum requiritur iudicium de futuritione beatitudinis conditionata, scilicet si per nos non steterit: quod quidem iudicium assensui revelationis non opponitur; utrumque enim est verum in illu casu, & hominem illum esse damnandum, & sibi esse futuram beatitudinem si per ipsum non steterit. Quod autem hoc iudicium ad spem sufficiat, inde videtur colligi; quia iudicium regulans actum spei elicitur à fide, & consequenter debet esse omnino infallibile: tale autem non esset in reprobo, si proponeret beatitudinem ut absolute futuram.

20 Sed insufficientia solutionis constabit probando maiorem. Primo, spes intrinsece, & essentialiter importat motum efficacem voluntatis erga assequutionem beatitudinis, & evasionem damnationis: efficax autem intentio, in hoc distinguitur ab inefficaci, quod efficax respicit obiectum non solum secundum se, sed secundum absolutam eius existentiam, ut in re ponendam; ergo oportet, quod iudicium, à quo movetur prudentialiter ista voluntas, non solum apprehendat possibilitatem obiecti; sed eius existentiam, & exequutionem, ut in re ponendam; ergo spes supponit iudicium prudens de futuritione beatitudinis. Et quidem nullus in conatum efficacem voluntatis consequendi finem prorumpit,

etiam si possibilis appareat secundum se, si certo iudicat non esse consequendum. Secundo: ad spem non sufficit proponi bonum possibile solum futurum sub conditione: plura enim bona possiblea nobis sunt sub conditione futura; quæ tamen à nobis non sperantur, quia non proponuntur, ut absolute futura: hæc enim ratione non speramus unionem hypotheticam; ergo non sufficit bonum esse futurum sub conditione, & tale iudicari ad illud sperandum. Tertio: quia spes non nisi futurarum rerum est, ut ex Augustino, & ex D. Thoma vidimus supra dub. 1. §. 2. at non requiritur esse re ipsa futurum bonum speratum: ergo erit necessarium prudenter iudicari futurum bonum autem solum sub conditione futurum, absolute futurum non est; maxime si purificatio conditionis, non sit absolute ponenda, ut in presenti contingit.

21 Id autem quod in contrarium adducitur, non convincit: Nam licet iudicium sit à fide, est tamen practicum: nam fides non solum est speculativa, sed practica: ad veritatem autem iudicii practici non requiritur esse beatitudinem absolute futuram, sed esse iuxta prudentiam futuram attentis motivis ad sperandum: stante autem iudicio damnationis non potest prudenter iudicari futura. Aliorum solutio est assensuum revelationis, & iudicium de futuritione beatitudinis componi, si revelatio, & assensus illius sit pro posteriori ad iudicium. Sed doctrina huius solutionis impugnata manet ex dictis dubio 1. §. 2. & 3. circa futuritionem in obiecto spei necessario exactam, & amplius infra examinabitur.

22 Tertia conclusio: homo cui facta est absoluta revelatio damnationis, non potest beatitudinem sperare: intelligenda est conclusio de revelatione, quæ non supponit in illo instanti spem, aut illius liberam omissionem, & de tempore quo existit revelatio, & homo illius non oblitescit: si enim post factam revelationem illius oblitescatur, poterit actum spei elicere. Hæc conclusio est ad mentem D. Thomæ; nam questione citata de veritate docet, quod homo in illo catu teneretur velle suam damnationem, non absolute, sed quantum ad ordinem divinæ iustitiæ: cum hac autem obligatione non componitur obligatio ad



sperandum. Deinde; iuxta D. Thomam Deus cogeret hominem ad desperandum; desperatioque non esset peccatum: sed desperatio cum potentia ad sperandum esset peccatum; ergo non maneret hæc potentia. Etiam colligitur ex questione 18. art. 3. ubi docet, quod idem in damnatis non remanet potentia ad actum spei, quia reputant ipsam impossibilem: sed in casu revelationis etiam reputatur beatitudo impossibilis; ergo. Tandem in 3. dist. 16. in expositione literæ Magistri, ait, quod si præscitus cognosceret suam damnationem, non speraret beatitudinem: at posita illa revelatione illam cognosceret; ergo illam sperare non valet.

23 Deinde probatur ratione: potentia ad sperandum includit iudicium de futuritione beatitudinis: sed hoc deficit in illo casu; ergo etiam potentia ad sperandum. Maior probatur: potentia expedita ad actum voluntatis eliciendum includit cognitionem intellectus regulantem actum: sed iudicium de futuritione beatitudinis est cognitio regulans actum spei; ergo potentia expedita ad actum spei hoc iudicium includit. Minor autem probatur: facta revelatione damnationis homo est certus se non consequuturum salutem: sed cum hac certitudine non stat iudicium de illius futuritione; cum ista duo iudicia sint contradictoriè opposita; ergo.

Dices primo: quod licet potentia proxima ad sperandum includat illud iudicium; est tamen in potestate hominis, quod existat etiam facta revelatione: potest enim illi non assentiri; & consequenter poterit iudicare oppositum; nimirum esse salvandum: cum revelatione; ergo stat iudicium de consequutione salutis; ac proinde potentia ad illam sperandam: sicut in homine infideli stante revelatione Mysterij Trinitatis componitur pro illius libertate existere iudicium oppositum, nimirum Deum non esse Trinum.

24 Hanc solutionem aliqui conantur evertere limitando conclusionem ad revelationem creditam: itaque afferunt, quod licet facta revelatione, homo non liberè assentiatur, ut potest, stet potentia ad sperandum; non tamen stante assensu revelationis; cum quo iudicium ad spem requisitum componi non

potest. Sed præterquamquod hæc doctrina conclusionem nostram limitat, solutionem non impugnat: quod sic probatur; nam licet cum assensu revelationis non componatur iudicium de consequutione salutis: stat tamen potentia ad illud, si revelatio non obstat, & consequenter potentia ad sperandum: ad hanc enim non est necessarium, quod sit de facto illud iudicium; sed quod in hominis potestate sit illud habere: at licet posito assensu revelationis non stet iudicium de consequutione salutis, stat potentia ad illud habendum; cum sit potentia ad non assentiendum revelationi; ergo potentia ad sperandum.

25 Explicatur: in homine liberè desperante stat hoc iudicium: *Non consequar salutem*, cum quo alterum de illius consequutione non componitur: & tamen est potentia ad sperandum: quia cum iudicium de non consequutione salutis sit liberum potest oppositum formare; ergo similiter quamvis cum assensu revelationis non componatur iudicium requisitum ad spem, poterit componi potentia ad sperandum; quia assensus pro hominis libertate potest non existere. Explicatur amplius exemplo adducto: cum iudicio falso de non existentia Mysterij Trinitatis in infideli non componitur assensus fidei: & tamen quia iudicium illud potest non esse pro hominis libertate, est potens ad credendum; ergo similiter in nostro casu.

26 Propterea aliter est impugnanda solutio hac ratione: licet cum revelatione compatiatur hominem illi non assentiri; non tamen stat cum illa iudicium prudens de consequutione beatitudinis, neque potentia ad illud habendum; ergo cum revelatione, cui homo non assentitur, non stat potentia ad sperandum. Consequentia patet: nam ut esset, deberet existere prædictum iudicium, vel potentia ad illud habendum. Antecedens constat: nam non assentiendo revelationi contra rationem operatur; ergo non potest iuxta prudentiam formare iudicium revelationi oppositum. Confirmatur: licet infidelis possit revelationi non assentiri, ut de facto contingit; revelatione tamen supposita non potest formare iudicium prudens oppositum obiecto revelato; cum hoc iudicium in illa suppositione sit peccatum, & consequenter imprudens; ergo

similiter in nostro casu, licet possit homo iste revelationi non assentiri; iudicium tamen illi oppositum erit peccatum, & imprudens, insufficienteque ad actum spei regulandum.

26 Dices secundo ad argumentum; quod licet cum revelatione non comparatur iudicium requisitum ad spem; homo tamen cui facta est revelatio, sicut potest facere quod assensus revelationis non existat; potest etiam facere, quod non existat revelatio; ac proinde potest formare iudicium prudens de futuritione beatitudinis; nam qui potest tollere impedimentum ad illud formandum, potest illud formare. Quod autem possit facere quod non existat revelatio, potest probari: Primo; homo iste potest facere, quod existat consequutio salutis; ergo potest facere, quod non existat oppositi revelatio. Antecedens est certum; nam cum revelatione retinet potentiam ad consequendam salutem. Consequentia autem probatur; nam cum salute revelatio damnationis non existit. Secundo: potest homo facere, quod non existat in Deo scientia visionis damnationis; ergo quod non existat revelatio. Consequentia patet: nam revelatio supponit essentialiter in Deo scientiam visionis. Antecedens autem probatur: homo iste potest salvari; ergo facere quod non existat damnatio, atque adeo facere, quod non existat scientia visionis illius; hæc enim scientia damnationem supponit. Tertio: quia homo potens facere quod non existat damnatio, facere potest, quod non fuerit futura; ergo quod à Deo non cognoscatur ut futura; ergo facere quod illam revelet.

27 Sed hæc solutio est insufficientis: Primo; quia ex eo quod homo posset salvari, non infertur posse facere, quod non existat revelatio; ergo solutio est nulla. Antecedens probatur: ex eo quod reprobis possit perseverare finaliter, quæ perseverantia non componitur cum decreto permissivo finalis impenitentiae, non infertur posse facere, quod non existat tale decretum; ergo similiter ex eo quod possit consequi salutem, quæ impossibilis est cum revelatione damnationis, non infertur posse facere quod non existat revelatio. Secundo: quia falsum est hominem, qui potest salvari, posse fecere quod non existat

scientia visionis damnationis: sicut licet homo diligens actualiter Deum potest illum non diligere, non ideo potest facere, quod non existat scientia dilectionis Dei; hæc enim visionis scientia nititur decreto prædeterminativo dilectionis; quod in hominis potestate non est. Tertio deficit, quia bene stat posse facere, quod non existat finalis impenitentia, & non posse facere quod non sit futura: sicut bene stat hominem diligentem liberè Deum posse facere quod non existat amor, quin possit facere, quod non fuerit futurus: & ratio est; quia amor accipit futuritionem à decreto prædeterminativo illius; quod in hominis potestate non est, quin hoc obstat ut amoris existentia sit libera homini; ut dicitur id tractatu de Auxilijs; similiter ergo finalis impenitentia accipit futuritionem logicam à decreto permissivo illius, quod in hominis potestate non est, atque adeo neque eius logica futuritio, quin obstat hoc, quominus homini sit libera finalis impenitentia.

28 Quarta conclusio: cum potentia ad sperandum non componitur revelatio consequens carentiam liberam spei, seu existentem pro posteriori ad illam. Hæc conclusio ponitur contra Authores mediam viam amplectentes: qui licet concedant revelationem damnationis independentem à peccato desperationis non posse componi cum potentia ad sperandum; asserunt tamen, quod revelatio quæ ab omissione libera spei dependeat, posse simul esse cum potentia ad sperandum. Quod sic explicant: omittit homo liberè præceptum sperandi, propter quod peccatum est damnandum, & Deus in pœnam illius in eodem instanti illi revelat suam damnationem futuram propter tale peccatum: in quo casu in eodem instanti existit potentia ad sperandum; cum existat libera spei ommissio; & existit revelatio damnationis.

29 Contra hos ergo probatur conclusio: implicat quod existat revelatio damnationis, & quod in eodem instanti priori existant omnia, quæ ex parte actus primi ad spem requiruntur; ergo revelatio damnationis nequit esse consequens carentiam liberam spei. Consequentia patet; nam carentia libera spei essentialiter præsupponit omnia requisita ex parte actus primi ad spem; ergo si existente revelatione nequeunt illa in eodem



dem instanti pro priori existere, neque etiam carentia libera spei; atque adeò revelatio nequit in eodem instanti existere consequens ad carentiam spei. Antecedens autem probatur: ad spem prærequiritur ex parte actus primi iudicium prudens de consequenda salute; sed hoc nequit existere in eodem instanti, in quo existit revelatio pro priori ad illam; ergo aliquid prærequiritum essentialiter ad spem existere nequit in eodem instanti pro priori ad revelationem. Maior constat ex dictis: ad spem enim non sufficit iudicium de possibilitate salutis, neque de illius conditionata futuritione: neque necessarium est iudicium de consequenda salute absolute. Minor autem probatur: nam cum revelatione damnationis stat necessario obligatio ad credendam non esse salvandum: sed cum hac obligatione iudicium de consequenda salute nequit esse prudens; ergo iudicium prudens de consequutione salutis cum revelatione coexistere non potest.

Confirmatur primo: cum omnibus præsuppositis ad revelationem in eodem instanti potest componi assensus revelationis, ut Adversarij fatentur: sed assensus fidei, quo quis credit esse damnandum, nequit componi cum iudicio prudenti salutis consequendæ: cum ista sint iudicia omnino opposita, quorum oppositio non aufertur per hoc quod existant in diversis naturæ signis; ergo neque revelatio cum hoc iudicio existere potest. Confirmatur secundo: revelatio independens ab omissione præcepti spei, & à potentia sperandi iuxta Adversarios excludit potentiam ad sperandum; ergo talis revelatio nequit existere in eodem instanti dependenter ab omissione liberæ spei, nec à potentia sperandi: id enim quod alterum ab eodem subiecto expellit, nequit ab eodem in eodem subiecto causari ad coexistendum.

30 Sed inquires pro complemento dubij: an in casu huius revelationis possit homo licite desperare? Ad quod sub distinctione est respondendum: est enim duplex desperatio: alia per solam emissionem præcepti spei: alia positiva per fugam positivam voluntatis: & hæc, est duplex; alia ratione proprii defectus, & peccati, quatenus existimat quis beatitudinem sibi defuturam, non ex defectu

potentiæ, aut misericordiæ divinæ; sed ratione propriæ culpæ, & impoenitentia finalis, in qua propter proprium defectum morietur: alia est desperatio positiva per recessum positivum à consequutione beatitudinis, quia existimat sibi defuturam ex defectu misericordiæ, vel quia putat Deum non remittere omnia peccata, aut quia Deum ita severum iudicat, ut nolit sibi misereri in particulari, & non solum propter defectum proprium esse à Deo condemnandum.

Dicendum ergo est in casu positæ, quod desperatio consistens in sola omissione præcepti spei peccatum non est: nam omissio actus, quem homo elicere non potest, libera non est, atque adeò neque peccatum. Desperatio autem positiva primo modo sumpta peccatum non est: non quia talis desperatio non sit libera; est enim libera libertate contradictionis: quamvis enim homo non posset sperare; posset tamen non desperare; sed quia recederet à beatitudinis consequutione, quia iudicat Deum iuste ipsum damnaturum propter proprios defectus, est se conformare divinæ revelationi: in quo nullum apparet inconveniens; sicut modo peccatum non esset, sed actus humilitatis, & charitatis se conformare voluntati divinæ sub conditione, quod ipsum vellent beatitudine privari, dummodo peccatum non vellent. Desperatio autem positiva secundo modo sumpta esset peccatum: nam includit iudicium, vel hæreticum, vel blasphemum, ad quod ex vi revelationis non necessitatur. Tum; quia adhuc posita revelatione talis desperatio directe opponitur virtuti spei.

31 Ex his colligitur quid sit dicendum ad aliud dubium: an scilicet Deus possit revelare damnationem futuram propter peccatum futurum desperationis? Et ratio dubitandi est: nam existente hac revelatione desperatio peccatum non est; ergo propter illam damnari non posset; & consequenter esset falsa revelatio. Nihilominus dicendum est, quod si peccatum desperationis futurum propter quod quis est damnandus, existat tempore quo quis iam est oblitus revelationis, posset fieri talis revelatio: & ratio est: quia revelatio, cuius homo non recordatur, potentiam ad sperandum non aufert; & consequenter non reddit licitam desperationem: Si autem revelatio

tionis non sit oblitus, sed reveletur damnatio futura propter peccatum desperationis committendum tempore quo existat immediate revelatio, distinguendum est de desperatione: si sermo sit de desperatione in sola omissione actus spei consistente, impossibilis est revelatio; est enim impossibile quod existente revelatione damnationis ommissio spei sit peccatum. Si autem sermo sit de desperatione positiva primo modo sumpta, etiam est impossibilis revelatio eadem ratione; nimirum, quia illa desperatio existente revelatione peccatum non est. Si vero sermo sit de desperatione positiva secundo modo sumpta, est possibilis revelatio: hæc enim est peccatum adhuc existente revelatione. Et eodem modo discurrendum ex de revelatione damnationis propter peccatum desperationis existens in eodem instanti, in quo est revelatio.



### §. III.

*Solvuntur argumenta.*

32 **C**ONTRA Tertiam conclusionem arguitur primo: cum revelatione damnationis stat potentia ad adimplenda omnia præcepta, atque ad ad perseverandum finaliter, & consequendam beatitudinem; ergo ad illam sperandam. Consequentia probatur: Tum quia magis opponitur revelationi consequutio salutis, quam illius spes: illa enim cum veritate revelationis non coheret; hæc autem sine falsitate illius existere potest; ergo si non obstante revelatione manet potentia ad consequendam salutem, pariter, & ad illam sperandam. Tum etiam: quia magis est consequi salutem, quam illam sperare; ergo si ad primum manet potentia, pariter, & ad secundum. Tum denique: quia si sic manet potentia ad consequendam salutem, quia facta revelatione manet possibilis salus: sed etiam

manet possibilis actus spei; ergo etiam manet potentia ad illum. Minor probatur: possibilitas consequutionis beatitudinis, connectitur essentialiter cum possibilitate actus spei; ergo si manet possibilis consequutio beatitudinis, manet etiam possibilis actus spei.

33 Responderetur, concessio antea recedenti, negando consequentiam. Ad cuius primam probationem omisso antecedenti, neganda est etiam consequentia; itaque: revelatio damnationis cum utroque actu opponitur, & cum consequutione salutis, & cum actu spei; licet propter rationem in probatione adductam magis opponatur cum primo, quam cum secundo: cum potentia autem ad consequendam salutem non opponitur; bene tamen cum potentia ad sperandum: cuius ratio est; nam ad potentiam consequendi salutem sufficit consequutionem esse possibilem: huius autem possibilitas non aufertur per revelationem; nam adhuc illa posita manet possibilis adimpletio omnium præceptorum, & perseverantia finalis, & solum aufertur futuritio beatitudinis: potentia autem ad sperandum requirit, quod beatitudo possit prudenter apprehendi futura ratione iam dicta: quod posita revelatione fieri, non potest; atque adeo potentia ad sperandum non manet. Ad secundam probationem, concessio antecedenti, neganda est consequentia: nam licet sit magis consequi beatitudinem, quam illam sperare; potentia tamen antecedens ad illam consequendam solum requirit illius possibilitatem: potentia autem ad sperandum requirit futuritionem modo iam dicto.

Ad tertiam probationem distinguenda est maior, quia manet possibilis salus ex terminis, & secundum se, nego maiorem: quia manet possibilis habentis revelationem, concedo maiorem, & distinguenda est minor, actus spei manet possibilis ex terminis, concedo maiorem: habenti revelationem, nego minorem: & distinguendum est consequens, manet potentia in Deo, concedo consequentiam in habente revelationem, nego illam. Ad minoris probationem dicendum, possibilitatem consequutionis beatitudinis connecti cum possibilitate actus spei secundum se: possibilitas autem illius respectu hominis, cui facta est revelatio, non connectitur cum possibilitate actus spei respectu



pectu eiusdem: Et ratio est; quia impedimentum consequens ad potentiam consequendi salutem est antecedens respectu potentiae ad sperandum in homine, cui facta est revelatio.

34 Secundo arguitur, & est replica praecedentium: non stat potentia ad perseverandum sine omnibus requisitis ad perseverandum, vel potentia ad illa acquirenda: sed non stant praerequisita, aut potentia ad illa acquirenda sine potentia ad sperandum; ergo non stat potentia ad perseverandum sine potentia ad sperandum. Minor probatur: unum ex requisitis ad perseverandum est non esse futuram finalem impenitentiam, & revelationem damnationis non existere: sed non stat potentia ad non esse horum sine potentia ad sperandum; ergo non stant praerequisita ad perseverandum, aut potentia ad illa acquirenda sine potentia ad sperandum. Minor probatur: ut homo possit sperare, sufficit quod possit facere ut non sit futura damnatio, & quod illius revelatio non existat; ergo vera est minor.

Hoc argumentum in principiis scientiae medicae difficultatem habet: iuxta illa enim debet maior concedi: qua concessa etiam est concedendum hominem posse facere quod in Deo non sit decretum permissivum finalis impenitentiae, neque scientia visionis illius; ac proinde quod non sit revelatio: & solum potest vitari potentia ad sperandum per hoc, quod revelatio existat tempore antecedenti ad finalem impenitentiam, pro quo non est potens ad perseverandum finaliter; sed solum tempore quo finalis existit impenitentia; atque adeo tempore quo existit revelatio, non est potens ad sperandum; quia tunc non est potens ad perseverandum.

35 Sed hoc effugium praeccluditur primo: nam supponamus casum, quod revelatio fiat in ultimo instanti vitae: tunc in illo instanti potest poenitere, & facere quod non existat revelatio; ergo poterit sperare. Secundo: quia ex hac solutione sequitur, quod tempore, quo existit finalis impenitentia, possit facere quod non extiterit tempore antecedenti revelatio damnationis; atque adeo Anti-Christus: v.g. poterit facere quod non extiterit revelatio suae damnationis, & quod non extiterint actus fidei, quibus fideles illam

crediderunt, & credunt. Et est mirabile Deum non posse facere, quod Anti-Christus medijs auxilij, quae ipsi collaturus est, perseveret finaliter, & ipse non solum possit finaliter perseverare, sed facere, quod non extiterint quae de facto tot retro annis extiterunt. Nos autem facile respondemus negando maiorem: nam sine decreto efficaci necessario ad operandum, & sine potentia ad illud acquirendum est in nobis potentia ad actum.

36 Arguitur ultimo: cum revelatione, & assensu certo peccati futuri stat potentia ad volendum efficaciter vitare peccatum, praecipue si revelatio existat pro posteriori ad talem potentiam; ergo stabit potentia ad sperandum vitare peccatum. Consequentia videtur nota: & antecedens probatur primo: magis est libere vitare peccatum, quam velle efficaciter illud vitare: sed manet cum revelatione potentia ad primum; ergo ad secundum. Secundo: in Christo Domino cum scientia futuritionis mortis erat potentia ad volendum efficaciter non mori: alias in moriendo liber non fuisset; ergo cum assensu certo futuritionis alicuius stat potentia ad volendum efficaciter illius non esse.

Confirmatur primo: cum revelatione damnationis propter peccatum praeteritum stat potentia ad sperandum veniam illius peccati: & tamen facta hac revelatione non potest formari iudicium prudens de futuritione remissionis illius; ergo hoc ad spem non est necessarium. Maior probatur: potest poenitere de peccato illo: sed poenitentia non potest existere sine spe veniae; ergo potest veniam sperare. Confirmatur secundo: homo cui facta est revelatio damnationis potest poenitere de peccatis praeteritis: sed poenitentia includit propositum nunquam peccandi; ergo potest velle efficaciter nunquam peccare. Confirmatur tertio: homo iste potest diligere Deum super omnia: sed in dilectione includitur virtualiter adimpletio totius legis, & propositum nunquam peccandi; ergo idem quod prius.

37 Respondetur, quod ille cui sit revelatio peccati futuri, potest in instanti in quo committitur peccatum, v.g. furtum, illud vitare: Et ratio est, quia revelatio non tollit quominus in illo



instanti repræsentetur convenientia in non furando, & furti malitia, disconvenientiaque ad rationem; atque adeo non tollit iudicium indifferens, ut voluntas pro suo libito vel eligat furtum, vel illius vitiationem: Et eadem ratione potest vel le efficaciter non furari: Imò ipsum libere non furari sine voluntate efficaci saltem virtuali aut interpretativa non existit ante tempus autem, quo committendum est peccatum, potest homo illud detestari, & velle illud non committere, de testatione, & volitione, quæ si perseveraret usque, ad instans committendi peccatum, non committeretur: Et ratio est eadem, scilicet, quia revelatio non auferit indifferentiam iudicij. Est tamen hæc differentia: quod in instanti in quo committitur peccatum, potentia ad volendum illud vitare volitione impossibili cum peccato est solum antecedens: tempore autem antecedenti potest etiam esse consequens, & de facto cum revelatione existere, & de facto cum revelatione volitione detestativa peccati furti cum illo in compoſibilis si perseveraret: nulla tamen harum volitionum est actus spei: non quæ heri potest esse tempore quo committitur peccatum; quia illa non respicit vitiationem ut futuram: neque illa quæ existit tempore antecedenti; quia spes supra volitionem vitandi peccatum addit esse motum aggressivum ad vincendam arduitatem vitiationis, quia sibi prudenter quis persuadet esse futuram: qui motus, & potentia ad illam cum scientia non futuritionis vitiationis non componitur ratione iam dicta. Ex quo distinguendum est antecedens argumenti, potest velle efficaciter vitare peccatum per motum aggressivum ad superandam arduitatem vitiationis, quia iudicat esse sibi futuram, nego antecedens: volitione simplici impossibili cum peccato ex suppositione quod perseveraret usque ad instans quo committendum est, concedo antecedens, & neganda est consequentia. Ad secundam probationem eodem modo dicendum est Christum Dominum potuisse velle non mori; non tamen vitiationem mortis sperare propter dicta.

38 Ad primam confirmationem neganda est maior: ad probationem concessa maiori, distinguenda est minor, non existit sine spe veniæ de potentia ordinaria, concedo maiorem: de potentia abso-

luta, nego minorem: potest enim quis dolere de peccato, quia est offensa Dei, & proponere deinceps aliud non committere, quin recordetur veniæ, & remissionis illius. Est tamen advertendum, quod si pœnitentia sit impossibilis cum habituali peccato: potentia ad pœnitendum in casu illo erit antecedens: si autem possit cum illo componi, potest etiam esse consequens: & idem dicendum est de potentia ad diligendum Deum. Ad secundam, & tertiam confirmationem dicatur posse hominem illum pœnitere de peccatis, & proponere illorum vitiationem volitione impossibili cum peccato sub conditione quod perseveret: possit etiam diligere Deum dilectione eodem modo impossibili; non tamen per motum aggressivum: potest item intendere peccatorum vitiationem, & perseverantiam ratione sapius dicta.



## DVBIVM II.

*In quibus subiectis reperitur spes.*

1 IN Deo non esse spem esse constans apud Theologos: sed P. Ripalda licentiam tribuit de hac re dubitandi: forte quia vidit, quod in suorum principijs concedenda est in Deo stricta spes: quod sic suaderetur; nam spes est desiderium boni futuri arduitatem non requirens, ut aliqui illorum asserunt: sed iuxta hos datur in Deo strictum desiderium futuræ hominum salutis; ergo spes salutis. Si autem arduitas ad spem sit necessaria, actus, quo Deus desiderat bonam operationem elici ab homine medio auxilio sufficienti ipsi collato, est desiderium boni ardui: cum posito auxilio bona operatio iuxta ipsos solum sit in potestate creaturæ, non Dei.

2 Nec sufficit dicere, quod bonum esse in alterius potestate, eatenus pertinet ad obiectum spei, quatenus illud reddit arduum, & difficile: qualis non est bona operatio respectu Dei, qui varijs modis hominem potest ad illam excitare,



& conferre auxilium cum infallibili scientia bonæ operationis; quæ proinde Deo difficilis non est. Non inquam, sufficit primo; quando homo frangit præceptum, & Deus illi confert auxilium *A* v. g. sufficiens ad illud adimplendum, desiderans quod medio illo adimpleat præceptum, desiderat aliquid ipsi Deo impossibile, nimirum hominem auxilio *A* libere præceptum adimplere, quod per scientiam mediam vidit non adimpleturum; ergo desiderat aliquid difficile ipsi Deo. Neque quod Deus sciat non futuram bonam operationem spei ob est: nam in sententia P. Oviedo, cuius erat solutio, scientia non futuritionis boni existens pro posteriori ad spem illi non ob est: scientia autem illa non existit in Deo pro priori ad desiderium bonæ operationis; sed pro posteriori, & acquisita ab homine per fractionem præcepti. Secundo: Deus conferens auxilium sufficiens, quo homo bene operatur, non directus à scientia media, neque prævidens illo bene usum desiderat hominem posito illo auxilio bene medio illo operari: sed quamvis Deus conferat libere auxilium, illo posito in eius potestate non est quod bene illo operetur; ergo aliquid desiderat Deus, quod in eius potestate non est: sed nihil difficilius, quam id quod in Dei potestate non est; ergo aliquid difficile desiderat.

3 Dices primo: Deo nihil esse futurum: quod ad spem est necessarium: sed contra est primo: nam creaturæ iuxta communem horum Aauthorum sententiam non existunt phisice in æternitate; ergo Deo sunt futuræ, licet eius scientiam subterfugere non valeant: quod spei non ob est. Secundo; hoc non obstat, ut detur in Deo desiderium; ergo neque spes. Tertio: pro signo quo Deus desiderat bonam operationem non existit talis operatio, sicut pro alio signo existat: sed ad spem sufficit non existere bonum pro signo spei, ut ex his Authoribus vidimus; ergo sufficientem habet futuritionem, ut à Deo speretur.

4 Dices secundo: desiderium illud esse inefficax: spem autem esse desiderium. Sed contra est primo: nam iuxta Recentiores est efficax efficacia inadequata, & quatenus est ex parte Dei: sed ad spem hoc sufficit; cum ad illam non requiratur connexio in-

fallibilis cum bono sparato; ergo desiderium illud habet sufficientem efficaciam. Secundo: desiderium supra dictum est efficax omni efficacia Deo possibili; bonum enim illud velle non potest efficacius, ut vidimus; ergo illius efficacia sufficit ad spem.

Dices tertio, bona creata esse quid parvum respectu Dei. Sed contra est: iuxta hos Authores Deus illa ardentissime desiderat stricto desiderio: sed id quod ardentissime desideratur, sufficientem habet magnitudinem, ut speretur si aliunde non obstat, ergo. Dices quarto, ad spem requiri iudicium de futuritione absoluta boni; quale non est iudicium regulans tale desiderium. Sed contra: quia hoc iudicium requiri à pluribus negatur. Secundo: quia licet ab alijs necessarium iudicetur; non tamen requiritur quod sit evidens; sed sufficit quod sit probabile obiectivè, & prudens: sed hoc haberi potest à Deo vi auxiliorum valde moventium ad bonam operationem pro prioriori ad scientiam visionis; ergo.

Tandem in sententia P. Arriaga nescio qualiter Deo sit neganda spes, quæ desiderio, & iudicio futuritionis boni constituitur: quod Deo respectu bonæ operationis futuræ ipse negare non potest. Imò videtur concedenda desperatio in casu fractionis præcepti: hæc enim in iudicio, quo quis iudicat non esse futurum bonum desideratum, consistere ait: quod totum in Deo datur.

5 Sed his relictis, in Deo non esse spem facile probatur primo: quia spes, sicut, & desiderium est boni non habiti: sed respectu Dei, in quo omnia bona continentur; nullum est bonum non habitum; ergo in Deo non datur spes. Secundo: quia omnipotenti nihil est arduum, & difficile; ergo.

6 De beatis autem asserendum est actum spei non elicere, erga essentialiter beatitudinem: nam ut dicitur ad Romanos 8. *Quod videt quis, quid sperat.* Etiam est certum non sperare incrementum essentialis gloriæ; nam certo cognoscunt illud non esse futurum. De continuatione autem essentialis beatitudinis aliqui dubitant: sed dicendum est cum D. Thoma quæst. 18. art. 2. ad 2. & quæst. de Spe, art. 4. ad 3. beatus illam non sperare, & ratio est; quia cum beatitudo men-

fueretur eternitate participata : qua propter dicitur vita eterna ; illius continuatio non habet rationem futuri ; ac proinde sperari non potest : & dato quod illam haberet non habet rationem ardui respectu eius , qui beatitudinem obtinet , vixote necessario connexa ipsi essentiae beatitudinis , quae ex natura sua est inamissibilis , & aeterna.

Ex his deducitur cum D. Thoma , beatos nihil sperare spe Theologica , neque gloriam corporis , neque gaudia accidentalia , aut aliorum beatitudinem. Et ratio est ; nam spe Theologica speratur in ordine ad beatitudinem primario speratam : sed possessa beatitudine nihil speratur in ordine ad illam primario speratam ; cum beatitudo non speretur ; ergo spe Theologica nihil potest sperari à beatis.

7 Ex quo colligitur in beatis habitum spei Theologicae non manere : quod praeter quam quod à Scriptura , & PP. significatur , & docetur à D. Thoma locis citatis , hac ratione probatur ; in beatis est impossibilis actus à spe elicitus ; ergo in beatis spes habitualis non manet. Antecedens probatur : spes Theologica , ut supra vidimus , nullum actum elicere potest nisi strictae spei ; sicut neque fides potest actum elicere , qui fidei strictae non sit : sed omnis actus spei Theologicae strictae est impossibilis beatis , ratione iam dicta ; ergo in beatis est impossibilis actus ab spe Theologica elicitus. Consequentia autem probatur : ideo in beatis habitualis fides non manet , quia fides in patria nullum actum elicere potest ; ergo si spes nullum potest elicere , etiam deficit in patria.

8 Dices : esse disparem rationem : nam fidei opponitur ex natura rei lumen gloriae ; spei autem nihil in patria contrariatur. Sed contra est primo : quia non desunt asserentes lumen non opponi fidei ex natura rei ; qui tamen illam à beatis relegant. Secundo : quia ideo lumen opponitur fidei , quia fides est de non visis , & lumen est inclinatio , & virtus proxima ad videndum : sed etiam spes est de non possessis , & lumen est inclinatio , & virtus proxima ad possidendum ; ergo etiam opponitur spei ; licet quia in eadem potentia non sunt , oppositio non sit ita immediata. Tercio : ubi est impossibilis naturaliter , & ex natura rei actus , est eodem modo impossibilis potentia proxima , &

facilis ad illum : sed ubi est possessio Dei , naturaliter , & sine miraculo indefectibilis , qualis est beatitudo , est naturaliter impossibilis actus spei ; ergo potentia proxima , & facilis ad illum : sed talis est spes ; ergo beatitudo ex natura rei illi opponitur. Neque ad ornamentum potest manere : tum ; quia fides ad ornamentum non manet ; & est eadem ratio de spe. Tum , quia spes est ornamentum viatoris , & non possidentis : quod beatos Deum non possidentes non decet.

9 Sed inquires ; an in beatis maneat spes stricta , licet non Theologica , communiter dicta circa gloriam corporis 2. responderetur negative cum D. Thoma locis citatis , & 1. 2. q. 67. art. 4. & 3. p. q. 7. art. 4. & duplici illius ratione probatur. Primo ; quia gloria corporis possidenti gloriam animae parvum quid est ; atque adeo agressionem , & victoriam ad illud acquirendum non indiget. Secundo : quia gloria corporis beatis ardua non est , eo quod illam possident in causa inevitabili , nimirum in gloria animae ; qua ratione possidens stricte beneficium non sperat perceptionem fructuum , quia ipsi ardua non est. Tandem : ex vi status beatifici tam arcta est coniunctio beatorum cum Deo , ut quemadmodum Deo nihil est arduum ; ita suo modo neque beatis , qui per Deum à se possessum omnia quae efficaciter desiderant , sine difficultate consequuntur.

10 Ex dictis disputatione prima dub. 2. constat quid dicendum sit de animabus purgatoris , scilicet in illis esse spem Theologicam quoad actum , & habitum : est enim illis beatitudo futura contingens , & ardua. Neque ob est certitudo consequutionis illius ; haec enim non destruit absolutam contingentiam , & arduam , ut ibi probatum est : maxime cum ad beatitudinem perveniendum illis sit per tot cruciatus , & laborum tolerantiam.

Contra hanc tamen veritatem unica super est obiectio : de malo certo futuro non est timor ; ergo neque spes de bono certo futuro. Consequentia probatur : nam sicut spes est de bono arduo , & futuro , ita timor est de malo imminente , futuro , & arduo ; ergo si certitudo mali aufert timorem , pariter & certitudo boni spem. Antecedens etiam probatur primo ex Philosopho 2. Ethicorum c. 5. circa medium docente de malo futuro certo timorem non esse , sed magis tristitiam : qua



quapropter proximè morte puniendi non timent, sed tristantur. Aristotelem adducit, & sequitur D. Thomas 3. p. q. 15. art. 7. Secundo: sicut timor ordinatur ad vitandum malum; ita spes ad bonum consequendum: sed certitudo boni non futuri impedit spem, ut dubio antecedenti docuimus; ergo certitudo mali non vitandi impedit timorem.

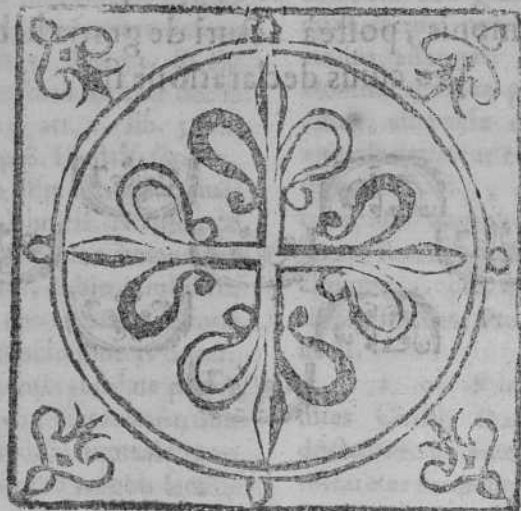
11 Hoc argumentum, si quid probat, convincit negandam esse spem omnibus, qui in hac vita suæ salutis certitudinem habuerunt: quod gravi censura dignum plures censent: Respondetur ergo negando antecedens: ad probationem ex Aristotele dicatur duplicem esse timorem: alium coniunctum cum spe evadendi, & inducentem ad consulendum de medijs, ut malum vitetur, qui potest esse efficax ad illud vitandum: aliū autem sine spe evadendi; ac proinde non induktivum mediorum efficacium ad malum vitandum: Ad primum timorem necessaria est mali incertitudo, non ad secundum; atque adeò timor ex se incertitudinem illam non requirit: & de primo loquebatur Aristoteles. Neque oppositum docuit D. Thomas; sed potius ibi Christo Domino, qui omnium futurorum certus erat, timorem concedit mali futuri à tristitia distinctum. Ad id, quod dicitur de morte proximè puniendi, dicatur tristari de mortis propinquitate sibi præsentī, & timere ipsam mortem ut futuram: Si tamen illis mors repræsentetur ut præsens, potest illis esse obiectum tristitiæ. Secunda probatio convincit cum

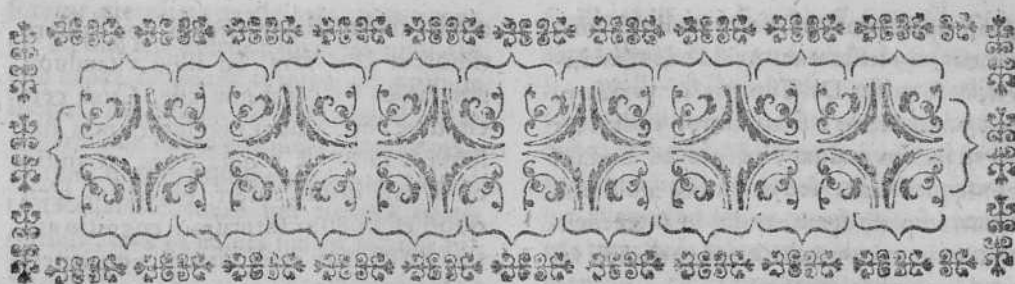
certitudine mali non vitandi non existere timorem efficacem ad illud vitandum; non tamen timorem non esse. Cum certitudine autem boni non futuri non stat spes: & ratio est; quia certa cognitio boni non futuri aufert obiectum spei, quod est bonum futurum: cognitio autem certa mali non vitandi non aufert malum esse futurum, quod est obiectum timoris; atque adeò neque timorem.

12 In damnatis spem non esse docet D. Thomas quæst. 18. art. 3. & cum eo omnes Theologi: Ratio eius est, quia ad illorum damnationem pertinet certos esse de sua perpetua damnatione, & impossibilitate suæ salutis, iuxta illud Job 15. *Non credit quod reverti possit de tenebris ad lucem*; unde non possunt apprehendere salutem, ut sibi possibilem, neque illam sperare. Secundo: quia damnatis nulla gratia confertur, & si quæ dona gratuita ante damnationem habebant, ipsa damnatione auferuntur; ergo spe Theologica, ad quam gratia requiritur, sperare non possunt.

De Hæreticis est dicendum non habere spem; non habitalem; quia ut constat ex Tridentino, sess. 6. cap. 8. Fides est fundamentum, & radix nostræ iustificationis: unde destructa fide destruantur omnes habitus supernaturales: non actualem; quia infidelis nullum elicit actum fidei; & consequenter, neque spei, quæ fidem supponit. Et hæc de hoc dubio, & idē tota hac materia.

\*\*\*





# TRACTATUS

D E

## GRATIA CHRISTI.



**P**RÆTER Gratiam vnionis fuisse in Christo gratiam habitualement docet D. Thomas in præfenti, quæ duplicem effectum præstat: Primò Christum constituit perfectum in ordine supernaturali: Secundo constituit Caput Ecclesiæ influens in eius membra gratiam, & virtutes. Sub priori consideratione de illa in præfenti cum D. Thoma agemus; de qua etiam Angelicus Magister quæst. 29. de Veritate. in 3. dist. 13. quæst. 13. & ad Anibaldum eadem dist. quæst. vnica, acturi de illa sub secunda consideratione, quæst. 8. sequenti; de qua etiam D. Thomas vbi proximè. Pro explicatione doctrinæ D. Thomæ aliqua proponemus dubia: & quia necessitas gratiæ habitualis in Anima Christi Domini, quam in primo articulo statuit D. Thomas, non potest perfectè cognosci, nisi priùs cognoscatur quosnam effectus illi tribuat gratia vnionis in linea sanctitatis; ideò priùs tractauimus de gratia vnionis, postea acturi de gratia habituali, pro cuius declaratione sit.







## DVBIVM I.

*Utrum humanitas Christi Domini sit  
sancta formaliter ex vi  
unionis?*

### §. I.

*Referuntur sententiae, & statuitur  
prima conclusio.*

**U**NIONEM divinæ, & humanæ naturæ in eadem persona Verbi fuisse maximā, & specialissimam gratiam humanitatis factam, in dubium revocari non potest: quod enim humanitas ad esse personale Verbi elevetur, & quod idem Filius Beatissimæ Virginis, verus homo, sit simul verus Filius naturalis Dei à Patre procedens per æternam generationem, & quod hic homo prædestinatus ab æterno Filius Dei in virtute, in tempore per liberalem communicationem sit verè Filius Dei, in quo loquutus est nobis, & quem constituit heredem universorum, gratia proculdubio est, qua maior excogitari non potest. An verò hæc gratia sufficiens sit se ipsa ad sanctificandum humanitatem, in dubium vertitur à Theologis: in quo partem affirmativam communiter defendunt cum Magistro in 3. dist. 13. & D. Thoma, locis infra referendis: eam docet M. Soto in 4. dist. 19. art. 2. lib. 3. de Natura, & gratia, cap. 8. Illustris. Godoy, tom. 2. in 3. partem disp. 22. Nazarius, Alvarez, Cypullus, Illustris. Araujo, & ceteri Thomistæ, inter quos numeratur M. Medina in præsentī, dubio 1. mihi tamen non est omnino certa huius Authoris mens; nam dub. 1. conclusione 5. docet, quod Christus de potentia absoluta potuit carere gratia habituali, in quo casu, non esset Deo gratus secundum humanitatem; quod falsum esset, si ex vi unionis sanctificaretur humanitas: verum dubio 2. con-

clusionem 3. docet, quod Christus Dominus absque gratia habituali mereretur; eiusque opera essent infinite meritoria; quod si humanitas in casu illo non esset sancta ex vi unionis ad Verbum falsum esset; quapropter intelligi potest doctrina primi dubij de gratitudine formali à forma creata præstita, qua intrinsicè informetur, & renovetur anima cum eius potentijs, qui modus sanctificationis absque gratia habituali esse non potest; & fortè hac ratione pro communi sententia referatur à M. S. Thoma 3. p. disp. 8. art. 1. qui immeritò Vincentium nostrum, & Alvarez pro contraria sententia adducit, cum expressè loquantur de gratia, & sanctitate in sensu explicato. Hanc sententiam sequuntur communiter Theologi extra Scholam D. Thomæ, Vazquez, Cardinalis de Lugo, & alij.

2. Secunda sententia opposita docet, humanitatem Christi Domini non sanctificari formaliter gratia unionis, & ad effectum sanctitatis præstandum necessariam fuisse gratiam habitualement: Pro qua refert M. à S. Thoma ubi supra Durandum in 3. dist. 13. quæst. 1. art. 8. ubi solum invenio fuisse in Christo gratiam habitualement, quia est merendi principium; quod non excludit sanctitatem ex vi unionis; illa enim doctrina sæpè traditur à D. Thoma, qui communis sententiæ non adversatur. Ab alijs refertur, & fortè melius, dist. 12. quæst. 2. ubi docet ex vi unionis non esse Christum Dominum impotentem ad peccandum, & in sententia aliquorum, neque sit de ratione illius excludere ex natura rei peccatum, & idèd peccatum posse componi cum gratia habituali affirmant; mihi certum non est, ex eo quod Durandus asseruerit humanitatem Christi Domini retinere potentiam ad peccandum, asseruisse non sanctificari ex vi unionis: refertur etiam Paludanus, Marfilius, & alij, qui fortè sententiam hanc non expressè tradiderunt: illam docet Rada, parte 3. contrav. 4. conclusione 4. pro qua omnes stare Scottistas affirmat. Pro veritatis explicatione sit.

3. Prima conclusio: Humanitas Christi Domini, iuxta Patrum doctrinam ex unionem ad Verbum sanctificaretur formaliter, & non solum causaliter, aut radicaliter: probatur ex pluribus

bus aliqua producendo testimonia: Nazianzenus, oratione 42. num. 26. sic habet: *Perfectus autem non modo propter divinitatem, quam nihil perfectius, sed etiam propter humanitatem divinitate delibutam idemque effectam, quod id à quo unctus est, atque, ut audacter loquar, simul Deum: & orat.* 36. num. 7. sic habet: *Opera eius veritas, & iudicium, quorum causa divinitate delibutus est; hæc enim humanitatis unctio est: & infra num. 93. sic habet: Christus verò propter divinitatem, ea enim humanitatis unctio est, non operatione, ut in alijs sanctificans, sed totius unguenti presentia, cuius hic effectus est, ut quod ungitur homo vocetur, & id quod ungitur Deus fiat.*

Damascenus, fidei orthodoxæ, lib. 3. cap. 3. sic habet: *Ipsæ enim se ipsum unxit corpus videlicet divinitate sua unguens ut Deus, unctus autem ut homo, quandoquidem ipse hoc, & illud est: unctio porro humanitatis est divinitas: & cap. 17. adducens testimonium Nazianzeni, carnis deificationem factam esse affirmat subdens: At verò Domini caro actionum opibus circumfluxit ob purissimam illam, hoc est, personalem cum Verbo unionem: ubi puritatem, quæ sanctitas est, ab unionem personali præstitam affirmat; quod satis explicat unionem sanctitatem præstare. Idem docet Cyrillus Alexandrinus, lib. 4. in Ioannem: ubi Verbum Incarnatum dici specialiter Christum affirmat, id est, unctum præ alijs hominibus; quæ differentia in eo consistit, quod eius humanitas unita est, & sancta ex unionem ad Verbum.*

Eandem doctrinam tradit Augustinus lib. 13. de Trinitate, cap. 19. & in chironide, cap. 40. & alibi sæpè videntur lib. 3. contra Maximinum, cap. 24 ubi docet proprium esse Dei, & nulli alteri conveniens esse maiorem humanitate Christi, attendit eius unionem ad Verbum; quod his verbis expressit: *Natura humana, qualem naturam Christus humane mentis assumpsit, quæ nullo pacto potuit depravari, solus maior est Deus: ubi in assumptione humanitatis, eius magnitudinem, & dignitatem agnovit, ex qua impotentia ad peccandum derivatur, & operationum rectitudo; quod esse sanctitatem humanitatis postea constabit.*

4 Alia testimonia videri possunt apud Autores: ex his quæ elegimus satis constat conclusio; esse enim unctum,

iuxta doctrinam PP. est esse sanctum, quod ex Danielis 9. desumitur: *Et ungetur Sanctus Sanctorum*: hoc est, sic ungetur, ut ex vi unctionis non solum sit sanctus, sed causa sanctitatis aliorum: at Christus Dominus unctus est ex unionem humanitatis ad Verbum, ut constat; ergo ex eadem unionem est sanctus. Secundo; esse Christum est esse unctum, ut ex PP. constat: at Christus est ex unionem naturæ divinæ, & humanæ in eadem persona Verbi, ut ex dictis liquet, & expressè docetur à Vigilio Episcopo, lib. 4. contra Eutiquium illis verbis: *Unde appareo ad id, quod homo factus est pertinere unctionem, vel Christi vocabulum; ergo ex vi unionis est Sanctus. Tertio: quia PP. constituunt differentiam in sanctitate Christi, & aliorum in eo consistentem, quod Christus unctus est, non operatione, sed ipsa divinitate; alij autem sunt sancti operatione, & gratia Spiritus Sancti.*

5 Ex quibus exclusa manet solutio asserentium PP. solum docere Christum sanctificari divinitate; quod verum est, si intelligatur solum in sensu causali, quia divinitas est causa effectiva gratiæ habitualis, qua Christus ungitur, & sanctificatur. Exclusa, inquam, manet; quia PP. constituunt differentiam inter Christum, & alios Sanctos, in eo quod Christus ungitur, & sanctificatur divinitate, non autem sancti: in sensu autem causali omnes divinitate sanctificantur; cum divinitas sit causa effectiva sanctitatis aliorum: Estque solutio ista contra Damascenum, illis verbis: *Divinitas est unctio humanitatis Christi, non operatione, sed totius unguenti presentia*: hoc est, non operando, & causando efficienter sanctitatem, sed ipsa presentia unguenti, & sanctitatis per essentiam, quæ est divinitas.

6 Nec dici potest Nazianzenum solum docere Christum Dominum non sanctificari operatione humanitatis; quia Christus Dominus non se disposuit ad gratiam propria operatione. Non, inquam, dici potest; nam præterquam quod esse contra mentem Sancti Doctoris cuilibet ipsū legenti constabit, rejicitur: quia vel docet Damascenus non sanctificari operatione, quia non se disposuit per propriam operationem ad gratiam sanctificantem, intelligendo per hanc gratiam, gra-



gratiam habitualement, vel gratiam vnionis: si gratiam habitualement, falsum est, & contra D. Thomam docentem infra quæst. 34 art. 3. habuisse Christum Dominum gratiam habitualement more aduultorum, & per propriam dispositionem: si verò intelligat gratiam vnionis, habemus intentum; cum doceat gratiam vnionis esse formam, vel quasi formam sanctificantem. Quod breuius sic proponitur: sola gratia vnionis, & non gratia habitualis est, quam habet Christus Dominus sine dispositione, & absque propria operatione, vt docet D. Thomas vbi proximè: at iuxta Damascenum, secundum hanc interpretationem, sanctificatur Christus per gratiam, quam habet sine propria operatione; ergo sanctificatur per gratiam vnionis. Secundo: nam potest sanctificari formaliter totius vnguenti præsentia, seu ipsa diuinitate, etiam si humanitas per proprium actum ad vnionem se disposuisset, sicut sanctificatur per gratiam habitualement, etiam si istam habeat per propriam dispositionem: sed contraponit sanctificari totius vnguenti præsentia, sanctificari per operationem; ergo docet sanctificari non per aliquid productum, & causatum à diuinitate, sed ipsa diuinitate, quæ opus, aut effectus Dei non est.

Si verò asseratur diuinitate sanctificari, non solum quia diuinitas causat efficienter gratiam habitualement sanctificantem, sed quia dat ius humanitati Christi, vel phisicum, vel morale ad illam, quod alijs iustis non præstat. Contra est; quia hoc est formaliter sanctificare, dare ius humanitati, vel phisicum, vel morale ad gratiam habitualement, & ad dona, quæ ipsam consequuntur, vt ex dicendis constabit; ergo si diuinitas vltra efficientiam gratiæ habitualis, quæ alijs Sanctis communis est, dat se ipsa humanitati huiusmodi ius, se ipsa formaliter sanctificat. Tum etiam; quia si dare huiusmodi ius non est sanctificare formaliter, non datur in Christo sanctificatio, quæ per operationem non sit; cum solum restet sanctificatio per gratiam habitualement, quæ per operationem est etiam in Christo, vtpotè eius gratia habitualis à diuinitate efficienter causatur, & ad illam per propriam operationem se disposuit. Tum denique: quia Nazianzenus intulit ipsa diuinitate esse vnctum, quia non operatione, hoc est non per effectum à Deo causatum;

ergo sicut est formaliter vnctus, iuxta ipsum, à diuinitate, pariter & sanctus.

7 Hanc eandem doctrinam ex PP. desumpsit D. Thomas illam tradidit pluribus in locis; & primo, opusculo 2. cap. 214. vbi sic habet: *Ille per acceptum donum gratuitum efficitur Deo gratus, qui vsque ad hoc perducitur, quod per charitatis amorem vnus spiritus fiat cum Deo, quod ipse in Deo sit, & Deus in eo: hæc autem gratia est omnium Sanctorum communis. Alia verò coniunctio est hominis ad Deum, non solum per affectum, aut inhabitationem, sed etiam per unitatem hypostasis, seu personæ, vt scilicet, vna, & eadem hypostasis, seu persona sit Deus, & homo, & hæc quidem coniunctio hominis ad Deum est propria Christi Iesu; hæc etiam est hominis Christi gratia singularis, quod Deo vnitur in unitate personæ, & ided gratis datum est, quia & natura facultatem excedit; & hoc donum merita nulla præcedunt; sed & gratissimum Deo facit, ita quod de ipso singulariter dicitur: Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui.* Quibus verbis expressè altiore sanctificationem agnoscit in humanitate Christi, quam in alijs iustis ex vi gratiæ habitualis, quod donum constituit humanitatem gratissimam, & Christum Filium Dei naturalem, in quo Pater sibi complacet: & quidem cum ex amore Dei erga diligentes se inferatur amor in Deo causans gratiam habitualement sanctificantem; à fortiori ex specialissimo amore Dei erga Filium suum, in quo maximè complacet, altior sanctitas optimè à D. Thoma inferitur.

8 Secundo eam tradit D. Thomas in 3. dist. 13. quæst. 1. art. 2. ad 5. vbi sic concludit: & iterum: *Quamvis ex hoc ipso, quod Deus erat, sibi gloria debebatur; tamen oportuit, quod esset ibi aliquid formaliter perficiens animam ad actum gloriæ, & hoc fuit gratia, quia gratia consummata in anima est idem, quod lumen gloriæ: est etiam perficiens eam ad actus viæ.* Tunc sic id, quod humanitatem reddit amabilem, ratione cuius gloria debetur, sanctitas est, quæ in iure ad gloriam consistit: sed ratione vnionis, quæ proculdubio amabilem reddit humanitatem, gloria humanitati debetur, iuxta D. Thomam; ergo ex vi vnionis, iuxta ipsum, sanctificatur. Idem ius esse in humanita-

re docet D. Thomas infra quæst. 34. art. 3. Tercio, eandem doctrinam tradit infra q. 22. art. 2. ad 3. ubi sic habet: *Acquisitis enim actuale hostie sanctificationem, sunt ex antiqua charitate, & gratia unionis sanctificante eandem absolute.*

Quarto tandem colligitur ex proœmio huius quæstionis, ubi sic habet: *De gratia Christi considerandum est dupliciter. Primo quidem, de gratia eius secundum quod est quidam singularis homo; Secundo de gratia secundum quod est caput Ecclesie; nam de gratia unionis iam dictum est: Vbi D. Thomas gratiam Christi dividit in gratiam unionis, gratiam eius, ut singularis homo est, & gratiam capitis; ubi sermo est de gratia sanctificante; gratia enim eius, ut singularis homo est forma sanctificans, sicut, & gratia capitis, quæ à gratia habituali non distinguitur; ut docet D. Thomas, quæst. 8. sequenti, art. 5. Gratia, ergo unionis, de qua supra egit, etiam est gratia sanctificans. Quibus accedit, quod supra quæst. 2. art. 10. docet quod per gratiam unionis humana natura non dicitur participare divinitatem: Sed dicitur quod est coniuncta ipsi nature divine in persona filii: maius autem est ipsa res, quam similitudo eius participata. Quæ sunt verba D. Thomæ satis indicantia sanctitatem ex vi unionis, & exprimentia eius sanctitatis efficacem rationem. Eodem modo distinguit D. Thomas triplicem gratiam opusculo citato plane sentiens, se loqui de gratia sanctificante: & infra art. 11. inquirens, utrum gratia Christi sit infinita, ubi sermo est de gratia sanctificante, distinguit duplicem gratiam, unionis, & habitualement, & de prima docet esse infinitam.*



## S. II.

*Solvuntur argumenta.*

PRIMO Arguitur ex Cyrillo tomo 5. Concilij Ephesini, cap. 1. res-

pensione ad 7. anathematismum, ubi sic ait: nominatus est Christi nomine, propterea nimirum, quod secundum humanam naturam per inde ac vnus ex nobis vnctus est; ex quibus inferri videtur Cyrillum sensisse non aliam fuisse in Christo vñctionem, nisi à gratia habituali, qua alij iusti vnguntur, & sanctificantur. Secundo inferitur nomen Christi; non ab vñctione hypostatica, sed à gratia habituali desumptum, à qua solum vnctus est; sicut vnus ex iustis; cuius oppositum ex PP. docuimus.

Respondetur similitudinem in eo stare, quod humanitas Christi per liberale, & gratuitum donum est sancta, sicut alij iusti non per confusionem, aut conversionem vnus nature in alteram, aut ex aliquo merito: quod enim ex vi unionis sit sancta, docetur à Cyrillo ubi supra, & expressius, libro de Fide contra Theodorum, ibi: *Cum antea non esset Christus, in ipsa carnis assumptione dictus est Christus.* Deinde; cum alij PP. ut vidimus, ex vñctione vnctum esse, & Christum appellari affirmant, non est credibile Cyrillum ab eorum recessisse sententia: quibus addendus est Origenes, qui libro. 2. Peryarchon, cap. 6. inter vñctionem Christi, & aliorum hanc expressit differentiam, his verbis: *Quod autem præ participibus dixit, indicat, quod non gratia Spiritus Sancti, sicut Prophetis, ei data est sed ipsius Verbi Dei in ea substantialis in erat plenitudo; sicut Apostolus dixit; in quo habitat omnis plenitudo divinitatis; quod sæpe in eodem capite involuit.* Interpretationem ad Cyrillum desumpsimus ex D. Thoma infra art. 13 ad 1. ubi Augustinum de prædestinatione sanctorum asserentem, quod ea gratia fit ab initio fidei suæ homo quicumque Christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus; sic interpretatur: eadem gratia dici hominem quemcumque fieri Christianum, qua gratia factus est homo Christus; quia utrumque gratuita Dei voluntate absque meritis factum est.

Secundo respondetur Cyrillum adstruxisse vñctionem in Christo per gratiam habitualement, quam facemur; non tamen exclusisse vñctionem substantialement per gratiam unionis: & licet ab vñctione accidentali dictus sit Christus, non tollitur quominus ab vñctione substantiali principalius, & prius vnctus sit, & nominatus.



11 Secundo arguitur ex P. Arriaga in præfenti, qui totus est in probando D. Thomam oppositam tenuisse sententiam: & primò probat ex hac quæst. art. 1. ad 1. quo intendebat probare in Christo non esse gratiam habitualementem, quia hæc est quædam participatio divinitatis; Christus autem est Deus non participativè, sed secundum veritatem: cui sic respondet: *Dicendum quod Christus est verus Deus secundum personam, & naturam divinam, sed quia cum unitate personæ remanet distinctio naturarum, Anima Christi non est per suam essentiam divina: vnde oportet quod fiat divina per participationem, quæ est secundum gratiam.* Ex quo sic eius argumentum formari potest: D. Thomas probavit necessitatem gratiæ habitualis in Christo, quia eius anima ante gratiam habitualementem non est sancta; ergo sentit non esse sanctum ex vi unionis. Antecedens probatur; non probavit necessitatem gratiæ, quia Anima Christi non est divina per essentiam, hoc est, ipsa divinitas; esset enim argumentum indignum D. Thomæ. Tùm; quia etiam posita gratia habituali non est divinitas, imò nec participata divinitas: & tamen posita gratia habituali, alia non indiget; non ergo probavit necessitatem gratiæ habitualis, quia humanitas non est divinitas. Tùm etiam quia etiam si non sit divinitas; cum hæc uniatur humanitati perfectiori modo, quam gratia, quia illa substantialitèr, hæc autem accidentalitèr unitur; non poterat inferre necessitatem gratiæ, quia non est divinitas, sed quia divinitate etiam substantialitèr unita non redditur divina, hoc est, sancta; ergo intulit necessitatem gratiæ, quia ante illam non est sancta. Vnde vno e duobus modis debet formari argumentum D. Thomæ: Primo; Christi Domini humanitas non est unita phisicè immediatè sanctitati naturæ divinæ; quia unio non est facta in natura, sed in supposito; ergo ex vi unionis non est sancta; & consequenter indiget gratia habituali. Secundo potest sic formari: sicut per unionem non transit ad humanitatem omnipotentia, & scientia divina, ita neque sanctitas; ergo retinet per se sanctitatem suam creatam, sicut & scientiam; & vtroque modo sentit D. Thomas non sanctificari ex vi unionis.

12 Ad hanc ponderationem, quam ex Magistro Loeica desumpsit ar-

guens, respondetur D. Thomam ex indistinctione, & inconfusione naturarum in Christo; scilicet, natura humana non est facta divinitas, neque ex vtraque aliqua tertia natura resultavit; intulit D. Thomas, quod secundum suam essentiam, vel ex se, non est divina, aut contentiva per modum radicis operationum divinarum; ad hoc enim erat necessarium, quod esset divinitas, vel quod divinitate informaretur, ita ut ex vtraque aliquod esse essentia resultaret ratione cuius haberet vim contentivam per modum radicis operationum divinarum: ex quo tandem intulit indigere gratia habituali, ut fiat divina per participationem, & ex cuius receptione habeat vim ad eliciendas operationes supernaturales: vnde principium à D. Thoma assumptum est, quod supposita distinctione naturarum, humanitas ex se ante formam accidentalem non est divina, hoc est, constituta in aliquo esse essentia divino.

Ex antecedenti autem assumptum in argumento, quod ipse pro D. Thoma confinxit, primum consequens illatum non inferitur; sed solum non esse humanitatem constitutam in aliquo esse essentia divinæ, ratione cuius possit phisicè radicare operationes supernaturales: ex quo necessitas gratiæ phisicè radicantis optimè inferitur. Secundum autem, quod neque apparenter doctrinæ D. Thomæ adaptatur, assumit antecedens falsum, & contra D. Thomam, qui ut vidimus, expressè affirmat ex unionè reddi humanitatem gratissimam, & sanctificari, atque ad eam ad illam sanctitas transit: si autem intelligatur de sanctitate radicante phisicè operationes, verum est non transire, sicut neque transit omnipotentia, aut scientia: hoc autem ad sanctitatem humanitatis non esse necessarium ipse Arriaga fatetur, vel fatèri tenetur.

Potest alijs terminis doctrina D. Thomæ explicari; nimirum, necessitatem gratiæ intulisse ex eo quod humanitas non est secundum suam essentiam divina formalitèr; per quod non negatur esse divinam personalitèr ante gratiam habitualementem: qui sunt termini D. Thomæ, quæst. 29. de Veritate, art. 1. ad decimum.

13 Alteram probationem adducit ex solutione ad 2. quod necessitatem

tem gratiæ habitualis impugnat, quia Christo ratione unionis debetur hereditas æterna: cui responderet D. Thomas, deberi hereditatem increatam solum divinitati, non humanitati, quia illius capax non est, atque adeo ut ipsi debeat hereditas creata, necessaria est gratia habitualis. Ex quo sic arguitur iuxta D. Thomam, non debetur humanitati ratione unionis hereditas creata; ergo ratione illius non est sancta; esse enim sanctam est habere ius ad hereditatem Dei.

Respondetur D. Thomam solum docere hereditatem increatam non deberi humanitati; nunquam tamen docuit non deberi hereditatem creatam ratione divinitatis unitæ, sed solum esse necessariam gratiam, à qua phisicè oriatur beatitudo: imò hereditatem creatam deberi ex ipsius verbis colligitur; ex eo enim quod humanitas non sit capax hereditatis increatæ, sic intulit: *Unde oportuit ut attingeret ad Deum per actum fruitionis creatum: qui quidem esse non potest nisi per gratiam.* Mens ergo D. Thomæ est: humanitas est digna, ut ei conferatur hereditas Dei: non increata; ergo creata: sed ad hanc est necessaria gratia habitualis conferens ius phisicum ad illam. Ergo in Christo debuit esse gratia habitualis. Ex quo inferunt Docti Thomistæ, quod si humanitas esset capax intelligendi per intellectionem increatam, ipsi deberetur ex vi unionis.

Idem colligitur ex alia ratione, quam ibi adducit D. Thomas, scilicet, quia licet Verbum habuerit facultatem operandi operationem divinam; quia tamen debebat habere operationem humanam, oportuit in ipso esse habitualement gratiam: quasi sic argueret; sicut unio non tollit distinctionem naturarum, neque etiam operationum; ergo oportuit in ipso esse gratiam habitualement, ut esset radix operationum supernaturalium.

14 His testimonijs utitur P. Arriaga contra suam, & communem sententiam, quasi cupiens, nescio quo fine, habere sibi contrarium D. Thomam, quem fortè non vidit, vel oscitando vidit: sed non mirum, cum non magni videatur æstimate PP. pro sua esse, & communi sententia, quorum auctoritates explicare conatur in alterum sensum, quasi ipsis non indigens. Sed magis mi-

rum est, quod asserit sectione 2. num. 2: ubi postquam aliqua testimonia Apostoli pro communi sententia adduxisset, subdit, non posse sibi persuadere Paulum de hac nostra questione cogitasse: Magis, inquam, mirum est; quis enim crederet Paulum electum Apostolum ad prædicandum Gentibus Mysterium Incarnationis, non solum in ipso non cognovisse, sed neque cogitasse sanctitatis humanitatis assumptæ, quam Arriaga in ipso Mysterio inclusam penetravit.

Deinde, alijs omisis, Paulus apud primè cognovit excellentiam, dignitatem, & amabilitatem humanitatis ex vi unionis, & quod ratione illius habet ius condignitatis ad omnia bona, & dona Dei: sed sanctitas dicitur entitas quædam valde amabilis, & bona, quæ dat ius ad vitam æternam, ut ipse Arriaga docet sect. 4. num. 16. ergo ab Apostolo ignorari non potuit. Insuper Paulus non potuit non cognoscere excellentiam humanitatis, quæ supposito Mysterio Incarnationis à nemine negari potest: sed hanc excellentiam esse sanctitatem humanitatis excellentiorem, quam sit illa, quæ præstatur à gratia habituali, non potest non cognoscere, qui cognovit gratiam habitualement sanctificare, ut ipse docet ubi proximè num. 15. ergo non potuit sanctitatem humanitatis non cognoscere, sanctitatem, inquam, ex vi unionis, nisi vel ignoraret Mysterium, vel non cognosceret gratiam habitualement sanctificare: quorum utrumque est absurdum.

15 Ex his constat qua ratione D. Thomas quæst. 29. de Veritate art. 1. ad 4. doceat, quod si in Christo non esset gratia habitualis, neque etiam esset beatitudo creata; nimirum, quia deficeret principium radicale conaturale illius; non verò quia ex vi unionis non debeatur, tam beatitudo, quam gratia: quod non obscure docet articulo citato in corpore requirens gratiam habitualement in Christo, quia hæc ad beatitudinem creatam requiritur; & utraque inferitur ex vi unionis; & consequenter utraque ex vi unionis debetur: quod etiam docuit in 3. dist. 13. q. 1. art. 1. ad 4. iam citatis. Constat etiam, qua ratione doceat eadem quæst. 29. de Veritate, art. 5. ad 4. requiri gratiam habitualement in Christo, quia sine ipsa meritum non est; requiritur.



quiritur enim ad actum meritorium supernaturalem, sicut ad beatitudinem; nimirum, ut uniuersale, & radicale principium illius: quod non tollit gratiam unionis præsuppositam sanctificare, ex qua etiam gratia habitualis derivatur, ut docet D. Thomas ibi ad primum: quod etiam expresse docet in præsentia questione, art. 13. finem corporis sic concludens: *Vnde gratia habitualis Christi intelligitur consequens hanc unionem, sicut splendor solem.*

16 Tandem constat, qua ratione docet D. Thomas infra q. 34. art. 1. ad 2. quod Christus factus est sanctus, & non sancto negative: ex quo colligi videtur, quod Christus in quantum homo pro priori ad gratiam habitualem non est sanctus: constat, inquam, quia ibi loquitur D. Thomas de sanctitate formali, de qua verum est, quod pro priori ad gratiam habitualem non intelligitur; & consequenter, quod Christus pro illo priori non intelligitur sanctus sanctitate formali, seu non est sanctus negative sanctitate formali, per quod non excluditur pro illo priori esse, & intelligi sanctum sanctitate personali: quod ex eodem articulo satis colligitur, in quo gratiam habitualem fuisse in Christo Domino à primo instanti suæ conceptionis, probat D. Thomas ex unionem ad Verbum, ex qua gloria habitualis derivatur. Vel dicendum cum Magistro Medina ibi; esse factum sanctum de non sancto negative, non quia aliquando fuerit homo, & non fuerit sanctus etiam pro priori naturæ, sed quia quando non fuit homo, non fuit homo sanctus: quæ videtur esse mens D. Thomæ.



### §. III.

*Statuitur secunda conclusio.*

17 **H**UMANITAS Christi Domini ex vi unionis est formaliter sancta. Conclusionis ratio ex PP. doctrina colligitur, ultra Deum non potest ex cogitari obiectum magis amabile, aut con-

grum dilectionis Dei quam id, quod deificatum est, & elevatum ad subsistendum subsistentia Verbi Divini: sicut nihil ex cogitari potest Deo propinquius: at natura media unionem deificata est, ut diserte definitur, 6. Synodo generali, actione 17. & PP. communiter asserunt, subsistitque subsistentia Verbi Divini, in qua vitæque natura, divina, & humana uniantur, quæ redditur Deo intime phisice, & substantialiter unita, & consequenter ipsi summe propinqua; ergo media unionem redditur summe amabilis infra Deum; atque adeo digna, ut intuitu ipsius, & ex eius complacentia Deus illi conferat cætera dona, & beatitudinem, cuius est capax, in quo ratio sanctitatis consistit.

18 Quod varijs modis explicari, & confirmari potest: primo unio hypostatica est summa divinitatis communicatio ad extra, & summa gratia humanitati facta, ut PP. communiter asserunt, & præcipue Augustinus lib. 13. de Trinit. cap. 19. & in Enchyridione, cap. 14. & est communis fidelium conceptio: at summa gratia, & summa Dei communicatio non potest non oriri ex summo amore; in Deo enim magis amare est maius beneficium conferre, neque esset summa gratia, aut summus amor, si ex vi illius non excluderetur ab humanitate peccatum, & redderetur digna, & cui iure ad beatitudinem; ergo ex vi unionis hoc habet, in quo sanctitas consistit.

Confirmatur secundo: quia per gratiam habitualement humanitas participat naturam divinam: media forma creata; quæ licet sit ordinis divini, est tamen similitudo deficiens sanctitatis per essentiam; per illam redditur sancta; ergo à fortiori ex unionem phisica, & substantiali in eadem persona Verbi cum natura divina, quæ est origo, & exemplar sanctitatis creaturæ imitantis illam, cum deficiencia constituitur, & erit sancta formaliter.

Confirmatur tertio: sanctitas iuxta Dionisium de divinis nominibus, cap. 12. *Est ab omni scelere libera, & incontaminata puritas*: quod si intelligatur non de consequentibus vel disponentibus ad sanctitatem, sed de ipsa formali sanctitate, explicatur communiter de puritate subiecti, quæ amabile constituitur permanentem, & communi iure ad beatitudinem: sed ratione unionis constituitur humanitas valde amabilis ab illa

illa excluditur peccatum, & potentia ad illud, habetque ius ad beatitudinem, & alia dona, quibus digna est; omnia enī ex gratia vnionis derivantur, & omnia à priori probavit D. Thomas vt viderimus.

19 Secundo probatur conclusio; opera Christi Domini sunt infinite meritoria dignitate desumpta à persona Verbi; ergo eius humanitas est infinite sancta. Antecedens supponitur: & consequentia probatur; nam dignitas, & sanctitas personarū secundum se, nisi ab illa natura, quæ est principium quo operationum sanctificetur non sufficit, vt opera sint condigne meritoria præmij supernaturalis; quod nunc cum veriori sententia supponimus ex 1. 2. q. 1. 4. cuius signum est, quod si per impossibile humanitas Christi esset infecta peccato, eius opera non essent meritoria, quamvis persona Verbi esset infinite digna. Est insuper aliud signum: nam si per impossibile persona Angelica assumeret naturam humanam infectā peccato, vel sine gratia habituali, quæ tamen persona in propria natura Angelica esset sancta, opera media humanitate elicitā non essent meritoria quamvis persona esset sancta, eo quod natura humana, quæ esset principium quo operationum, non esset sancta; ergo ad dignitatem meritoriam non sufficit sanctitas non sanctificans naturā quæ est principium quo operationum. Secundo probatur consequentia; nam persona Verbi infinite dignitatis potēs est dignificare opera meritoria, illisque tribuere ius meritorium ad vitam æternam; pariter ergo poterit ius condignitatis tribuere humanitati ad eandem gloriam: idē enim operibus ius illud tribuit quia ex vi vnionis opera humanitatis sunt Verbi vt quod, & ipsius propria; sed etiam humanitas est propria Verbi ex vi vnionis; itē sunt opera Verbi, quia sunt opera humanitatis illius, & quia est homo vt quod, vere est operans operationes humanitatis vt quod; ergo potius titulo tribuit humanitati ius condignitatis ad vitam æternam.

20 Tandem probatur conclusio ratione, quam etiam indicat D. Thomas opusculo citato: Christus prædestinatus est filius Dei naturalis, cuius prædestinationis exequutio præcedit gratiam habitualem, ante quam Christus vt homo est filius Dei naturalis: sed prædestinatio, vel ratione termini, vel ratione alicuius

præsuppositi ad existentiam termini, sanctificat subiectum prædestinatum; ergo ante gratiam habitualem Christus Dominus vt homo est sanctus, & consequenter ratione vnionis. Minor probatur; prædestinatio est, vel includit amorem perfectum, & amicabilem Dei erga subiectum prædestinatum, vt patet in prædestinatione nostra, quæ est maximus amor erga prædestinatos, & propterea includit, vel infert formam sanctificantem, quæ vel est terminus prædestinationis, nimirum, gloria, vel aliquid ad ipsum præsuppositum, nimirum, gratia: & in prædestinatione Christi hoc à fortiori verum est; cum terminus illius sit hunc hominē esse filium Dei naturalem quod incomparabiliter maius est quam gloria; debet ergo includere amorem amicabilem, & in sui exequutione formam sanctificantem humanitatem: quod indicant verba Patris: *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui.* idē

Confirmatur; amorem Dei erga mundum, præcipue prædestinatos, Deus maxime ostendit in eo quod dedit filium suum, qui propter salutem nostram factus est homo, iuxta illud Ioannis 3. *Sic Deus dilexit mundum, vt Filium suum unigenitum daret:* Quod, & docuit Apostolus ad Romanos 8. *Qui etiam proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum quomodo non etiam cum illis omnia nobis donavit?* Sed longe perfectiori modo filium suum humanitati Christi dedit, cui hypostatice vnitus; ergo ex vi huius incomparabiliter magis humanitatem diligit, cui intuitu vnionis, & ex complacentia in ipsa omnia illi donavit, etiam beatitudinem, in quo sanctitas, & amor amabilis consistit.



### S. III.

*Solvantur argumenta.*

21 ARGUITUR Primo: esse sanctum est effectus formalis gratiæ habitualis; ergo ab alia forma præstari non potest.



potest. Distinguendum est antecedens, esse sanctum sanctitate accidentali; & per informationem concedo antecedens; sanctitate substantiali, aut personali, nego antecedens, & consequentiam: vel distinguatur consequens eodem modo. Dices; eadem ratione dici possat, esse album accidentaliter esse à qualitate; esse tamen album substantialiter esse ab alia forma præter albedinem, vel ab aliqua substantia. Negandum est antecedens; quia esse album est esse disgregativum visus, quod nisi à qualitate sensibili præstari non potest: esse autem sanctum est esse obiectum congruum dilectionis amicabile; quod præstari potest à forma accidentali participante naturam divinam, & à persona divina hyposthatice unita, ratione dicta: & vno verbo, esse album est conceptus specificus specificè a thome; esse autem sanctum est effectus genericus potens præstari à duplici forma specie distincta. Quod si contendas posse dari duplicem albedinem specie distinctam, quarum utraque qualitas sit, vel quarum altera sit qualitas, & altera substantia, quod difficilius est, idem dicemus, atque de effectum sanctitatis, qui potest tribui à substantia; & à qualitate, & forte à multiplici qualitate specie distincta; effectus tamen sanctitatis erit specie distinctus.

22. Secundo arguitur; Verbum Divinum potuit uniri substantialiter naturæ Leonis, v. g. ut communiter docent Theologi: & tamen in illam non sanctificaret; ergo per unionem substantialem humanitatis ad Verbum non sanctificatur humanitas. Iuxta aliquos cum M. Cypullo, neganda est minor; in quorum principiis sanctitas non necessario dat ius ad beatitudinem, sed ad illam sufficit, quod perfecte uniat creaturam cum Deo; quod de natura bruti assumpta verum esset.

Sed melius responderetur concessa maiori, & minori, negando consequentiam; & ratio est; quia in natura bruti non est capacitas ad talem effectum, cum sit incapax visionis Dei, & eius amicitiae; cuius oppositum in natura humana reperitur: & instatur manifeste argumentum; non enim constitueret cum natura bruti personam, propter incapacitatem; quem effectum cum humanitate præstat: imò ipsi humanitati non præstat esse relatam, bene tamen subsistentem; quia huius, & non

illius effectus est capax; & gratia habitualis non constituit filium adoptivum eadem ratione: nec est necessarium, quod forma unita subiecto præstet illi omnem effectum, quem absolute potest præstare: an verò sufficiat ad hoc, ut forma diversis subiectis diversos effectus tribuat, capacitas in subiecto ad unum, & non ad alterum, quamvis ex parte formæ, & unionis ad subiectum nulla sit diversitas, an autem etiam requiratur diversitas, saltem ex parte unionis illata ex incapacitate subiecti. Alibi dicemus.

Sed dices: naturæ bruti fieret gratia, si uniretur Verbo; ergo posset esse grata Deo; & consequenter sancta. Negandum est antecedens; quia gratia non fit nisi potenti illam cognoscere, ut bene advertit M. Vincentius, ubi supra. Vel omisso antecedenti, neganda est consequentia, vel distinguatur consequens, si *ly grata* significet subiectum, cui gratia fit, transeat consequens; si significet obiectum congruum dilectionis amicabile, neganda est consequentia. An autem natura Leonis ex vi unionis fieret digna, ut Deus illi tribueret intuitu unionis bona, seu perfectiones, quarum est capax? Non est ita certum; alij negant, alij verò probabiliter affirmant.

23. Tercio arguitur: Prædestinatio Christi non includit, neque supponit in sui executione amorem amicabilem humanitatis; ergo ex vi unionis non sanctificatur. Consequentia probatur. Tum, quia ex eo quod prædestinatio Christi includit, seu in sui executione supponit amorem amicabilem, intulimus sanctificari ex vi unionis. Tum etiam; quia amor Dei, ex quo oritur, & causatur effectus sanctitatis in creatura, est amor amicabile, ut alibi diximus, & modo supponimus; ergo si prædestinatio Christi non includit in sui executione amorem amicabilem, non accidit humanitas ex vi illius effectum sanctitatis: cum autem ex vi illius accipiat unionem, hac non sanctificatur. Antecedens verò probatur; id amatur amicabilem ex vi prædestinationis, cui convenit terminus prædestinationis: sed prædestinationis terminus non convenit humanitati, nec Christo ratione humanitatis; ergo non amatur amicabilem humanitas, neque Christus, ut homo.

Mayor, & minor sunt probandæ: & maior probatur: tum quia id amatur

amicabiliter, cui amatur terminus prædestinationis: sed illi amatur, cui convenit; ergo id cui convenit, est quod amatur amicabiliter. Tūc etiam constat in hominis prædestinatione, cuius exequutio includit amorem amicabilem, ergo hominem, cui convenit terminus prædestinationis, nimirum beatitudo. Minor etiam probatur; quia filiatio naturalis Dei non convenit humanitati, non solum quia filiatio convenit immediate supposito, non naturæ, sed etiam, quia naturæ humanæ non convenit fundamentum filiationis naturalis, quæ est generatio æterna passiva. Tūc etiam; quia naturæ humanæ solum convenit assumi à Verbo Divino, seu actio unitiva ad Verbum passivè sumpta; est enim quæ unitur ex vitalis actionis: sed nihil horum est generari passivè; ergo neque filiatio, neque fundamentum filiationis convenit humanitati, aut Christo ratione humanitatis.

24 Respondebis ex doctrina Recentiorum in Christo esse duplicem filiationem: alteram naturalem Verbo Divino ab æterno convenientem; alteram propriam, quæ adoptiva non est, neque pertingit ad perfectionem filiationis naturalis ab æterno convenientem Verbo; & propterea propria appellatur; quia illa Christus, ut homo est Filius Dei, non adoptivus, sed proprius, qualiter à Paulo nominatur Roman. 8. verbis supra relatis, à quo PP. & Concilia didicerunt sic multoties Christum Dominum appellare: cuius filiationis fundamentum non est generatio æterna, sed actio unitiva, vi cuius humanitas accipit ius ad beatitudinem; proptereaque Christus, ut homo est Filius Dei proprius, seu naturalis filiatione inferiori ad æternam: quidquid sit, an filiationis relatio habeat pro subiecto quæ humanitatem, vel immediate subiectetur in supposito; iuxta quam doctrinam facilis est argumenti solutio.

Sed sustinenda non est: & primum breviter rejicitur; quia sequitur Christum Dominum esse, filium totius Trinitatis: quod constat; nam actio unitiva, vi cuius Christus ut homo dicitur Filius Dei filiatione inferiori ad æternam, est à tota Trinitate, & ipsi concedere non recusant: est tamen contra Augustinum in Enchyridione, cap. 38. & 39. ubi constanter docet Christum etiam, ut hominem

non esse Filium Spiritus Sancti, & oppositum ita absurdum existimat, ut nullæ fideles aures id valeant sustinere: est etiam contra D. Thomam infra quæst. 35. art. 3. illis verbis: *Christus quamvis secundum humanam naturam sit creatus, & iustificatus; non tamen debet dici Filius Dei, neque ratione creationis, neque ratione iustificationis, sed solum ratione generationis æternæ, secundum quam est Filius Patris solius; & ideo nullo modo debet dici Christus Filius Spiritus Sancti, neque etiam totius Trinitatis*: & quod magis est videtur hæc doctrina opponi Concilio Tolitano 11. in confessione fidei, illius verbis: *Nam Christus Iesus nullo modo Spiritu Sancti Filius credi, vel intelligi potest.*

25 Deinde rejicitur: nam filius est vivens à viventi procedens in similitudinem naturæ: Christus autem reduplicata humanitate non sic procedit; & quamvis deificetur humanitas à divinitate, à qua accipit ius ad vitam æternam, non tamen illa vivit humanitas; ergo non potest esse filius proprius, quod idem est atque naturalis, ut ex Paulo, & Concilijs constat, iuxta quæ PP. & Scholastici filium propriam pro naturali accipiunt. Insuper; filiatio fundata supra hoc ius, cum sit secundum imperfectam rationem, Christo cui competit filiatio naturalis Dei, convenire non potest. Tandem; ut docent Augustinus, & Thomas ubi supra, non omne, quod ab alio causatur; procedit, aut etiam nascitur, ut capilli, filius est; alias de Spiritu Sancto à Patre, & Filio procedente cum iure ad increatam hæreditatem, posset dici quod est filius. Sed de his infra q. 23.

26 Alij cum P. Alderete ubi supra docent cum communi sententia, & vera, in Christo Domino solum esse unicam filiationem increatam fundatam supra æternam, & increatam generationem, quæ per Incarnationem convenit Christo, ut homini: videntur tamen innuere humanitatem esse subiectum quo filiationis, seu denominationis filij; nam n. 7. asserunt, quod secundum humanitatem terminare amorem amicitie; illa enim natura; supra quam simul cum personalitatem cadit denominatio filij, est amabilis amore amicitie, & eorum probationes ex Concilio Francofordiensi de sumptæ ad hoc videntur tendere, quod Christus Dominus, ut homo sit Filius Dei naturalis denominatione supra humanitatem



tem cadente, eo sensu quo communiter dicitur Christum Dominum, ut hominem esse sanctum sanctitate increata, à qua humanitas accipit ius ad beatitudinem: ex quo deducunt per filiationem naturalem, quæ est terminus prædestinationis, Christum, ut hominem, esse sanctum, & habere ius ad beatitudinem. Per quod facilis est argumenti solutio.

Sed hæc doctrina sustinenda non est: & in primis probationes ex Concilio Francofordiensi; quas examinare non vacat, nihil convincunt, quia eis testimonijs solum intendit Concilium excludere à Christo Domino omnia illa, quæ pluralitatem personarum in ipso possunt indecere, atque adedò omnem filiationem Dei præter naturalem increatam, & æternam; ad quod non est necessarium, quod subiectum quo filiationis naturalis æternæ sit humanitas. Omittimus etiam esse probabilem sententiam, ipsam filiationem etiam sub conceptu personalitatis non sanctificare humanitatem. De quo postea.

27 Reijcitur ergo: quia humanitatem esse subiectum quo filiationis naturalis ad Deum, aut denominationis filij est contra D. Thomam ubi proximè, & falsum; quia humanitati neque ut quo, neque ut quod convenit generari æterna generatione: quamvis enim humanitat; conveniat ius ad hæreditatem creatam, nullomodo convenit generari æterna generatione; ergo neque filiatio æterna. Deinde; quia ut ipsi docent num. 5. filiatio sicut denominat filium, dat ius, & consequenter sicut subiectum quo iuris est humanitas, pariter, & subiectum quo filiationis; imò quia denominat filium, dat ius; ergo ex iure non confurgit denominatio filij, sed ex filiatione ius: quod si ex iure illo, seu ex conceptu sanctitatis resultat denominatio filij, hæc non potest esse æterna filiatio, cum fundamentum illius non sit æterna generatio, sed actio unitiva, vi cuius humanitas deificatur, vel sanctificatur.

Si autem dicatur, quod ex eo quod Verbum, ut subsistens in humanitate sit Filius Dei naturalis, denominatione cadente non supra humanitatem, sed supra Verbum, ut in humanitate subsistens, rectè probatur sanctificare humanitatem; sicut rectè probatur esse

impeccabilem. Si inquam, hoc dicatur, verum dicitur, & est conforme probationi à nobis factæ: est tamen contra horum Authorum mentem, ut vidimus, & restat iuxta hanc doctrinam solvere argumentum.

28 Respondetur ergo negando antecedens: ad probationem distinguenda est maior, cui convenit præcise per modum formæ phisicæ, nego maiorem; per modum formæ phisicæ, vel moralis, concedo maiorem; & distincta minori eodem modo, neganda est consequentia. Ad horum improbationem dicendum est, quod ex vi prædestinationis non solum amatur id, cui convenit terminus per modum formæ phisicæ informantis, vel præstantis effectum phisicum; sed id, cui convenit præstando effectum per modum formæ moralis: & quia filiatio naturalis Dei, quæ est terminus prædestinationis, & convenit phisice Verbo, ut subsistenti in humanitate, vel ratione sui, vel ratione naturæ, quam includit, vel deconnotato dicit, sanctificat humanitatem per modum formæ moralis, idedò ex vi prædestinationis sanctificatur.

Vel dicendum, quod licet terminus prædestinationis non sanctificet, est tamen gratia facta humanitati, ut omnes fateri tenentur. Insuper includit ex parte subiecti, vel in sui executione Verbum Divinum, ut subsistens in humanitate; quod prout sic illam sanctificat, vel ratione personalitatis, vel ratione naturæ, vel ratione viriisque; atque adedò prædestinatio includit amorem amicabilem.

29 Tandem arguitur: humanitas sanctificari non potest à personalitate divina, prout à natura distinguitur, quia prout sic sanctitas non est, vel ut communius docent Thomistæ, perfectionem non dicit: neque sanctificatur à natura Divina, quæ immediate non unitur, propter quam rationem nullum præstat effectum phisicum humanitati: neque sanctificatur per unionem, seu nexum humanitatis ad Verbum; quia vel non distinguitur ab extremis, ut aliqui volunt; vel quia etiam si distinguitur; ut plures existimant, non est sanctitas, sed unio, & quasi via ad sanctitatem; ergo nihil datur in unione hypostatica potens

sanctificare humanitatem. Pro huius argumenti solutione sit.



## DUBIUM II.

*Utrum humanitas Christi sanctificetur personalitate Verbi?*

### §. I.

*Referantur sententiae, & statuitur prima conclusio.*

**S**TABILITA Sanctitate humanitatis Christi ex vi unionis, restat examinare quodnam sit praedicatum illam formaliter sanctificans? Et quia unio tria includit, de quibus dubitari potest, scilicet, personalitatem Verbi, ut à natura Divina virtualiter distinctam, ipsam naturam divinam, & modum unionis; in praesenti dubio de personalitate, ut à natura distinguitur, dubitatur, an sanctificet humanitatem. In quo dubio tres versantur sententiae: prima affirmativa asserens formam sanctificantem humanitatem esse personalitatem Verbi, pro qua stare videntur Thomistae, Vincentius, Alvarez, Nazarius Cipullus, M. à S. Thoma ubi supra, & M. Lorca in praesenti. Secunda est negativa, quam alijs relatis docet Illustris. Godoy in praesenti. Tertia huic affinis asserit, quod si personalitates divinae dicant perfectionem relativam virtualiter distinctam à perfectione essentiae divinae, personalitas Verbi sanctificat humanitatem; secus autem si perfectiones non dicunt; quam plures ex Recentioribus sequuntur. Pro veritatis explanatione sit.

**1** Prima conclusio: si personalitas, ut à natura distinguitur, dicit perfectionem relativam, illa sanctificatur humanitas Christi. Probatur conclusio; personalitate, ut à natura distinguitur redditur humanitas purissima ab omni labe peccati, adeo ut ab ipsa auferatur potentia ad peccandum; ergo sanctificatur ab illa. Antecedens supponitur; etiam à pluribus ex contrarijs Authoribus, & praeci-

pui; non enim solum repugnat Verbo Divino tribui peccatum ratione naturae divinae, sed etiam ratione personalitatis. Consequentia autem probatur; nam sanctitas iuxta Dionisium ubi supra, est pura, & incontaminata mundities: sed puritas illa, quae excludit nedum peccatum, verum potentiam ad illud maxima puritas est; quae propter Deum summe sanctus est, quia eius sanctitas etiam potentiam ad peccandum excludit, quae sanctitas ab ipso, utpote eius essentia, separari non potest, in quo humanitas Christi à sanctitate, & puritate Dei deficit; quia, scilicet, quamvis excludat potentiam ad peccandum, potest ab ipsa separari puritas, cum possit deficere unio ad Verbum; ergo à personalitate sanctificatur.

**2** Dices Verbo Divino non repugnare influere, ut quod in peccatum, aut ipsum peccatum ratione personalitatis, sed ratione naturae; atque adeo non ratione sui, sed ratione naturae sanctificare. Sed contra est, quod repugnantiam istam convenire Verbo non solum ratione naturae, sed ratione personalitatis, concedunt plures ex Adversarijs; ut diximus. Secundo; personalitas in sententia, quam supponimus, dicit infinitam perfectionem ratione sui; ergo ratione sui repugnat influere, ut quod in peccatum, etiam in natura assumpta, & quod ipsi tribuatur, ut quod. Tertio; cuicumque dono supernaturali creato, praecipue gratiae habituali repugnat ratione sui influere aliquo modo in peccatum, & quod ipsi aliquomodo tribuatur; ergo multo magis personalitati ratione sui repugnabit.

**3** Quarto; personalitas ratione sui exigit identitatem cum natura divina; ergo ratione sui dicit positivam repugnantiam cum peccato: quod argumentum etiam convincit, quamvis personalitas non dicat perfectionem ratione sui: Tum, quia exigentia identitatis cum natura divina, quae in omni sententia debet concedi personalitati, ratione sui repugnat cum capacitate ad peccatum; atque adeo haec exigentia excludit formaliter potentiam ad influendum etiam, ut quod in peccatum, estque impotentia ad illud. Tum etiam; quia absque eo quod dicat perfectionem, exigit ratione sui identitatem cum natura divina: quod longe maius est, quam exigere ratione sui exclusionem peccati, & quod ei nullo modo tribuatur; ergo ratione sui repugnat personali-



tali consortium cum peccato, aut influere in illud. Ultimo; quia ratione sui convenit exigere summam perfectionem per identitatem habere, ratione sui repugnat admittere positivam imperfectionem; ergo quia ratione sui convenit exigere summam sanctitatem per identitatem habere, ratione sui repugnat admittere imperfectionem moralem peccati.

4 Dices secundo: ab impotentia ad peccatum non valere argumentum ad sanctitatem; quia sanctitas addit esse radicem operationum rectarum, & constituere obiectum congruum dilectionis amicitialis: quod non præstatur nisi à natura divina, vel eius participatione, quæ est gratia habitualis. Sed contra est: nam Verbum Divinum ratione personalitatis est principium quod operationum humanitatis inferens illarum rectitudinem, & carentiam omnis malitiæ moralis: constituit insuper, utpote perfectio, humanitatem diligibilem à Deo, & ipsi gratissimam; ergo nihil illi deficit, quominus ipsam constituat obiectum amoris amicitialis; si enim constituere obiectum diligibile radican- do per modum principij quod rectitudinem operationum supernaturalium, sufficiens est ad constituendum obiectum amoris amicitialis, ut constat in gratia habituali; quare constituere obiectum dilectionis per modum principij quod inferentis rectitudinem omnium operationum non sufficit ad obiectum amoris amicitialis.

5 Secundo, & explicatur; impotentia ad peccandum, quæ convenit humanitati ex perfectione originante rectitudinem operationum, non potest non esse, aut non oriri ex eius sanctitate: sed impotentia ad peccandum conveniens humanitati ratione personalitatis est huiusmodi; ergo non potest non esse, aut non oriri ex summa eius sanctitate. Consequentia est bona: minor videtur certa; nam personalitas dicit perfectionem ratione cuius constituit humanitatem perfectam, & impeccabilem, infert rectitudinem in operationes humanitatis. Maior etiam probatur; nam impotentia ad peccandum conveniens ex perfectione prima originante rectitudinem operationum, oritur ex perfectione approximante, & coniungente humanitatem cum Deo longe perfectius, quam coniungatur cum gratia habituali, &

alias, ut diximus, originat operationum rectitudinem; ergo non potest hæc impotentia non esse sanctitas, aut oriri ex perfectiori sanctitate, quam sit gratia habitualis.

6 Confirmatur primo: quia gratia habitualis ratione perfectionis permanentis excludit peccatum originando rectitudinem in operationibus humanitatis; non solum à peccato purificat, sed positivè sanctificat; ergo si personalitas ratione maioris perfectionis excludit non solum peccatum, sed potentiam ad illud rectificando operationes tanquam principium quod illarum, etiam positivè sanctificat. Confirmatur secundo; ideo personalitas ratione perfectionis, quam humanitati tribuit, reddit ipsam impeccabilem, quia ratione illius habet humanitas ius, ut Deus ipsi non permitat peccatum, ratione cuius tenetur Deus ad illam servandam immunem à peccato, scilicet, ex obligatione illam regendi: sed non est ratio, quare illi non tribuat ratione eiusdem perfectionis ius, ut Deus illi tribuat hereditatem; ergo non est ratio, quare ratione illius perfectionis ipsam non constituat sanctam, & obiectum amoris amicitialis.

7 Sed dices; personalitas ratione suæ perfectionis tribuit humanitati ius, ut ipsi non permittatur peccatum, cui iuri Deus contravenire non potest: & tamen etiam si tribuat ius ad beatitudinem, non tamen tale, cui Deus contravenire non possit, non conferendo beatitudinem; ergo ex uno ad alterum ius non bene arguitur. Respondetur argumentum factum procedere à maiori ad minus: si enim personalitas tribuit ius humanitati, ut ipsi non permittatur peccatum cui Deus contravenire non potest, quare non tribuet ius ad beatitudinem non ita strictum, & cui Deus contravenire possit? Quod ad sanctitatem sufficere, constat in gratia habituali, & in sanctitate præstita à natura divina in sententis Adversariorum. Differentia autem inter utrumque ius oritur ex eo quod Deus permitenti peccatum naturæ habenti ius, ut illud non permittatur, tribueretur, ut speciali causâ; quod omnino impossibile est, atque adeo Deus iuri illi contravenire non potest: ius autem ad beatitudinem est ius condignitatis, cui Deus, utpote

supremus Dominus, potest non stare, sed de his plura dicemus Tractatu de Impeccabilitate Christi.

8 Secundo probatur conclusio: personalitas constituit obiectum congruum dilectionis amicabile, & dat ius ad vitam eternam; ergo sanctificat. Consequentia est bona: & antecedens probatur; constituit humanitatem dignam, ut ex complacentia in ipsa Deus ipsi velit omnia bona creata, & consequenter divinam hereditatem; ergo obiectum congruum dilectionis amicabile, & cum iure ad beatitudinem. Antecedens probatur; constituit ipsam infinite diligibilem; ergo dignam, ut intuitu ipsius, & ex eius complacentia Deus conferat beatitudinem. Antecedens probatur primo; nam personalitas ratione sui est infinite bona, & unitur immediate humanitati; ergo constituit ipsam infinite bonam, saltem moraliter, & in linea communicationis liberalis; dignamque, ut ex complacentia in ipsa Deus illi conferat omnia bona. Secundo probatur idem antecedens; quia natura divina infinite bona, & amabilis est unita mediate humanitati, à qua humanitas nullum accipit effectum physicum, constituit illam infinite amabilem, & diligibilem in sententia Adversariorum, contra quos disputamus; ergo si personalitas infinite diligibilis, & bona immediate unitur humanitati, quæ ab illa accipit effectum physicum, nimirum, esse subsistentem, potiori titulo debet ipsam constituere infinite diligibilem, & Deo gratissimam.

9 Neque obstat, quod personalitas non sit formaliter ratione sui natura divina per essentiam, nec natura divina participata: quia hoc non obstat, quo minus magis coniungat Deo humanitatem, quam gratia habitualis, nec ad hoc, quod ipsam constituat magis diligibilem, & dignam, ut ex complacentia in ipsa Deus conferat beatitudinem; ergo nec obstat ad hoc, quod ipsam constituat cum iure saltem morali ad dona supernaturalia.

Confirmatur, natura divina non radicat in humanitate physice attributa increata, neque dona supernaturalia creata, & tamen constituit illam sanctam, quia radicat moraliter dona creata; ideo autem moraliter radicat, quia constituit humanitatem dignam beatitudine creata, & cum iure ad illam: si autem huius causam inquiramus, ea est; quia constituit humani-

tatem infinite amabilem modo dicto, & consequenter dignam, ut ex complacentia in ipsa Deus illi conferat beatitudinem; sed personalitas ratione sui constituit humanitatem infinite amabilem, ut vidimus, & consequenter gratissimam, & dignam, ut Deus illi conferat beatitudinem; ergo, & sanctam.

10 Neque est verum quod prædicatum divinum dans ius humanitati ad bona creata sit solum radix physica virtualis attributorum Dei in se: nam ad hoc ius humanitati præstandum sufficit constituere illam dignam talium donorum: neque dignitas, & ius ad finita, & limitata dona requirit prædicatum perfectissimum in Deo, & quod sit aliorum radix: unde quamvis vita per modum radices physice virtualis conveniens naturæ divinæ non obstat, quominus det ius humanitati ad dona creata, cum non uniatur per modum physice radices, nec attributorum, nec donorum supernaturalium creatorum; hoc tamen necessarium non est ad dandum ius, sed sufficit prædicatum ipsam constituens dignam: sicut conceptus vitalitatis in visione, licet non obstat, ut si lapidi communicaretur, ipsum constitueret qualem, seu qualificatum; tamen necessarius non est, ut possit effectus iste ab alia qualitate præstari.

11 Tertio probatur conclusio, & explicantur præcedentia, si personalitas non sanctificaret humanitatem, eo esset, quia ad intra, neque Deum, neque Verbum sanctificat: sed hæc ratio est nulla; ergo sanctificat humanitatem. Maior est præcipuum fundamentum, contrariæ sententiæ. Minor autem, omisso quod est probabile quodlibet prædicatum divinum dicens ratione sui perfectionem sanctificare Deum, eo quod ipsum constituit infinite bonum, & infinite diligibilem, & incompossibilem cum peccato, & connectitur cum rectitudine potentiarum, & operationum Dei, quod ad sanctificandum videtur sufficiens: hoc, inquam, omisso; probatur minor; personalitas potest ad extra tribuere effectum formalem, præcipue moralem, quem ad intra non præstat; ergo ex eo quod ad intra non sanctificet, non sequitur non sanctificare humanitatem ad extra. Antecedens probatur; natura divina potest ad extra præstare effectum, quem ad intra non præstat; ergo etiam personalitas. Antecedens probatur;



tur; natura divina ad intra non est radix moralis attributorum, sed phisica virtualis per summam identitatem cum illis: & tamen ad extra constituit humanitatem radicem, non phisicam, sed moralem donorum supernaturalium; imò ad intra non est radix, neque phisica, neque moralis donorum creatorum; quæ in ipso Deo non existunt formaliter: & tamen ad extra constituit humanitatem radicem moralem illorum; ergo natura divina ad extra præstat effectum, quem ad intra præstare non potest.

12 Dices, naturam divinam ad intra præstare phisice virtualiter, quod ad extra præstat moraliter, nimirum ad intra phisice virtualiter radicat attributa; ad extra autem radicat non phisice, sed moraliter, & solum dona creata, quæ sunt participationes attributorum; neque posset ad extra illa moraliter radicare, nisi ad intra attributa, quorum sunt participationes, virtualiter radicaret.

Contra hoc tamen est primo; quod nihil horum obstat, quominus verum sit antecedens, quod probandum assumpsimus, nimirum naturam divinam tribuere ad extra effectum, quem ad intra non tribuit. Secundo; nulla ratione probatur, quod ad radicans in humanitate dona creata sit necessarium perfectissimum prædicatum divinum, quod in Deo sit radix attributorum; cum dona creata sint inferiora, potentia contineri tanquam in radice in prædicato infinito, quamvis nostro modo intelligendi inferiori ad naturam divinam. Tertio; quia cum personalitatem non esse radicem attributorum in Deo, non tollat, quod constituat humanitatem infinite diligibilem, non tollit quod ad extra possit tribuere effectum sanctitatis, quem ad intra non tribuit. Quarto; quia, ut vidimus, licet natura divina sit vita, & radix attributorum, hoc non indiget, ut ad extra sanctificet, & tribuat effectum radicis moralis donorum supernaturalium; quod enim per se requiritur, est constituere humanitatem dignam illorum, quod natura divina, quia infinita bonitas est, & infinite diligibilis præstaret, etiam si radix attributorum non esset. Tandem; quia natura divina ad intra non radicat, neque etiam virtualiter se ipsam; & tamen ad extra radicat moraliter gratiam; quæ est eius participatio; ergo ad radicans ad extra moraliter donum supernaturale, non

est necessarium ad intra phisice virtualiter radicare attributum, seu prædicatum divinum, cuius est participatio.

13 Secundo probatur assumptum: sanctitas alicuius naturæ est radix, vel phisica, vel moralis beatitudinis talis naturæ: at etiam si personalitas non sit radix villo modo beatitudinis increatæ, cuius solum est capax natura divina; est tamen radix moralis beatitudinis creatæ in humanitate; ergo etiam si non sit sanctitas respectu naturæ divinæ ad intra, potest ad extra humanitatem sanctificare. Maior ab Authoribus contrariæ sententiæ admittitur, & merito; esse enim sanctum est esse obiectum congruum dilectionis, ex cuius complacentia Deus velit ipsi beatitudinem, quod habetur, vel per moralem, vel per phisicam radicem beatitudinis. Minor vero probatur; nam eo ad intra non est radix beatitudinis increatæ, quia supponit naturam divinam radicans, & etiam ipsam beatitudinem, & quia ratione sui non explicat perfectionem requisitam, ut per modum radicis contineat beatitudinem increatam: at in natura humana personalitas est prima, & explicat sufficientem perfectionem, ut beatitudinem creatam possit per modum radicis moralis continere; ergo etiam si ad intra non sit sanctitas, potest ad extra sanctificare.

14 Quod vltius explicatur; sanctitas in Deo est primum prædicatum, à quo cætera virtualiter dimanant; alia autem prædicata, licet sint complementa sanctitatis, seu proprietates illius, non tamen sanctitates; quia sanctitas est prima radix, ex qua rectitudo, beatitudo, & aliæ perfectiones oriuntur: sicut in nobis virtutes, & operationes, licet sint complementa sanctitatis, non tamen sanctitas; quia sola gratia habitualis est prima radix illorum: sed personalitas divina, etiam si in Deo non sit prima radix; in natura tamen creata, cui vnitur, est prima radix, à qua moraliter virtutes, & ipsa gratia habitualis oriuntur, & à qua etiam phisice, ut quod operationes, & ipsa beatitudo provenit; ergo respectu humanitatis erit sanctitas. Secundo confirmatur, & explicatur; gratia quæ in nobis sanctitas est, etiam si Deo per impossibile vniretur, ipsum non sanctificaret, quia in ipso non radicaret attributa, & beatitudinem increatam: in nobis autem sanctificat, quia beatitudinem, & dona creata radicat.

Quod

15. *iv.* Quod clarius in beatitudine creata conspicitur, quæ etiam si Deo unita ipsum constitueret videntem, ut aliqui Recentiores sibi fixerunt possibile, non tamen posset ipsum beatum constituere; quia licet id quod sufficit ad satiandum creaturam per modum beatitudinis formalis, insufficientis est ad satiandam infinitam naturam Dei: imò nec sic videre per scientiam creaturam beatam Deum perficeretur; cum tamen sit maxima in creatura rationali perfectio. Item; per ius morale humanitati à Deitate præstatum, non sanctificaretur Deus: tamen humanitas sanctificatur iuxta Authores oppositæ sententiæ. Tandem; si humanitas Christi Domini per impossibile videret Deum per intellectionem in creaturam, & non ita perfecte sicut Deus videt se ipsum, sed finito, & limitato modo, qualiter omnino dicendum esset si casus admitteretur possibilis, visione illa proculdubio beatificaretur & tamen Deus, si illo limitato modo se ipsum videret, beatus non esset; ergo esto personalitas non sanctificet ad intra Deum ratione dicta, poterit sanctificare humanitatem.



## §. II.

*Solvuntur argumenta.*

16. **A**RGUITUR primo: personalitas non sanctificat Deum ad intra; ergo neque humanitatem ad extra. Consequentia probatur; quia non potest ad extra communicare, quod Verbo, cui per summam identitatem convenit, non præstat. Antecedens vero probatur; quia Verbum solum sanctificatur eo, quod est prima radix videndi, & amandi Deum: sed sola natura divina, & non personalitas est in Verbo prima radix videndi, & amandi Deum; ergo non personalitate, sed sola natura divina sanctificatur. Hoc argumentum habet instantiam supra adductam in divinitate, quæ humanitati tribuit ius morale videndi, & amandi Deum visione, & amore creatis: Verbo autem in se, nec tribuit ius morale, ad videndum visione, & amore creatis.

17. *Prima* argumenti solutio negat antecedens; docet enim quodlibet prædicatum divinum dicens ratione sui perfectionem sanctificare Deum: & ratio est iam insinuata, scilicet, quia quodlibet prædicatum divinum constituit Deum infinite amabilem, impossibilem cum peccato, & connexum cum summa rectitudine operationum. Contra hanc solutionem, obstat; quia ex illa sequitur humanitatem omnibus attributis sanctificari, quibus mediate unitur; quia enim mediate unitur naturæ divinæ, quæ sanctitas est, ab illa sanctificatur: sed mediate unitur omnibus attributis, quæ iuxta solutionem sunt sanctitates; ergo ab omnibus sanctificatur: quod tamen falsum videtur.

18. *Hoc* tamen non difficile solvitur: Primo negando sequelam; nam humanitas solum sanctificatur prædicato divino, cui immediate unitur, seu à quo accipit effectum aliquem physicum: iuxta quædam doctrinam, neque à Deitate sanctificatur. Si autem dicas sequi existentiam divinam, à qua humanitas Christi redditur existens, iuxta D. Thomam, & similiter substantiam absolutam, à qua in doctissimorum sententia, accipit humanitas independentiam ab alio tanquam à sustentante, illam sanctificare: concedenda est sequela; in quo nullum inconueniens reperimus. Secundo responderi potest humanitatem omnibus attributis, quibus mediate unitur sanctificari.

19. Diffilius tamen contra solutionem arguitur: si enim omne attributum est sanctitas, omnis participatio attributi erit sanctitas: quod aperte falsum est; sola enim gratia habitualis est forma sanctificans. Assumptum probatur; ideo gratia habitualis est sanctitas, quia est participatio naturæ divinæ, quæ sanctitas increata est; ergo si omne attributum est sanctitas, omnis participatio illius erit sanctitas.

Recentiores, quos reijcimus tractatu de iustificatione, dub. 5. §. 3. num. 10. qui in gratia habituali vix conceptum sanctitatis admittere videntur, eo enim apud ipsos est sanctitas, quia in anima posita absque aliqua repugnantia cum peccato, ex condecencia quadam Deus remittit peccatum ne tali dono coexistat: Hi inquam Recentiores facile dicere possent quodlibet prædicatum creatum supernaturale esse sanctitatem in actu primo, & tale, quod Deus ex condecencia quadam ad illius po-



sitionem posset remittere peccatum; ne tali dono coexisteret: non tamen esse sanctitatem in actu secundo, nisi solam gratiam habitualement, cuius intuitu Deus de facto ex quadam condecencia motus remittit peccatum, quod ad praesentiam aliorum donorum de facto non facit. Sed hi relinquendi sunt, & impugnantur à nostris Thomistis Tractatu de Iustificatione.

19 Prima ergo solutio aliorum docet sanctitatem attributorum non esse participabilem; bene tamen sanctitatem naturae divinae: & ratio differentiae est; quia attributum habet quod sit sanctitas ratione praedicati transcendentis, & quia est ens à se, & divinum: quod imparticipabile est à creatura: natura autem divina est sanctitas, non solum ratione praedicati transcendentis, & quia est ens à se, sed ex conceptu naturae; unde gratia quamvis non participet conceptum entis à se; quia tamen participat conceptum naturae, participat conceptum sanctitatis. Sed haec solutio, quam ex cogitare gloriatur docti Recentiores, ipsis postea displicuit, & ab eisdem rejicitur; quia in natura divina duo conceptus reperiuntur, & esse naturam, & esse naturam à se: sed non habet rationem sanctitatis, quia natura est alias omnis natura, etiam substantialis creata esset sanctitas; ergo quia est à se, & consequenter solum est sanctitas, sicut attributa, ratione praedicati transcendentis.

20 Sed nobis displicet haec solutio, & impugnatio non placet: quia in natura divina non solum reperitur conceptus naturae communis creatae, & increatae, & conceptus entis à se transcendentis attributa, sed datur praedicatum formale constituens naturam, quo ab attributis, & à natura creata, & etiam à gratia habituali distinguitur; ergo falsum assumit impugnatio, & praeter praedicata ab ipsis recensita, aliud praedicatum naturae debet concedi, quod in solutione sanctitas dicitur, & quod participari potest à gratia habituali; vel si non potest ex alio principio probari debet: quod si in attributis praedicatum differentiale non est sanctitas: sed solum praedicatum transcendens, displicet, & solutio non subsistit. Antecedens assumptum probatur; nam conceptus differentialis, & specificus non potest constare ex duobus genericis, seu transcendentibus; sed in qualibet natura debet dari conceptus specificus, & formalis, per quem ab

omni alio distinguantur: conceptus autem naturae est communis creatae, & increatae; ut docet solutio; conceptus autem entis à se est transcendens attributa; ergo debet alius specialis assignari naturae divinae, qui est esse radicem virtuales attributorum, vel alius similis, qui neque creaturae, neque attributis convenit. Quae doctrina communis est etiam attributis, & naturae creatae; illa enim habent sua praedicata specialia, per quae inter se, & à natura divina, & creaturis distinguuntur.

21 Sed dices: si natura divina dicit formaliter praedicatum hoc speciale non conveniens gratiae habituali, non potest esse illius participatio, sicut neque conceptus entis à se, atque adeo si hoc solum sanctitas est, non potest participare sanctitatem naturae. Fateor hanc pati difficultatem, quae levis non est; qui docent gratiam habitualement participare formaliter naturam divinam non tamen praedicata transcendentia: sed omnino asserendum est participare terminative non solum conceptum naturae sibi, & divinae logice communem, sed naturam divinam secundum praedicatum differentiale; licet id quod subiective accipit solum sit esse radicem supernaturalium perfectionum creaturarum, de quo 1. 2. quaest. 112. & infra iterum attingemus.

22 Solutio etiam displicet, & rejicienda est; quia sicut conceptus sanctitatis convenit naturae secundum conceptum sibi proprium, ita attributis convenit secundum eorum conceptum differentialem; ergo sicut gratia habitualis sanctitas est, quia est participatio naturae divinae secundum proprium conceptum pariter participationes attributorum. Antecedens probatur; quia attributum eo sanctitas est quia bonum, & amabile, & in compossibile cum peccato, & connexum cum rectitudine operationum, & beatitudine: sed totum hoc habet ratione conceptus differentialis; ergo ratione illius est sanctitas.

23 Secunda solutio negat recte inferri ex eo quod attributum sit sanctitas, quod virtutes, & participationes attributorum participant conceptum sanctitatis: ex illo enim principio solum inferitur posse dari participationem attributi, quae sanctitas sit; non vero, quod participationes, quae de facto dantur, sint huiusmodi: non enim est necessarium, quod qualibet participatio habeat omnia praedicata, quae sunt in par-

participato, & quæ ab alia participatione capi possunt; ut constat in fide, quæ participat intellectum divinum, & non participat claritatem, quæ participabilis est.

24 Sed neque etiam placet: nam iuxta hanc doctrinam dari poterit gratia habitualis participans naturam divinam, non tamen conceptum sanctitatis: Ex quo sic arguitur; gratiæ participanti conceptum sanctitatis naturæ divinæ, debentur admodum proprietatis virtutes participantes attributa, secundum conceptum sanctitatis: sed gratia, quæ de facto datur participat naturam divinam secundum conceptum sanctitatis; ergo illi debentur virtutes participantes sanctitatem; & consequenter virtutes, quæ de facto dantur, sunt huiusmodi. Maior probatur; gratiæ participanti naturam debentur tanquam radici participationes attributorum; ergo participanti naturam secundum conceptum sanctitatis debentur virtutes participantes attributa secundum conceptum sanctitatis, & gratiæ participanti naturam, & non sanctitatem, virtutes participantes attributa, & non sanctitates; ut sic servetur proportio inter radicem, & radicata. Secundo; virtutes participantes sanctitatem debentur admodum proprietatum gratiæ alicui participanti naturam divinam: non alteri, nisi participanti naturam secundum conceptum sanctitatis; ergo.

Confirmatur; iuxta probabiliorē sententiam non est possibilis gratia participans naturam divinam secundum conceptum sanctitatis specie distincta ab illa, quæ de facto datur; ergo si participatio attributi secundum conceptum sanctitatis alicui gratiæ debetur, huic debetur. Deinde; si possibilis sit gratia alia, quæ sanctitas sit, debet similiter concedi multiplex participatio attributi, quæ sanctitas sit; quorum quælibet suæ gratiæ sanctificanti correspondeat; ergo huic gratiæ, quæ de facto datur, debet aliqua participatio attributi, quæ sanctitas sit correspondere; atque aded illa de facto dabitur.

25 Tandem non placet solutio; quia difficile ex cogitari potest prædicatum, ratione cuius participatio possibilis attributi sanctificet, quod in participatione, quæ de facto datur, non inveniat: omnis enim virtus est principium proximum suorum actuum, rectificans in actu primo in ordine ad illud, & in actu secundo per actum ab ipsa elicitum. Insuper omnis

virtus præter fidem, & spem supponit radicem rectitudinis, scilicet, gratiam habitualementem; quæ omnia essent in virtutibus possibilibus, & nihil aliud ad sanctitatem conducentem facile assignabitur; quod in fide possibili sanctificante, quam Authores solutionis concedunt, difficile est: & ex eius possibilitate non contemnendum argumentum fieri potest ad probandum fidem, quæ de facto datur, sanctificare; quod videtur ansam aliquam præbere huic errori, quod quantum fieri potest, vitandum est. Facilius in principijs Recentiorum, quorum supra meminimus, diceretur omnem participationem attributi esse sanctitatem in actu primo; non autem in actu secundo.



### S. III.

*Traditur vera solutio.*

26 **O**MNIS Alijs, potest primo solvi argumentum, sustinendo omnia attributa Dei esse sanctitates. Pro quo primo advertendum est; quod etiam si attributum sit sanctitas, non statim quælibet eius participatio sanctitas est; non enim omnis participatio capit subiective omne prædicatum attributi, etiam participabile, ut patet in fide. Secundo advertendum est, hanc consequentiam, *attributum est sanctitas; ergo eius participatio est sanctitas*, deficere non solum ratione dicta, sed quia stat attributa esse sanctitatem, & nullam eius participationem sanctitatem esse: & instatur in sententia argumentum: *Attributum est impossibile cum peccato; ergo participatio attributi est impossibilis cum peccato*: Antecedens apud ipsos est verum; & tamen consequens est falsum: sicut enim in participationibus sola gratia est sanctitas, sola illa est impossibilis cum peccato saltem habituali: & loquendo de virtutibus viæ, ut omittamus an visio, & amor beatificus cum illo sint impossibilia, nulla enim virtus, neque etiam charitas à gratia separata, aut amor actualis Dei excludit peccat



peccatum habituale, ut tractatu de Iustificatione, dub. 5. asseruimus. Similiter hæc consequentia non tenet; natura divina, aut etiam attributum excludit potentiam ad peccandum, nedum in se; sed in natura, cui in eodem supposito vnitur; ergo eius participatio.

27 Deinde advertendum est, quamlibet participationem attributi divini esse, seu aliquo modo sanctificare, & aliquo modo esse impossibilem cum peccato, scilicet, vel antecedenter per modum dispositionis, vel consequenter: quod verum est, de gratia, quæ ad perfectionem subiecti datur; licet suo modo extendatur ad gratias gratis datas.

Tandem advertendum est naturam divinam duplici titulo habere conceptum sanctitatis in Deo: primo, quia continet, per modum radicis, virtualis omnia attributa. Secundo, quia ratione proprii conceptus exigit identitatem cum omni perfectione, & rectitudine; vnum enim est duobus ad sanctitatem sufficit: & quia gratia participat conceptum radicis, quatenus in creatura est radix omnis rectitudinis, quantumvis non participet exigentiam identitatis cum omni rectitudine, sanctitas est: at vero participatio attributi exigentiam identitatis cum omni rectitudine, quæ sola ratione attributum est sanctitas, non participat; atque aded sanctitas non est.

Si autem inquiras, quare participatio attributi non particeps hanc exigentiam identitatis? Responderetur, eadem ratione, qua gratia habitualis illam non participat, quæ in sententia D. Thomæ pervia est; quia nimirum, in creatura, potentia proxima, & operatio debent realiter distinguui: Et quidem in sententia omnium perfectio supernaturalis omnem rectitudinem, & operationem supernaturalem identificans impossibilia censetur.

28 Sed dices; visio beata in plurimam sententia sanctificat: & tamen non exigit identitatem prædictam; ergo talis exigentia non est requisita ad sanctitatem. Responderetur ad sanctitatem in universonum vnum est duobus recensitis requiritur: in visione autem beata, alia est ratio, & titulus sanctitatis; nimirum (omisso quod sit participatio naturæ divinæ) rectificat subiectum à quo peccatum, & potentiam ad peccandum excludit; est finis omnis rectitudinis, cui conceptus sanctitatis, qui conceditur iuri ad hæreditatem, negari non potest,

ut potè ipsa hæreditas. Quibus additur, quod dat ius strictius ad perpetuitatem possessionis, quam gratia ad ipsam possessionem: an autem, ut consequenter loquamur, concedendum sit visionem increatam esse sanctitatem hoc etiam speciali titulo, scilicet, quia est possessio, & beatitudo Dei: Postea dicemus.

29 Dices iterum; exigentia identitatis cum omni rectitudine convenit attributis ex conceptu transcendentem omnibus communi, & consequenter esse sanctitatem; male ergo diximus esse sanctitates ex conceptu differentiali vnus cuiusque. Responderetur, ut constet solutio, non multum interesse, quod conceptus ille sit transcendens, vel non dummodo sit ille conceptus imparticipabilis subiective; & natura divina non solum titulo illo sit sanctitas, sed ex peculiari conceptu participabili à gratia. Cæterum dicimus exigentiam identitatis cum omni rectitudine convenire attributo ratione conceptus differentialis: neque est inconueniens, sed necessarium, quod ab ipsis conceptibus differentialibus possit abstrahi ratio communis analogæ: neque intelligi potest conceptus proprius attributi, qui ut talis exigentiam illam non dicat. Exemplum sit in proprietatibus gratiæ, quibus convenit oriri à gratia: & tamen qualibet ratione conceptus differentialis exigit à gratia procedere: imò impossibile videretur, quod hæc exigentia sit communis omnibus virtutibus, & quod conceptui differentiali non repugnet non oriri à gratia; hæc ergo repugnantia, ut non oriarur, vocatur à nobis exigentia, ut oriarur. Similiter attributum ex conceptu communi constituit Deum infinito bonum: & tamen ratione conceptus differentialis constituit etiam bonum indeterminata linea.

30 Tandem dices; gratia non participat conceptum differentialem naturæ divinæ, ratione cuius est sanctitas: & tamen sanctitas est; ergo etiam si virtutes non participant conceptum differentialem attributorum, ratione cuius sunt sanctitates, erunt etiam sanctitates. Maior probatur; idè non participat conceptum differentialem exigentiæ identitatis, quia gratia formaliter hanc exigentiam non dicit: sed neque etiam dicit conceptum differentialem divinæ; cum à natura divina secundum conceptum differentialem distinguatur; ergo non participat conceptum differentialem naturæ divinæ formaliter.

31 Hoc argumentum continet difficultatem, quam supra tetigimus, quomodo scilicet, gratia sit participatio formalis divinæ naturæ; quod alterius est loci. Pro nunc dicimus gratiam non participare formaliter conceptum differentialem naturæ divinæ, per hoc quod subiective cum illa in conceptu differentiali specificè conveniat; sed quasi obiective; quatenus tam natura divina, quam gratia radican-  
t amorem, & visionem eiusdem, & vnius Dei, licet ipsum radicare subiective in utraque diversum sit; quod vocant participare formaliter naturam divinam: & similiter virtutes participant proportionali modo attributa, sine convenientia subiectiva specificè secundum conceptum differentialem: Est tamen hæc differentia, quod gratia sit participando conceptum differentialem naturæ divinæ, capit formaliter subiective conceptum sanctitatis, quia formaliter habet radicare in natura creaturæ virtutes supernaturales: participationes autem attributorum, etiam si participant conceptum differentialem illorum modo dicto; non accipiunt subiective, & formaliter conceptum sanctitatis; quia neque accipiunt formaliter, & subiective conceptum radicis, quæ in attributis non datur, neque exigentiam identitatis cum omni rectitudine, quæ in attributis reperitur.

Ad argumentum neganda est maior; gratia enim participat terminative conceptum differentialem naturæ modo dicto; & subiective, licet non conceptum differentialem naturæ divinæ, conceptum tamen sanctitatis; quia formaliter accipit radicare virtutes: verum licet terminus participatus à virtutibus sit conceptus differentialis attributorum, non capiunt formaliter conceptum sanctitatis, ratione dicta. Ad probationem distinguenda est maior, non participat conceptum exigentiæ terminative, nego maiorem; subiective, concedo maiorem; & distincta minori eodem modo, neganda est consequentia; vel distinguendum consequens eodem modo.

32 Alij hoc ipsum explicant asserendo naturam divinam constitui per hoc quod radicat per modum substantiæ, & connaturaliter perfectiones supernaturales; quod ita proprium est naturæ divinæ, ut nulli creaturæ convenire possit: gratia autem formaliter, & subiective capit esse radicem perfectionum supernaturalium, non per modum substantiæ, & connaturaliter, sed

per modum formæ elevantis; quod est habere idem predicatum formaliter constitutum naturæ divinæ, non simpliciter, sed secundum quid diminute, seu elevative; inferioritas autem hæc in modo habendi refertur in substantia; in quo stat esse participationem formalem naturæ divinæ. Iuxta quod etiam dicendum est gratiam participare subiective conceptum sanctitatis; quia accipit conceptum radicis: participationes autem attributorum, licet participant terminative conceptum sanctitatis, si exigentia identitatis est predicatum formale differentiale attributi; non tamen subiective.

33 Pro complemento dices; sequitur quod conceptus radicis communis logicè naturæ divinæ, & gratiæ explicet conceptum sanctitatis: consequens est falsum; ergo & doctrina tradita. Sequela probatur; conceptus communis, qui in quolibet inferiori est sanctitas positive, ratione sui sanctitas est; non enim est indifferens, ut sit sanctitas, vel non: quia enim animal in quolibet inferiori est sensibile; non est indifferens ad sensibile, & non sensibile: sed conceptus radicis communis naturæ divinæ, & gratiæ, in quolibet inferiori est sanctitas, nimirum, tam contracta ad naturam divinam, quam ad gratiam; ergo ratione sui est, & explicat sanctitatem. Falsitas autem consequentis probatur; nam sequitur Deum intelligi sanctum præcise per hoc, quod in ipso intelligatur conceptus ille radicis analogice communis: cum tamen Deus nequeat intelligi sanctus, nisi sanctitate explicante excessum infinitum ad sanctitatem creaturæ, quem conceptus ille non explicat.

34 Respondetur, non inferri ex eo quod conceptus ille contractus non possit non esse sanctitas, quod ex se positive sit sanctitas, sed solum quod connexive sit sanctitas: quilibet conceptus specificus non potest contractus non esse singularis; & tamen ex se positive singularis non est. Sed admissio esse sanctitatem, dicendum est ex se non esse sufficientem ad sanctificandum Deum, nisi intelligatur determinatus

ad Deum per aliquod predicatum proprium Dei, quamvis sit sanctitas  
sufficiens ad sanctificandam  
creaturam.

\*\*\*





## §. IV.

*Cætera argumenta solvuntur, & traditur  
verior argumenti  
solutio.*

35 **E**X Dictis inter probandam conclusionem satis constat argumenti solutio; concessio enim antecedenti neganda est consequentia; id enim quod non sufficit ad sanctificandum Deum, sufficit ad sanctificandam creaturam; ius enim morale ad amorem, & visionem creatam sufficiens est ad sanctificandum humanitatem in sententia arguentium: & tamen non sufficit ad sanctificandum Deum.

Contra hanc tamen solutionem instabis primo; quia in ea non explicatur diversitas modi, quo Deus sanctificatur, atque creatura, ex quo inferatur quod forma potens creaturam sanctificare, impotens sit ad sanctificandum Deum. Secundo; si divina subsistentia non esset apta ad constituendum Deum subsistentem, non posset humanitatem reddere subsistentem; ergo si personalitas non est apta ad constituendum Deum sanctum, non erit apta ad constituendam humanitatem sanctam. Tertio; si personalitas est forma sanctificationis, esse ab illa sanctum erit perfectio sine ad mixtione imperfectionis; & consequenter non repugnabit esse ab illa Deum sanctum: quod si non repugnat, defacto ab illa sanctificatur.

Respondetur, diversitatem modum constare: creatura enim est sancta per gratiam realiter à se distinctam, qua constituitur amabilis, & radix beatitudinis; & cum personalitas totum hoc humanitati præstet, illam sanctificat: Deus autem non potest esse sanctus per aliquid extra ipsum; quia nullo extra se potest constitui

bonus, aut amabilis; nihilque ab ipso distinctum potest radicare eius beatitudinem. Insuper, neque ab attributis, neque à personalitatibus sanctificari potest; omnia enim hæc supponunt naturam divinam quæ prima radix est omnis perfectionis, & beatitudinis.

Ad secundam, admissio antecedenti, neganda est consequentia: & ratio differentia est; quia natura humana, licet supponatur completa in ratione naturæ; est tamen incompleta in ratione subsistendi, quod complementum in formationem non requirit, sed solum terminationem: qua propter Deum sine imperfectione potest illud præstare terminando naturam humanam, & illam trahendo ad proprium esse personale; quod tamen præstare non posset, si Deus subsistens non esset, & persona: si enim fingatur Deum esse puram naturam, non personam; nec subsistentem, unio ad humanitatem solum posset esse in natura, quæ implicatoria est ut docet, & probat D. Thomas supra quæst. 2. art. 1. & sequentibus: ex quo colligimus, quod si Deus persona, & subsistens non esset, non posset humanam naturam terminare.

36 Colligimus insuper effectum subsistendi præstari, non à natura divina, sed à personalitate, & subsistentia; nam sicut in Deo ex diversis effectibus formalibus, & denominationibus distinctis prædicata ratione nostra distinguimus, quæ effectus illos præstant; vereque dicimus, quod est Deus deitate, omnipotens omnipotentia; sic similiter ad extra eodem fundamento verissime dicitur, quod effectus subsistendi præstatur à personalitate, & subsistentia; non à natura divina: ex quo etiam verum est immediate, non naturam sed subsistentiam, & personalitatem uniri. Quæ doctrina satis insinuat à D. Thoma quæst. de Verbo Incarnato: art. 1. solutione ad 2. illis verbis: *Ad secundum dicendum, quod quavis in divinis natura, & suppositum, vel persona non differant realiter; differunt tamen ratione, ut dictum est: quia idem est subsistens in natura humana, & divina; non autem eadem essentia ex utraque componitur; inde est quod unio facta est in persona, ad cuius rationem pertinet subsistere; non autem in natura, quæ importat essentiam Dei: esse autem sanctum, vel est effectus moralis, vel*

imbibitum in quolibet effectu phisico præstito humanitati à prædicato divino; sanctitas enim ad extra est prædicatum transcendens omnia attributa; unde si est capacitas in humanitate, ut à divino prædicato accipiat effectum phisicum, in ipso imbibitur effectus sanctitatis humanitatis, qui non imbibitur formaliter in effectu præstito ad intra ab eodem prædicato, seu attributo, ratione sæpe dicta.

37 Ad tertium negandum est antecedens; est enim vel effectus phisicus finitus, vel moralis infinitus solum in linea communicationis liberalis, in quo aliqua imperfectio reperitur, saltem ex parte humanitatis ei conveniens per communicationem, licet infinite in illa linea. Apparet etiam imperfectio, in eo quod humanitatem constituit radicem moralem operationum creatarum, quod arguit in humanitate in capacitatem ad beatitudinem increatam, & ad habendam per identitatem substantiam divinam, aut gratiam sanctificantem, quæ limitatio est: Et instatur argumentum, ut supra; nam humanitatem esse sanctam à divinitate, est effectus divinitatis; non tamen sine imperfectione, & limitatione; pariter ergo.

Sed dices: esto in effectu illo imperfectio involvatur: non tamen relucet ex parte personalitatis, sed solum ex parte humanitatis, & in modo communicationis formæ, sed ad intra ex parte naturæ nulla est imperfectio, nec in modo communicationis, seu modo conveniendi; cum per identitatem conveniat; ergo esse sanctam naturam divinam à personalitate, est effectus absque aliqua imperfectione; & consequenter debet in Deo reperiri, in quo omnis perfectio non dicens imperfectiorem reperitur. Respondetur, effectum illum dicere imperfectiorem consistentem, in eo quod substantia, & non natura divina esset prima radix rectitudinis, & beatitudinis: & est eadem, atque illa, quæ reperitur in eo quod dicitur Deum esse Deum constitutive, & metaphisice à substantia; vel in eo quod Deus constituatur formaliter omnipotens per aternitatem, vel aliud attributum ab omnipotentia distinctum; unde argumentum potest fieri independentem ab eo, quod personalitas humanitatem sanctificet.

38 Secundo arguitur, & insta-

tur contra dicta: Divinitas sanctificat humanitatem, ut infra probabiliter dicemus, quamvis supponat personalitatem humanitati unitam, à qua accipit primum ius ad beatitudinem: non alia ratione, nisi quia sanctitas est, & Deum sanctificat; ergo si personalitas sanctitas est etiam ad intra sanctificabit, quamvis supponat naturam divinam sanctificantem. Confirmatur, & explicatur; quod natura divina supponat personalitatem sanctificantem, non tollit, quominus ipsa sanctificet; ergo quod personalitas in Deo supponat naturam sanctificantem, non tollit quominus sanctificet Deum.

Respondetur concessa maiori, negando minorem; sed quia ratione naturæ debentur humanitati beatitudo, & alia dona. Sed dices; ergo personalitas non ideo humanitatem sanctificat, quia est prima perfectio, ratione cuius debetur beatitudo, sed solum quia ratione illius debetur: & patet; eo quod natura divina non est prima, sed supponit personalitatem; & quia ratione illius debetur beatitudo, sanctificat; ex quo manifeste deducitur, quod intellectus divinus præsuppositus ad beatitudinem Dei, ratione cuius debetur, sanctificet Deum; imò ipsa personalitas divina eadem ratione.

39 Respondetur, humanitatem sanctificare quidquid ipsi tribuit sufficientem amabilitatem, ut ratione illius debeat beatitudo, & alia dona: est tamen advertendum, non sufficere quodlibet debitum; sed solum fundatum supra amabilitatem condignam beatitudinis; quidquid sit, an aliam supponat, vel non: hac ratione gratia habitualis supponens gratiam unionis sanctificat, & hac ratione actus charitatis, etiam si præsupponatur ad gratiam habitualement, & illam exigat, non sanctificat, nisi vi aliter, & dispositive; scilicet, quia gratia dat ius phisicum per modum radicis, & beatitudo ipsi ut radici debetur: actui autem charitatis licet debeat gratia, & consequenter beatitudo, non ut radici, sed ut dispositioni. Ex quo constat disparitas; nam ratione personalitatis habet sufficientem condignitatem ad dona omnia creata; & similiter ratione naturæ divinæ; & consequenter ratione utriusque sanctificatur: at personalitas ad intra, quamvis omnia habeat; formaliter tamen, & constitutive non concipitur à nobis, ut natura con-



continens omnia per modum radicis: quod ad sanctificandum Deum erat necessarium: inter attributa autem, & personalitatem, licet sit convenientia in non continendo per modum radicis beatitudinem increatam; hoc est discrimen, quod aliqua attributa inferunt à priori beatitudinem, aut rectitudinem operationum, ut intellectus, & voluntas: at personalitas, cum prædicata absoluta supponat, licet inferat beatitudinem; non tamen à priori. Si autem inter utramque sanctitatem comparatio fiat, qualis i. lara dicenda sit maior; an quæ à personalitate præstatur, an quæ à divinitate? Postea dicemus.

40 Tercio arguitur; si personalitas non perficeret formaliter divinitatem, non perficeret humanitatem; ergo si non sanctificat divinitatem, non sanctificat humanitatem. Antecedens probatur; si non perficeret divinitatem, non esset perfectio formaliter; si enim perfectio est, non potest divinitatem non perficere, & si non est perfectio, nihil illa potest esse perfectum; cum perfectum à perfectione sit tale; ergo si non perficit divinitatem, non potest perficere humanitatem. Consequentia verò probatur, & videtur certa idèd enim si non perficeret divinitatem, non perficeret humanitatem, quia perfectio non esset; & consequenter nihil illa posset esse perfectum: at si non sanctificat divinitatem sanctitas non est; ergo nihil, neque etiam humanitas potest illa esse sanctum.

Respondetur omisso antecedenti, negando consequentiam: ad probationem omissa maiori, neganda est minor; non enim quælibet sanctitas Deum sanctificare potest, ut sæpe vidimus; vel distinguenda est minor; non est sanctitas ad intra, concedo minorem; ad extra, nego minorem; & neganda est consequentia: ratio disparitatis est, quod perfectioni, ut constituat perfectum, non obest, quod sit prima, vel secunda, quod sit radix, vel non; ab omnibus enim his abstrahit: quia propter personalitatem divinam, quæ perfectio est, humanitatem perficit, in qua prima supernaturalis perfectio, & radix donorum est; & similiter Deum, licet in ipso prima perfectio non sit, neque radix attributorum; at verò sanctitas est perfectio, non quæcumque, sed prima, ut vidimus, & radicans beatitudinem; &

quia in natura creata hoc habet, non autem in natura divina idèd illam, & non istam sanctificat.

41 Sed dices: si per impossibile voluntas divina uniretur immediate humanitati non sanctificaret illam, neque radicaret visionem: non alia ratione, nisi quia in Deo non est illius principium radicale, aut proximum; ergo si in Deo personalitas, nec est principium radicale, aut proximum visionis, non potest in humanitate esse principium radicale illius. Maior probatur, si uniretur voluntas divina; præsupponeret unitum divinum intellectum, & visionem increatam, vel saltem creatam; non enim posset humanitas velle per volitionem divinam, nisi præsupposita aliqua cognitione; ergo non posset esse principium proximum, aut radicale visionis; & consequenter non posset sanctificare humanitatem. Minor etiam probatur: tum; quia alia causa assignari non potest. Tum etiam; quia voluntas sic unita constitueret humanitatem summe diligibilem; ergo si non sanctificaret, neque radicaret visionem eo esset, quia ad intra non est principium proximum, aut radicale illius. Ex quo viterius sit, quod ut prædicatum divinum humanitatem sanctificet, non sufficit illam constituere infinite amabilem; cuius oppositum supra assumpsimus ad probandum personalitatem sanctificare humanitatem.

Argumentum instatur; nam personalitas ad intra non est via ad visionem increatam, quam omnino supponit, neque est via ad divinitatem, à qua virtualiter dimanat: & tamen in humanitate est via ad divinitatem sanctificantem illam, & ad visionem creatam in sententia arguentium. Insuper, licet demus, quod voluntas divina sic unita non sanctificaret ratione in argumento facta, non idèd personalitas non sanctificaret; opposita de causa, nimirum, quia cum sit complementum substantiale, præcedit beatitudinem, & constituit humanitatem dignam illa: principium autem à nobis assumptum de infinita amabilitate humanitatis verum est, & convincit, si id ratione cuius constituitur infinite amabilis, præcedat beatitudinem, quæ intuitu ipsius humanitati conferatur.

Sed melius responderetur negando maiorem; tunc enim sanctificaret humanitatem quam constitueret infinite ama-

bilem, & dignam beatitudine: cui non obstat, quod præsupponeretur visio increata; nam vel hæc non necessario præsupponeretur, quia licet intellectus divinus præsupponeretur unitus, posset unio voluntatis præcedere unionem visionis increate: vel licet hæc præsupponeretur, constitueret humanitatem dignam visione beata creata, quæ intuitu illius conferri posset; & licet visio creata præsupponeretur, posset Deus intuitu voluntatis unitæ conferre perfectiorem visionem.

42 Tandem arguitur; visio increata Dei est attributum, & sanctificat Deum; ergo falsum est, quod attributum non sanctificet Deum. Antecedens probatur; visio creata hominem sanctificat; ergo visio increata Deum: non enim visio increata esset sanctitas, nisi visio increata cuius est participatio esset sanctitas; sicut gratia habitualis non esset sanctitas, nisi natura divina, cuius est participatio esset sanctitas: antecedens vero est valde probabile.

Potest responderi, concedendo totum argumentum. Nam si attributa sunt sanctitates ad intra, multo melius potest verificari habere vim ad sanctificandum ad extra: quod consequenter ad dicta verificabitur de personalitate. Dicendum tamen absolute, admissio quod visio creata sit sanctitas, quod visio increata præ alijs attributis est sanctitas; sicut visio creata præ alijs participationibus est sanctitas: vel redacta est disparitas inter visiones in eo consistens, quod attributa, & etiam visio increata sunt nostro modo intelligendi minus perfecta, quam natura divina, in qua radican- tur, & quæ est sanctitas ipsi Deo proportionata; atque aded omnia attributa sunt proprietates sanctitatis; non tamen sanctitates: at vero visio creata non est inferior gratia habituali sanctificante hominem, sed superior ad illam; licet enim radice- tur in gratia, non tamen tamquam in substantia proprietates, sed sicut in forma elevante naturam creatam ad videndum, non naturam divinam participatam, seu ipsam gratiam, qua homo est Deus participative; sed Deum ipsum, cuius gratia est participatio: Cognitio ergo quæ in gratia perfecte continetur, & est illa inferior, est quæ ad gratiam terminatur, seu ad hominem constitutum per illam Deum participative. Itaque esse Deum participative melius est, quam

videre Deum qui solum participative est Deus, non tam est melius, quam videre Deum, qui vere Deus est, & per essentiam.



## S. V.

*Statuitur secunda conclusio.*

43 **P**ROBABLE Est humanitatem Christi Domini sanctificari personalitate Verbi, etiam si hæc ratione sui non dicat perfectionem. Hæc conclusio conformis est principijs Thomistarum communius asserentium ex una parte relationes divinas non dicere perfectionem ratione sui, & ex alia docentium personalitatem Verbi sanctificare humanitatem; licet enim plures non satis explicent, an ratione sui sanctificet, an ratione divinitatis inclusæ; tamen in nostram sententiam valde inclinant, quos sequitur M. à Sancto Thoma ubi supra. Probatur ergo conclusio primo: esto personalitas Deum non perficiat, neque ipsum Verbum, perficit tamen ad extra humanitatem, quam terminat ratione sui: sed eo ipso quod ad extra humanitatem perficiat sanctificat illam, iuxta dicta conclusione antecedenti; ergo esto ad intra non sit perfectio ratione sui, potest ad extra sanctificare ratione sui. Consequentia videtur bona: minor constat ex conclusione antecedenti; & maior probanda est: & in primis; si sola personalitas tribuit effectum phisicum humanitati, ut plures docent, videtur dicendum, non posse illam non perficere; est enim communis conceptio humanitatem perfici phisice ex unione ad Verbum, nedum modo unionis creato, si forte datur, sed predicato divino, & increato, à quo effectum phisicum accipit.

44 Insuper videtur dicendum, personalitatem ratione sui terminare dependentiam phisicam humanitatis: quod est humanitatem personalitate perfici. Sed quia longe probabilius est, & fere certum in principijs D. Thomæ supra quæst. 2. humanitatem accipere effectum phisicum existendi ab existentia di-

via



vina; iuxta quod, etiamsi personalitate ratione sui non perficiatur phisice, perficitur tamen à prædicato divino, nimirum existentia, probanda est aliter illa maior: idem Deus personalitate non perficitur, quia præsupponitur summum bonum, integrum; & perfectum antecederet ad personalitates, quas virtualiter radicat, non ex indigentia, ut perficiatur, quia supponitur summum bonum, de cuius ratione est esse imperfectivile; sed ex fecunditate: per hoc enim attributa à personalitatibus differunt, quod illa necessaria sunt, ut Deus intelligatur summe, & unde quaque perfectus, nisi intelligatur Deus omnipotens sapiens, &c. At vero non intellectus personalitatibus, licet non intelligatur omne id, quod est summe bonum; intelligitur tamen summum bonum Deus enim præcise ab illis summum bonum est, quia propter Pater est summum bonum, integrum, & completum, licet filius non sit, neque includat filiationem; quod si non esset, aut non intelligeretur omnipotens, summum bonum non esset; at personalitas, licet supponat naturam humanam perfectam in linea naturæ; intelligitur tamen (omissa imperfectione, quæ in eius conceptu, utpote creatura includitur) intelligitur inquam, incompleta in linea subsistendi, & existendi, quam personalitas complet in ordine, ad subsistendum, & existendum; ergo illam perficit, esto ad intra non perficiat.

45 Ex quo apparet nullam esse implicationem in eo quod ad intra non perficiat, & quod ad extra perficiat, & utrumque posse componi in quo difficultas nostræ sententiæ consistit, & explicatur ulterius: Verbum Divinum non perficitur humanitate, quamvis humanitas perfectio sit: & quamvis Verbum Divinum, ut homo reduplicative includat perfectionem humanitatis, illa non perficitur; quidquid sit, an ut homo reduplicative sit humanitate perfectus; & tamen personalitas creata, & suppositum creatum humanitate perficitur: Et ratio ea est, quod personalitas divina supponitur summe perfecta per divinitatem, & humanitate non indiget, ut illa perficiatur; sed è contra humanitas perficitur, & trahitur ad esse divinum media personalitate; ergo similiter quamvis personalitas divina non perficiat naturam divinam, quam perfectissimā, &

completam in ratione summi boni supponit, à qua per identitatem accipit summi boni perfectionem; poterit naturam humanam perficere, quam complet, & trahit ad esse divinum.

Si autem dicatur humanitatem esse perfectionem; quia propter non mirum quod suppositum creatum perficiat: personalitas autem, cum perfectio non sit ratione sui, non potest aliquid perficere; & consequenter neque humanitatem. Contra est; quod etiam personalitas est perfectio potens unum, & non alterum perficere: in quo sensu admissimus non esse perfectionem, scilicet, quia ad intra non perficit.

46 Si dicas secundo; humanitas, eo ipso quod perfectio est, perficit saltim suppositum sibi connaturale, scilicet suppositum creatum; ergo personalitas divina si quid perficit, debet perficere naturam, quam naturaliter, & necessario terminat, scilicet divinam. Neganda est consequentia; & ratio est; nam humanitas petit naturaliter suppositum creatum quod perficiat, & personalitas creata naturam humanam, quam etiam perficiat, & compleat in ordine ad existendum; admodum quo materia, & forma ad invicem inter se dependent, & ad invicem suo modo, & in proprio genere perficiuntur in ordine ad existendum: at natura divina exigit personalitatem ex fecunditate, non ex indigentia ut perficiatur, quæ ante personalitates intelligitur summe perfecta in omni linea. Similiter; personalitas divina necessario, & naturaliter terminat, non naturam, quam perficiat; sed à qua accipiat esse, & perfectionem.

47 Explicatur secundo; humanitas immediate unitur personalitati, quæ subsistit personaliter, & media qua completur, ut trahatur ad esse divinum, & existat existentia increata, ut docet D. Thomas supra quest. 2. iam citata; ergo humanitas personalitate perficitur. Antecedens videtur certum in principiis D. Thomæ: & consequentia probatur; quia materia accipit à forma actum formalem, quo in ratione essentiae completur, disponitur, & fit apta ad existendum, à forma perficitur, & ab illa dependet. Similiter; quia personalitate creata completur natura in ordine ad existendum; ab illa etiam perficitur; ergo si humanitas personalitate divina completur ad existendum existentia

divina, personalitate perficitur. Insuper, esse in via ad existendum, qualiter natura creata pro priori ad existentiam realiter distinctam intelligitur à Thomistis, aliqua perfectio est talis naturæ, sive sit perfectio ab illa realiter distincta, sive non; ergo magis ad existendum approximi, perfectio est; & consequenter si humanitas per personalitatem increatam magis approximat perfectio est; & consequenter si humanitas per personalitatem increatam magis approximat ad existendum existentia divina, illa perficitur.

48 Deinde; per modum unionis ad personalitatem divinam natura humana perficitur; ergo per ipsam personalitatem. Consequentia probatur: tum; quia videtur implicatorium, modum unionis ad formam, vel quasi formam intrinsecam esse perfectionem subiecti uniti, nisi forma perfectio illius sit; & patet in omnibus formis; quia enim homo perficitur gratia, etiam perficitur modo unionis, quo gratia unitur: neque unio cum personalitate creata naturam perficeret, nisi humanitas personalitate unita perficeretur: & quia à qua, v. g. calore in disponitur, etiam unio cum calore contra eius naturam est; ergo si modo unionis ad personalitatem divinam natura humana perficitur, potiori titulo ipsa personalitate divina; & ratio est; quia modus unionis non est propter se, sed propter formam. Tum etiam; idem modo unionis perficitur, quia medio illo unitur, & coniungitur naturæ divinæ, seu substantiæ absolutæ, & existentiae, à qua perficitur, & sanctificatur: sed media personalitate unitur naturæ, & substantiæ absolute intimius, & perfectius; cum personalitas divina afferat per identitatem naturam, & substantiam, non autem modus unionis; ergo si illo perficitur, potiori titulo perficitur personalitate divina.

49 Respondebis hæc omnia habere manifestam instantiam in ipsa personalitate quæ se ipsa intimius coniungitur cum natura divina, à qua perficitur, quam humanitas media illa. Insuper; personalitas se ipsa, & ratione sui exigit identitatem cum natura Divina; quod maius est, quam per unionem realem illi uniti: & tamen personalitas se ipsa perfectionem non dicit, sed solum est perfecta perfectione essentiae. Similiter: personalitas se ipsa exigit per identitatem habere perfectionem substantiæ absolutæ, & existere per exis-

tentiam increatam non libere communicatam, sicut illam habet humanitas Christi, sed per identitatem, & per essentiam: & tamen se ipsa, & ratione sui perfectio non est, licet sit summe perfecta perfectione essentiae, & existentiae divinæ; ergo licet humanitas ratione personalitatis coniungatur cum essentia divina, cuius existentia existit, & licet ratione personalitatis compleatur in ordine ad existendum, non inferitur personalitate formaliter esse perfectam.

50 Sed contra est primo; si natura se ipsa exigeret unionem cum natura divina, & existere eius existentia, non posset ratione huius exigentiæ non esse perfectam: imò quia summe perfecta esset, illi, & cuilibet naturæ creatæ huiusmodi exigentiæ negatur: & tamen personalitas exigens ratione sui hæc per identitatem habere non dicit perfectionem ratione sui; ergo esto personalitas exigens, ratione sui non dicat perfectionem, humanitas tamen exigens ratione illius, potest esse perfecta propter exigentiā, quam accipit à personalitate divina.

Secundo; licet personalitas ratione huius exigentiæ non dicat perfectionem perficientem ad intra, sed pure perfectibilem; dicit tamen perfectionem perficientem ad extra; ergo ratione illius potest humanitas perfici. Antecedens probatur ex principiis supra iactis; idem personalitas non dicit perfectionem perficientem ad intra, sed pure perfectibilem, quia supponit summum bonum undequaque perfectum, & imperfectibile, cui convenit, non ex indigentia, ut perficiatur, sed ex plenitudine perfectionis, ut diximus; sed ad intra respectu humanitatis oppositum contingit, ut etiam vidimus; ergo esto personalitas ratione illius exigentiæ perfectionem non dicat in sensu explicato, potest ad extra humanitatem perficere.

Tertio; capacitas in humanitate ad unionem hypostaticam non potest non esse perfectio: & tamen in personalitate exigentiā identitatis non est perfectio ad intra; ergo esto exigentiā illa in personalitate non sit perfectio perficiens ad intra, potest ad extra humanitatem perficere, est ut brevius vim horum comprehendamus; sicut capacitas in humanitate ad unionem est illius perfectio; similiter exigentiā, quam illi præstat personalitas ad existendum existentia divina: verumtamen



men sicut capacitas ad unionem non est perfectio potens perficere extremum cui unitur; similiter exigentia à personalitate humanitati præstita, non est potens ad intra Deum perficere, sicut nec ipsa personalitas.

51 Quod ulterius explicare oportet; licet humanitas ratione sui dicat perfectionem potentem perficere personalitatem creatam, quæ humanitate indiget ad existendum; comparative tamen ad Verbum Divinum dicit perfectionem pure perfectibilem ab illo, ratione dicta, scilicet, quia personalitas creata indiget humanitate ad existendum; Verbum autem Divinum supponitur in omni linea perfectum; quia propter solum potest humanitatem perficere trahendo illam ad suum esse, non tamen ab illa perfici: sed humanitas personalitate divina completur ad existendum; quo complemento ad esse Verbi trahitur; Deus autem supponitur summum bonum, quo indiget personalitas, ut sit, & cuius esse existit, & ut docet D. Thomas quæst. 9. de potentia, art. 4. ad 13. personalitas, & relatio substantia absoluta subsistit, media qua ad existentiam Divinam per identitatem trahitur, ut sic loquamur; ergo esto hæc exigentia Deum non perficiat, potest perficere humanitatem.

52 Tandem; terminatio constituens Divinum decretum ratione sui non dicit perfectionem perficientem Deum, sed pure perfectibilis est perfectione actus necessarij, nullum Deo commodum, aut utilitatem ratione sui afferens: & tamen decretum electivum ad gloriam, v. g. quamvis quia extrinsecum est, non perficiat hominem formaliter; est tamen, ipsi maxime utile, & commodum, quia ex illo ad hominem derivatur beatitudo; ergo licet Deus personalitate non perficiatur; quia tamen ex unionem ad Verbum habet humanitas existere per Verbi existentiam, & divinitati uniti; erit humanitati bona, non solum effective, sicut decretum; sed formaliter, seu quasi formaliter; cum hoc præster per intimam unionem humanitatis ad ipsam, & per modum termini intrinseci, & complementi dantis suum effectum formalem, seu quasi formalem humanitati. Quod confirmatur; quia si per decretum humanitas amaret, vel per scientiam liberam intelligeret, non posset non perfici; & tamen Deus ab illis prout ab acti-

bus necessarijs distinguuntur, non perficitur; ergo similiter.

53 Dices, personalitatem omnia hæc, quæ perfectionem humanitatis importare videntur, præstare non ratione sui, sed ratione substantiæ absolutæ: pro quo notanda est doctrina; quam optime expendit Illust. Godoy tomo 1. in 3. part. tractat. 3. disp. 15. §. 3. docet; ergo Sapientissimus Magister, quod substantia absoluta constituit naturam divinam independentem ab alio, tanquam à sustentante, potentem opera i, ut quod, & susceptivam existentiam: substantia autem relativa nullum ex his effectibus naturæ divinæ præstat; sed solum illam constituit alteri incommunicabilem; inter quos effectus, ille qui præstatur à substantia absoluta dicit perfectionem; ille autem, quis à relatione præstatur, non dicit perfectionem ratione sui: & idem proportionally dicendum est in ordine ad naturam humanam, scilicet, quod substantia absoluta illam constituit independentem ab alio tanquam à sustentante, quidem perfectio est; relativa verò solum constituit illam incommunicabilem, quod ex se perfectionem non dicit: ut autem salvetur humanitatis unionem non fuisse factam in natura divina, aut in prædicato absoluto, subtiliter ab ipsis additur, quod personalitas utrumque tribuit effectum; unum ratione sui, & alterum ratione substantiæ absolutæ, quæ licet sit prædicatum commune tribus divinis personis, talem effectum præstat; non ut communis, sed ut modificata filiatione, & ut propria Verbi.

Ex quo manifeste colligi videtur humanitatem personalitate quidem perfici, & ab illa dependere; non tamen ratione sui, sed ratione substantiæ absolutæ ratione cuius Verbum Divinum constituit naturam humanam susceptivam existentiam; de qua rectè convincunt plura ex his, quæ pro substantia relativa adduximus; non tamen de ipsa relatione.

54 Sed hæc doctrina mihi difficilis est: quia iuxta illam non sine difficultate salvatur unionem factam fuisse in prædicato proprio, & non communi. Pro quo sciendum est, quod personalitas creata, cuius effectum supplet substantia divina, duo illa præstat naturæ humanæ; illam constituit independentem ab alio tanquam à sustentante, & incommunicabilem



lem alteri tanquam supposito: quorum primum prius intelligitur, quam secundum, quamvis solum inadæquate virtualiter distinguantur; prius enim est naturam esse capacem existendi *ut quod*, & potentem operari, etiam *ut quod*, quam esse incommunicabilem.

Ex quibus sic arguitur; inhumanitate duo sunt effectus phisici, qui à Verbo præstantur; & esse independentem ab alio, & esse incommunicabilem; ergo sicut persona Verbi, cuius personalitate humanitas incommunicabilis, immediate *ut quod* unitur, eadem ratione hic Deus, seu hoc subsistens divinum independentens ab alio tanquam à sustentante, immediate unitur humanitati, cuius subsistentia absoluta redditur humanitas capax existendi *ut quod*; & consequenter utrumque erit verum, scilicet, quod Verbum immediate unitur ratione prædicati proprii nimirum personalitatis, & hic Deus ratione prædicati communis, scilicet ratione subsistentiæ absolutæ: imò cum prius intelligatur inhumanitate effectus subsistentiæ absolutæ, ut vidimus, quam relativæ; immediatius unitur hic Deus, quam Filius.

Id autem, quod dicitur scilicet, quod persona Verbi utrumque effectum præstat; alterum ratione sui, & alterum ratione subsistentiæ absolutæ, difficile est: eadem enim, imò potiori ratione dici posset, quod hic Deus utrumque effectum præstat, alterum ratione sui, & alterum ratione personalitatis: Et quidem si effectus subsistentiæ absolutæ nostro modo intelligendi prius est, quam effectus relativæ, prius intelligitur subsistentia absoluta unita, quam relativæ; erantque duo effectus distinctione virtuali adæquate distincti, sicut formæ, à quibus præstantur, quorum primus erit absolutus, & secundus relativus: cum quo non facile intelligitur, qualiter non sit unio facta in prædicato absoluto.

Scio non subterfugisse difficultatem istam Illustrissimam pariter, ac Sapientissimum Magistrum, quam & alias, quas sibi obiecit scilicet, ut ipsi innatum est, superasse non diffiteor: verum, ut probabilitas sententiæ, quam defendendam accepimus, appareat; probandum nobis est, quod personalitas divina ratione sui utrumque effectum præstat humanitati, illamque constituit independentem ab

alio tanquam à sustentante, quod esse perfectionem humanitatis, nobiscum fatentur; & etiam probandum est, quod dato hunc effectum non præstare, personalitas humanitatem perficit. Primum probatur; quod præstat personalitas creata realiter, formaliter, & virtualiter indivisibilis; præstare potest eadem formalitas divina virtualiter indivisibilis; licet enim familiare sit prædicatis divinis præstare cum indivisibilitate etiam virtuali, quod increatis, pluribus formis realiter distinctis præstatur: è contra tamen nescio, an extra præsentem casum ab Authoribus oppositis concedatur: sed à personalitate creata præstatur uterque effectus cum indivisibilitate, etiam virtuali; ergo à personalitate divina, quin ad aliquem illorum præstandum indigeat subsistentia absoluta ab ipsa virtualiter distincta.

Secundo; nam, ut vidimus, effectum aliquem positivum præstat personalitas divina ad quem sequitur effectus incommunicabilitatis; non enim præstat effectum puræ negativum: sed effectus positivus, quem præstat, sufficiens est ad constituendam naturam independentem ab alio, tanquam à sustentante, si ipsa non supponatur independentens, & limitata sit, qualis est natura humana; ergo personalitas divina ratione sui utrumque præstat. Et confirmatur, ex eo quod inconveniens non est aliquem effectum præstare humanitati quem ad intra non præstat; sicut non est inconveniens ad extra perficere, & non ad intra: Quod necessario fatendum videtur; nam ad extra constituit humanitatem in via ad existendum, & ad omnia, quam accipit ex prædicatis absolutis: quod tamen ad intra non præstat; humanitati enim immediate unita est via, per quam ad summum bonum pergit; ad intra, autem summum bonum supponit, & est consequens ad illud.

Sed contra argumentum factum est difficili obiectio; quia natura divina est independentens ab alio tanquam à sustentante, & incommunicabilis, à duplici prædicato virtualiter distincto, nimirum, à personalitate relativa, & subsistentia absoluta, ut cum oppositis Authoribus fatemur: & tamen eadem personalitas creata utrumque effectum cum indivisibilitate præstat humanitati, ut etiam fatemur; ergo fateri etiam tenemur prædicatum creatum indivisibile etiam virtualiter præ-



præstare, quo in Deo non præstant nisi duo prædicata virtualiter distincta.

Fatemur in Deo à duobus prædicatis virtualiter distinctis effectus illos præstari: quod ex summa perfectione Dei oritur: nam esse independentem ab alio tanquam à sustentante est perfectio pertinet ad constitutionem summi boni, sicut omnipotentia, & similia; atque adeò immultiplicabile, & absolutum est prædicatum, sive sit distinctum virtualiter à natura divina, sive non; & consequenter præcisive à relatione debet intelligi in Deo: esse autem naturam incommunicabilem alteri, ut supposito est extra conceptum summi boni; non quia summo bono repugnet, sed quia ad eius constitutionem pertinere non potest; de cuius ratione est fecunditas ad pluralitatem personarum: quod si incommunicabilitas ad eius conceptum pertineret, excluderet fecunditatem, quæ est de eius constitutivo, & personarum pluralitate, quibus nihil deficere potest ex constituentibus summum bonum; cum quælibet illarum sit summum bonum integrum, & completum.

§8 In creaturis autem oppositum opposita de causa contingit: nam propter sui limitationem natura creata completa in ratione naturæ, & independens ab alio tanquam à sustentante; prout sic inquam, independens ab alio, impotens est pluribus communicari propter sui limitationem, & propter imperfectionem formæ constituentis illam sic independentem; unde ex vi huius independentiæ incommunicabilis est, & persona intelligitur, nullo alio prædicato intellecto virtualiter etiam distincto: immò propter limitationem dictam, non solum natura prout sic independens, & incommunicabilis est; sed excluditur ab eadem natura alia personalitas terminans illam, non ut independentem reduplicativè, sed specificativè.

Ut autem argumentum à nobis factum vim habeat, principium illud debet intelligi comparative ad eandem naturam creatam; quidquid enim personalitas creata illi præstat pertinet ad perfectionem, potest illi à personalitate divina præstari, quin sit necessarium ad hoc aliud prædicatum: sed personalitas creata constituit naturam creatam independentem ab alio, & incommunicabilem; ergo hoc illi præstat personalitas Divina se sola. Ubi advertendum est, quod personalitas creata propter

imperfectionem, & limitationem excludit ab eadem natura aliam personalitatem, etiam Divinam, ut communiter docetur à Theologis: personalitas autem Divina hanc incommunicabilitatem non præstat, sed admittit potest aliam personalitatem Divinam in eadem natura etiam creata.

§9 Insuper, personalitas divina constituens naturam creatam independentem ab alio, constituit etiam incommunicabilem reduplicativè; ut sic independentem, sicut persona creata: diversa tamen ratione; nam personalitas creata hoc habet ex imperfectione, quia limitata, & connaturalis naturæ limitatæ: personalitas autem divina non propter limitationem, quam non admittit, sed quia in natura divina, quæ naturaliter, & necessario terminatur, supponit omnem independentiam, & perfectionem; cui propterea solum tribuit incommunicabilitatem: unde quamvis naturæ creatæ independentiam tribuat, quia limitatam supponit, non tamen talem, qualem à substantia absoluta immediate vnitæ tribueretur, sed independentiam afferentem secum incommunicabilitatem.

Si autem dicas, quod personalitas Divina non continet eminenter ratione sui personalitatem creatam, secundum quod præstat independentiam, sed solum secundum quod præstat incommunicabilitatem: ergo non potest utrumque effectum præstare ratione sui. Consequentia probatur; quia in tantum supplet effectum, personalitatis creatæ, in quantum continet eminenter eam; ergo si non continet quantum ad independentiam, non potest quantum ad hoc supplere effectum substantiæ creatæ; & consequenter, nec independentiam præstare. Antecedens vero probatur; quia implicat continere eminenter perfectionem, quod formaliter perfectio non est. Tum etiam; quia ad intra non constituit naturam divinam independentem.

§60 Negandum est antecedens: ad primam probationem distinguatur antecedens, si non dicat vilo modo perfectionem, admittendum est antecedens; si non dicat perfectionem ad intra perficientem, sed pure perfectibilem, quod sufficiens est ad perficiendum ad extra, negandum est antecedens; id enim, quod ad intra pure perfectibile est, potest continere perfectionem ad extra, & eius effectum supplere. Ad secundam dicendum est, quod

ad intra non constituit naturam independentem, quia illam summe perfectam supponit: ex quo non inferitur, quod natura creata, quam imperfectam supponit, hunc effectum prestare non possit. Ubi advertendum est, aliam esse continentiam ad supplendum effectum formalem, seu quasi formalem; aliam ad effective producendum, & cauendum; Deus enim omnia creata continet ratione omnipotentiae, ut virtutis productivae; non tamen per omnipotentiam supplere potest effectum subsistentiae creatae, tanquam per formam, vel quasi formam, & contra ratione subsistentiae continet subsistentiam creatam ad effectum eius supplendum; non tamen ad effective producendum.

Sed demus subsistentiam absolutam tribuere suum effectum phisicum humanitati, sicut illum tribuit existentiae, & quod Verbum Divinum ratione utriusque subsistentiae utrumque effectum praestat: a tunc dicendum est, personalitatem ratione sui humanitatem perficere; illi enim tribuit effectum, ratione cuius disponitur, seu est in via ad subsistendum, & existendum. Unde semper persistendum est in diversitate comparationis, divinae, & humanae naturae ad personalitatem; illa enim, scilicet, natura divina, supponitur ad personalitatem summe perfectam, & personalitas consequitur ad plenitudinem perfectionis illius; quia propter illa, ut perficiatur, non indiget, sed potius ex coniunctione per identitatem cum summo bono perficitur: at natura creata non per identitatem cum summo bono, neque per immediatam unionem ad ipsum, sed media personalitate coniungitur: unde cum ex propinquitate ad summum bonum perficiatur creatura, non potest non perfici a personalitate; haec enim est utriusque proprietas, quod summum bonum ex se habet plenitudinem perfectionis; alia autem a se, ex eius participatione, & propinquitate ad illud.

61 Ex his colligitur, quod si humana natura immediate uniretur subsistentiae absolutae, & mediate personalitatibus, illis non perficeretur: & ratio est; quia pro priori ad personalitates intelligeretur coniuncta cum summo bono; neque personalitas esset via ad huiusmodi coniunctionem, sed potius ex coniunctione ad summum bonum, illi convenirent personalitates; unde sicut Deus illis non perficitur, nec perficeretur humanitas.

Oppositum tamen posset etiam probabiliter dici, scilicet, quod in casu illo, etiam personalitatibus perficeretur; eo quod quantumvis coniuncta cum summo bono, a quo realiter distinguitur, & a cuius perfectione in infinitum distat, manet capax, ut alijs perfectionibus ornatur, & perficiatur: & patet in ipsa humanitate Christi, cui propter phisicam unionem cum Deo aliae perfectiones conveniunt.

62 Si tamen velimus dare disparitatem inter personalitates, & alias perfectiones creatas, quibus humanitas unita perfici potest, ea est, quod in illo casu unio ad summum bonum, ex consequenti, & mediate esset unio ad personalitates: at vero etiam si ex coniunctione ad Deum aliae perfectiones debeantur; unio tamen ad Deum non est unio ad alias perfectiones, neque etiam mediate, sed manet in humanitate capacitas immediata ad illas, quibus etiam alio modo ad Deum approximatur; qua propter illis perficitur. Exemplum sit in visione beata, qua beatus possidet summum bonum, & perficitur; non tamen perficitur, neque magis perficitur; quia secundo attingit creaturas; sed quia ex quo plures creaturas attingit, perfectius Deum attingit, & possidet: si tamen alia cognitione immediate creaturas cognosceret, tali cognitione perficeretur; sic similiter, si immediate humanitas uniret personalitati, illa perficeretur ratione dicta: si autem solum mediate, non novum bonum illi accrescit praeter illud, quod ipsi convenit ex coniunctione ad summum bonum ex quo derivatur unio mediate ad personalitates: verumtamen, sicut beatus possidens summum bonum, non per identitatem, retinet capacitatem ad alia bona; pariter humanitas Verbo unita.



## §. VI.

*Alia ratione probatur conclusio.*

63 **D**EINDE Probanda est conclusio: etiam si personalitas nullam dicat perfectionem phisicam ratione



ratione sui, potest humanitatem moraliter perficere: sed hoc sufficit ad illam sanctificandam; ergo illam sanctificare potest. Minor probatur; nam in sententia communiori divinitas sanctificat, sine eo quod phisice humanitatem perficiat, utpote cui nullum præstat phisicum effectum. Maior probatur primo; quia potest illam moraliter perficere, ut de divinitate modo diximus, quin illam phisice perficiat; ergo potest moraliter perficere, etiam si perfectio phisica formaliter non sit ratione sui. Consequentia probatur; eo ipso quod divinitas moraliter perficiat humanitatem, quin illam phisice perficiat, potest humanitas esse perfecta moraliter, eo quod non est phisice perfecta; ergo potest esse perfecta moraliter eo, quod non est phisica perfectio formaliter ratione sui: si enim, ut constitueret moraliter perfectam humanitatem, requireretur, quod esset formaliter perfectio phisica, eo esset, quia non potest intelligi esse moraliter perfectam, quin esset phisice perfecta eo prædicato, quo moraliter perficitur.

Secundo probatur maior assumpta; etiam si non perficiat phisice humanitatem illa constituitur humanitas impeccabilis, ut fatentur præcipui Authores contrariæ sententiæ; ergo moraliter perfecta. Consequentia probatur; nam esse impeccabilem intelligi non potest in natura rationali, quin sit perfecta, seu bona, saltem moraliter, prædicato illo, quo constituitur impeccabilis est enim habere ius, ut ipsi Deus non permittat peccatum, ut etiam fatentur iidem Authores: hoc autem non potest non esse aliqua perfectio, saltem moralis. Imò Augustinus, ut supra vidimus in hoc iure, seu impeccabilitate excellentiam humanæ naturæ Christi Domini, ad quam Angelus non pertingit, agnovit.

64 Ex quo ulterius assumptum probatur; nam si non est inconveniens, quod personalitas non dicens perfectionem tribuat ius naturæ humanæ, ne à Deo ipsi permittatur peccatum: quare non poterit tribuere ius morale ad gratiam habitalem? Utrumque enim beneficium est, & humanitati bonum; & ex parte personalitatis, æqualis virtus ad utrumque præstandum, & æqualis capacitas in humanitate ad illud recipiendum. Ratio autem horum potest esse; quod personalitas est via, & medium, ut à natura divina

constituatur humanitas bona moraliter, & diligibilis; & consequenter ipsi est bona moraliter, ut supra ponderabamus.

Tandem confirmatur: personalitas ratione sui exigit per identitatem naturam divinam; ergo unita humanitati potest tribuere ipsi exigentiam moralem ipsius naturæ, à qua infinite diligibilis constituitur. Tunc sic: sed hæc exigentia non potest non esse moraliter bona ipsi humanitati; ergo non potest non constituere humanitatem moraliter bonam. Deinde; infinite maius est exigere per identitatem naturam divinam, quam exigere moraliter gratiam habitalem, & beatitudinem, cum iure perfecto ad illa; ergo personalitas ratione sui exigens per identitatem naturam divinam, potest humanitati præstare ius perfectum, & exigentiam moralem gratiæ, & beatitudinis.



## §. VII.

*Solvuntur argumenta.*

65 **C**ONTRA Nostram conclusionem plura sunt, & difficilia argumenta. Primo arguitur; personalitas divina in sententia, quam supponimus, non est ratione sui perfectio; ergo non potest sanctificare, neque etiam ad extra. Consequentia probatur; eo ipso quod perfectio non sit, nihil potest esse illa perfectum, neque etiam humanitas; ergo nihil potest esse illa sanctum, neque etiam humanitas. Antecedens probatur; implicat aliquid esse perfectum, nisi à perfectione formaliter; ergo implicat quod aliquid sit personalitate perfectum; neque etiam humanitas, si personalitas perfectio non sit. Consequentia autem probatur; esse sanctum est formaliter esse perfectum, bonum, & diligibile; ergo implicat aliquid constitui sanctum forma, quæ perfectio non sit; & consequenter, neque personalitas potest sanctificare humanitatem, si perfectio non sit formaliter ratione sui.

Respondetur distinguendo antecedens, non est formaliter perfectio ad intra

intra perficiens, concedo antecedens; ad extra, nego antecedens; & neganda est consequentia: concedimus ergo sanctum formaliter esse formaliter perfectum, & quod esse perfectum, nisi à perfectione esse non potest; & consequenter si personalitas reddit sanctam naturam humanam, ipsam constituit perfectam; atque adeo non potest non esse perfectio; & solum negamus ad intra perficere; est enim prout sic pure perfectibilis: quod totum in hac conciliatione supponimus.

66 Contra hanc solutionem obstat primo: quod secundum illam concedenda est in Deo triplex perfectio realiter distincta, esto Deum non perficiat; quod minus inconveniens non est, quam concedere in Deo triplicem perfectionem ad intra perficientem: quod communis à Thomistis negatur. Assumptum probatur; nam quolibet personalitas est perfectio ratione sui, & secundum conceptum differentialem, & prout ab alijs personalitatibus, & prædicatis absolutis distinguitur; ergo sicut multiplicatur realiter personalitates, & relationes, pariter, & perfectiones. Quod autem hoc sit inconveniens, quod vitare contendunt Thomistæ; sic patet: nam erit triplex perfectio realiter, & specificè distincta; & consequenter in æqualis. Deinde; in Patre concedenda est aliqua perfectio, quæ in Filio non datur: quæ inconvenientia reputantur à Thomistis propterea negantibus relationem dicere perfectionem.

67 Si autem dicatur, non multiplicari realiter perfectiones, quamvis personalitates multiplicentur; eo quod conveniunt in perficiendo, & terminando naturam humanam. Contra est; quia omnes etiam conveniunt in terminando naturam divinam; ergo si quia conveniunt interminando ad extra, non multiplicant perfectionem ad extra, pariter non multiplicant perfectionem ad intra; & consequenter dici posset esse perfectionem ad intra; non tamen multiplicari. Secundo; quia eadem ratione dici posset personalitates non multiplicari realiter, quia conveniunt in personando naturam, tam ad intra, quam ad extra. Tertio; quia si personalitas multiplicatur, & non multiplicatur perfectio, non potest perfectio non distingui virtualiter à personalitate; atque adeo relatio, & personalitas, ut virtualiter à quolibet alio prædicato distincta,

perfectio non erit, neque humanitatem perficeret rationem sui, sed ratione prædicati ab illa virtualiter distincti, atque adeo absoluti. Assumptum probatur: quia essentia non multiplicatur realiter, & relatio realiter multiplicatur, virtualiter inter se distinguuntur; ergo si perfectio non multiplicatur realiter, & relatio multiplicatur, perfectio, & relatio virtualiter distinguuntur.

68 Quarto; quia si personalitas est perfectio, hoc habet non solum ex conceptu sibi, & alijs personalitatibus communi, sed ex conceptu differentiali, ut dicebamus; eo enim perfectio est; quod potest alienam naturam ad extra terminare: potest autem ratione conceptus differentialis; & defacto Verbum Divinum ratione personalitatis secundum conceptum differentialem terminat humanam naturam; ergo non potest non multiplicari conceptus perfectionis, sicut non potest non multiplicari conceptus differentialis. Quod explicatur exemplo personalitatis; quia enim illi convenit personare secundum conceptum differentialem relationis, non potest non multiplicari personalitas ad multiplicationem relationis; ergo si perfectio convenit secundum conceptum differentialem relationis, non potest non multiplicari ad multiplicationem relationum; atque adeo iuxta nostram doctrinam concedenda sunt in Deo tres perfectiones relativæ realiter, sicut conceduntur tres relationes, & tres personalitates.

Denique; etiam si personalitas solum sit perfectio secundum conceptum logice communem tribus personalitatibus ad harum multiplicationem debet multiplicari: implicat enim conceptum differentialem multiplicari, non multiplicato conceptu logice communi; & oppositum neque etiam indivinis potest contingere; quia propter quia ratio entitatis est logice communis tribus personalitatibus, ad illarum multiplicationem multiplicatur etiam realiter entitas; & consequenter fatendum est conceptum perfectionis multiplicari realiter; vel dicendum non esse logice communem, sed solum phisice, sicut natura divina, & prædicata absoluta; exitque non relativum, sed absolutum.

69 Responderetur ex doctrina tradita, in Deo esse tres perfectiones realiter distinctas pure perfectibilis ad intra; & ad extra perficientes; & quidem rela-



tionem ratione sui esse aliquam perfectionem absolute, non leviter suaderetur, ex eo quod exigentia identitatis cum natura divina in entitate virtualiter distincta, qualis est personalitas; non potest non esse perfectio absolute, si enim posset coniungi cum summo bono aliqua perfectio est, exigentia identitatis cum illo non potest non esse perfectio, sicut materiam primam posse in formari, aliqua perfectio est ab ipsa in distincta, ut non semel docet Augustinus in libris contra Manicheos: cum ergo relatio exigat positivè, & subiectivè ratione propriæ entitatis hanc identitatem; non potest non esse perfectio; licet, quia est exigentia ad identitatem cum summo bono virtualiter distincto, non perficiat ad intra, sed solum perfectibile sit.

Ex quibus dicendum est summum bonum personalitate non perfici, nec filius, ut summum bonum est. An autem personalitas, & filius, ut personalitas est, personalitate perficiatur? Dubium est: cui affirmativè responderetur; quia ipsa perfectio non potest non esse perfecta ratione sui. Nec inconveniens est, quod personalitas aliquam habeat denominationem, quam Deo, aut Verbo non tribuit; exigit enim identitatem cum summo bono; & tamen Deus, aut Verbum hanc exigentiam non habet; est enim se ipso summum bonum: in quo sensu cum pluribus Thomistis admissimus relationem non dicere perfectionem; hoc est, ad intra non perficere.

Ex quo ad argumentum concedendum est esse triplicem perfectionem pure tamen ad intra perfectibilem, in quo nullum est inconveniens; quod quidem reperiretur; si esset perfectio ad intra, utpote, quia aliqua perfectio pertinet constitutivè ad rationem summi boni filio, v. g. deficeret. Nec sequitur esse inæquales specificè in ratione perfectionis; vel quia licet distinguatur specificè, hæc distinctio illis non convenit in explicito conceptu perfectionis; sed ex expresso conceptu Filiationis, & Paternitatis; ut autem in ratione perfectionis essent inæquales, necessarium erat, quod specifica distinctio ex explicito perfectionis ipsius proveniret: vel quia perfectiones pure perfectibiles eadem indivisibili perfectione summi boni per æqualem identitatem cum illo non habent, unde possint

excessum habere in ratione perfectionis.

Alterum inconveniens, quod, scilicet, aliqua perfectio, quæ est in Patre, deficeret Filio, absurdum à nobis reputatur; si talis perfectio ad intra perficeretur: tunc enim aliqua perfectio ad rationem summi boni constitutivè spectans filio deficeret, & consequenter summum bonum integrum non esset, quod nefas est dicere: at etiam si illi deficeret perfectio pure perfectibilis ad intra potens ad extra perficere, hoc non sequitur. Probationes, quæ contra solutionem in argumento adducuntur, nihil obstant huic doctrinæ, & licet illa aliquibus videatur probabilis, non sine fundamento, in præsentiarum non vacat illam defendere.

Secundo arguitur; non stat, quod personalitas Verbi ratione sui sit perfectio absolute, & quod ratione sui non sit perfectio ad intra, ergo si non dicit perfectionem ad intra, non est perfectio absolute, & consequenter, nec ad extra perficiens. Antecedens probatur; habens in se perfectionem non potest non esse illa perfectum formaliter, si talis perfectionis sit capax: sed Verbum Divinum habet in se propriam personalitatem, & est perfecti, omnis capax; ergo non potest non perfici ab illa, si semel perfectum est. Secundo; id eo personalitas perficit humanitatem, quia illa quodammodo cum divinitate coniungit: sed constituit Verbum, illud cum divinitate identificat; ergo etiam perficit Verbum: quod argumentum, sicut & præcedens etiam procedit contra secundum modum probandi conclusionem.

Respondetur negando antecedens ad cuius probationem neganda est maior, vel distinguenda, si sit perfectionis capax perfectibilitatem ab illa, concedo maiorem si sit capax, ut pure perfectivum illius, nego maiorem; & concessa, vel distincta minori eodem modo, neganda est consequentia: & habemus instantiam in Verbo Divino, quod capax est humanitatis, quæ defacto est homo, & quæ perfectio est; non tamen est capax capacitare perfectibili ab illa; sed pure humanitatis perfectiva.

Si vero infles personalitas, utpote perfectio, est se ipsa perfecta, ut supra diximus: sed Verbum Divinum est ipsa personalitas; ergo Verbum Divinum personalitate est perfectum. Distinguenda est minor, Verbum est personalitas ipsa, sine distinctione, saltem inadæquata ab illa, nego

negō minorem; cum distinctione virtuali inadequata ab illa, concedo minorem; & distinguendum est consequens, est perfectum personalitate; secundum quod virtualiter ab illa distinguitur inadequata, nego consequentiam; secundum quod est ipsa personalitas, sine distinctione aliqua ab illa, concedo consequentiam: in quo sensu Verbum personalitate perfici, idem est, atque personalitatem se ipsa esse perfectam. Habemus etiam exemplum, & instantiam in hoc homine, designato Christo: si enim inquiratur, an hic homo, designato Christo, sit perfectus humanitate? Respondendum est, ut supra, hunc hominem, secundum quod includit humanitatem; ut partem sui constitutivam in ratione hominis, esse quidem humanitatem perfectam, non perfectione perficiente Verbum; sed solum perfectione, qua ipsa humanitas perfecta est: sic similiter Verbum Divinum perfectum est personalitate, non perficiente ipsum, ut summum bonum est; sed ut personalitas est.

Ad secundum distinguenda, est minor, constituendo Verbum identificat illud cum divinitate, Verbum, inquam, ut personalitas est, concedo minorem; ut summum bonum est, nego minorem; & consequentiam: itaque Verbum Divinum, & est ipsa personalitas, & est summum bonum; ut summum bonum est, non habet identificari cum summo bono à personalitate; nam summum bonum se ipso summum bonum est; ut autem personalitas est, se ipsa exigit identitatem cum summo bono virtualiter distincto.

73. Contra hæc tamen arguitur tertio; etiam si Deus præcisivè à personalitatibus intelligatur, & sit summum ens; quia tamen personalitates dicunt entitates realiter inter se distinctas, & virtualiter ab entitate essentiæ, ab illis accipit effectum entitativum; personalitas enim Patri Deo tribuit effectum aliquem, nimirum, esse Patrem, & similiter aliæ personalitates; ergo etiam si Deus præcisivè à relationibus intelligatur summum bonum; quia tamen relationes dicunt perfectiones realiter inter se, & virtualiter à perfectione essentiæ distinctas, ab illis accipit effectum pertinentem ad lineam, & genus perfectionis; & consequenter illis perficitur. Probatur

consequentia; quia non minus est de ratione summi entis non admittere additionem entitatis per effectum aliquem in genere entis, quin ad constitutionem illius in ratione summi entis non pertineat, quam de ratione summi boni non admittere perfectionem extra eius constitutionem in ratione summi boni, qua perficiatur; ergo si hoc non obstat, summum ens admittit entitatem, quæ ad eius metaphysicam constitutionem, in ratione summi entis non pertineat, à qua accipit effectum in genere entis; pariter summum bonum potest admittere perfectionem, quæ extra eius constitutionem in ratione summi boni sit, à qua accipiat effectum in genere perfectionis, & perficiatur. Quod autem personalitas non sit de constitutione summi entis, constat eadem ratione, qua probatur non esse de constitutione summi boni: si enim personalitas Patris, y. g. esset de constitutione summi entis; Filius, cui deficit Patris personalitas, summum ens non esset.

74. Respondetur non esse contra conceptum summi entis, & boni, habere aliquem effectum realem ex se virtualiter derivatum, qui formaliter non pertineat ad constitutionem summi; sed potius oppositum est de ratione illius; nam fecunditas radicans relationes realiter inter se distinctas pertinet ad constitutionem summi entis, & boni; quæ propter summo enti non repugnat ab entitate in ipso virtualiter radicata, effectum aliquem entitativum accipere; de ratione enim summi entis solum excludit effectum ex se derivatum, etiam virtualiter; quo ad perfectionem sui, & constitutionem indigeat, qualis non est effectus entitativus à relatione positus. Insuper de ratione summi entis, & boni, est includere in eius constitutivo omnem perfectionem, qua perfici potest; atque adeo quamvis entitas ex summo bono virtualiter derivata sit perfectio in se potens ad extra perficere, ab illa perfici non potest alias ad eius constitutum pertinere: & consequenter ad dicta asserendum est, effectum præstitum à personalitate includere perfectionem; non tamen perficientem Patrem, ut summum bonum: sicut esse hominem perfectio est, non tamen perficiens Verbum Divinum. Et ut vno Verbo hæc comprehendamus, ad perfectionem summi entis pertinet for-



cunditas ad radicandum virtualiter relationes realiter inter se, & virtualiter ab ipso distinctas; est tamen contra rationem summi boni ab alio perfici non pertinente ad eius constitutivum. Huius examen pertinet ad 1. partem quest. 28.

75 Quarto arguitur: personalitas si semel conceditur perfectio formaliter, est infinita perfectio: sed contra rationem summi non est infinita perfici perfectione; qua ratione sine inconvenienti perficitur omnipotentia, eternitate, & alijs attributis: imò necessario fatendum videtur nullam dari infinitam perfectionem, qua summum bonum non sit perfectum; ergo asserendum est, personalitate perfici, si semel perfectio est. Confirmatur, si personalitas est perfectio, necessario est simpliciter simplex, utpote nullam admiscens imperfectionem: sed summum bonum perfectum est omni perfectione simpliciter simplici; qua propter omnipotentia perfectum est; ergo personalitate perfectum est.

Respondetur concessa maiori, & minori, negando consequentiam: fatemur ergo relationem esse infinitam perfectionem in sua linea; negamus tamen illa posse perfici summum bonum, quod solum perficitur perfectione, quæ ad eius pertinet constitutivum; qua ratione omnipotentia, sapientia; & alijs attributis perficitur: de ratione autem infinitæ perfectionis solum est, vel perficere summum bonum, vel ex illo perfecte constituto virtualiter derivari. Ad confirmationem neganda est maior: ad perfectionem enim simpliciter simplicem non sufficit nullam involuere imperfectionem; sed necessarium est ad constitutionem summi boni pertinere: quod de filiatione non verificatur. Hoc accuratius examinare pertinet ad 1. partem; vbi supra. Et hæc de isto

dubio applicando literæ

Magistri.

(o)



## DVBIVM III.

*Utrum humanitas Christi à Deitate sanctificetur?*

### §. I.

*Statuitur prima conclusio.*

1 **P**RIMA Conclusio sit. Humanitas Christi sanctificatur Deitate, prout à personalitate distinguitur. Hæc conclusio est contra M. Lorca, & sequaces, qui solum personalitatem ex prædicatis divinis sanctificare humanitatem affirmant: est tamen frequens apud Recentiores, tam intra, quam extra Scholam D. Thomæ: & probatur ex PP. qui divinitate humanitatem vngi, & sanctificari expressè asserunt testimonijs supra adductis. His respondent PP. non curasse de distinctione naturæ divinæ à personalitate, quæ realis non est; sed rationis, vel solum virtuali, vel fundamentali ante operationem intellectus; accepisseque *divinitatem*, non pro natura, ut ab alijs prædicatis distinguitur, sed pro prædicato divino, quod omnes formalitates, attributa, & relationes transcendit; qua propter verum est humanitatem divinitate sanctificari, hoc est prædicato divino, etiam si sola personalitate sancta sit.

2 Solutio hæc non est improbabilis: est tamen reiicienda, quia falsum est PP. non accipere divinitatem pro Deitate, ut à personalitate distinguitur: de personalitate enim vere, & Catholice fatentur produci; similiter de persona Filijs affirmant produci, & generari; quod de divinitate negant: & Damascenus vbi supra ex alijs PP. docet, non solum Verbum, sed Deitatem esse incarnatam, manifeste distinguens inter personam, & naturam divinam: nec PP. ullo modo affirmare divinitatem immediate uniri; quod de persona, & personalitate fatentur; distinguunt ergo personalitatem à divinitate.

Zz z

Conj



Confirmatur; nam PP. divinitatem unicam, & simplicissimam affirmant, ut ex Dionisio de divinis nominibus cap. 1. constat, & ex alijs passim; nec ullus asseruit dari triplicem divinitatem; quod tamen asserere possent, si divinitas pro prædicato transcendentem attributa, & relationes acciperetur, seu accipi posset; cum dentur tria prædicata divina realiter inter se distincta nimirum tres personalitates; qua propter cum Athanasio in symbolo confitendum est in tribus personis unam esse divinitatem. Sicut unam naturam divinam.

3 Secundo rejicitur; quia licet divinitas accipi possit pro prædicato divino transcendentem etiam relationes: Deitas tamen non sic accipi potest; est enim tota in Patre, tota in Filio, & tota in Spiritu Sancto; quod tanquam fidei dogma ab omnibus accipitur, traditurque à Damasceno libro 3. Fidei, cap. 6. & ab Athanasio, lib. 1. de Unitate Deitatis; illis verbis: *Unitatem Deitatis uniter, non pluraliter in Trinitate consistere fateamur*: at PP. affirmant humanitatem unitam, & sanctificatam fuisse Deitate, ut ex dictis constat; & expresse docet Damascenus lib. 5. fidei, c. 15. illis verbis: *Ipse enim se ipsum unxit, ungens quidem, ut Deus sua Deitate; unctus autem, ut homo; si quidem Deitas est unctio humanitatis*; ergo affirmare videntur unctum, & sanctificatum esse Deitate; ut à personalitate distinguitur.

4 Nec oppositum ex PP. deduci potest, ut intendit M. Lorca: non enim deducitur ex eo quod Damascenus ubi supra doceat humanitatem fuisse unctam totius ungentis præsentia; vel, ut alij legunt, totius ungenti: hoc enim rectè salvatur, si tam à personalitate, quam à divinitate sanctificetur humanitas: imò etiam si sola divinitate sancta sit: tum; quia Verbum Divinum ungens sua præsentia sanctificaret humanitatem etiam si sola divinitate hoc præstaret; esset enim Deus ungens sua Deitate, ut loquitur Damascenus. Tum etiam; nam Verbo Divino ungentem solum sua personalitate verum est iuxta Magistrum Lorca, humanitatem esse unctam totius ungenti præsentia; ergo Verbo Divino ungente sola sua divinitate, verum erit unctam esse totius ungenti præsentia.

5 Dices: Nazianzenus

docet, quod humanitas facta est idem cum illo; quo unctus est, quod verum esse non potest, nisi loquatur de humanitate inconcreto, hoc est de hoc homine, qui vere Deus est, quo etiam est unctus; supponit ergo abstractum pro concreto: atque adeo eam affirmat humanitatem Deitate ungi, etiam accipit abstractum pro concreto; ac si diceret Deo ungi, quod verum est, etiam si sola personalitate sit id, quo ungitur.

Sed facile respondetur Nazianzenum hyperbolice loquantum fuisse, & ut ipse fatetur *audacter*; sic enim habet: *ut audacter loquar, simul Deam*: quod si de concreto humanitatis, & Deitatis, hoc est; de hoc homine, & hoc Deo sermo esset; non audacter, nec hyperbolice, sed Catholice dictum esset; docet ergo humanitatem in abstracto factam esse Deam, & idem quod Deus hyperbolice, ut significaret divinitate esse perfusam, & penetratam, & quasi eiusdem naturæ cum Deitate; veluti ferrum ignitum videtur esse eiusdem naturæ cum igne; quo exemplo alij PP. ut vidimus, utuntur: ex quo non inferitur identitas naturarum, aut confusio, sed oppositum: deducitur tamen humanitatem esse Deificatam, & sanctam ipsa divinitate.

6 Quare alijs omisis probatur nostra conclusio: humanitas ex unione ad Verbum Deificata est, ut ex PP. vidimus; & constat ex 6. Synodo Generali, Actione 17. est perfusa divinitate, & ab ipsa quasi penetrata, ut docet Nazianzenus Oratione 4. Theologica, quæst. 36. num. 46. & quasi ferrum ignitum: quod si semper sit intra fornacem, incapax est frigoris, sic humanitas Deificata ex unione inefficaciter rectificatur ad bene operandum, impotens admittere defectum moralem, ut post Origenem lib. 2. Peryarcon; alij PP. docent: sed sic esse Deificatam, divinitate perfusam, &c. est effectus præstitus à Deitate formaliter, & est formaliter esse sanctum; ergo à Deitate formaliter est sancta. Minor quoad primam partem constat: sicut enim esse aureum, seu aureo perfusum, est ab aureo formaliter; esse humanum, seu humanatum ab humanitate; sic esse humanitatem Deificatam, est formaliter à Deitate.

Quoad



Quoad secundam partem etiam probatur: tum, quia à PP. pro eodem accipitur esse vñctam, esse deificatam, & esse sanctificatam, vt vidimus. Tum etiam, quia ratione huius deificationis constituitur obiectum congruum dilectionis amicabile; est enim huiusmodi deificatio vltimam, & summum bonum, ad quod creatura euehi potest, ex quo in defectibilitas in operando dimanat; ergo illa constituitur sancta, & obiectum congruum dilectionis amicabile. Secundo eadem pars minoris probatur, ex excessu huius deificationis ad effectum exhibitum à gratia habituali: quia enim per gratiam habitualem quodammodo secundum quid, & diminute Deum imitantur, iusti constituntur; ergo potiori titulo hac Deificatione ab ipsa divinitate intime vnita humanitati exhibita sancta constituetur.

7 Deinde probatur conclusio; quia Deitas ex se est potens hunc effectum prestare; & nulla est ratio, quare humanitati illum non tribuat; ergo de facto tribuit. Maior est certa; Deitas enim Deum constituit Sanctum; potest ergo huiusmodi effectum, quantum est ex se, prestare. Minor etiam probatur discurrendo rationes, quibus Adversarij nituntur; vt asserant non posse effectum sanctitatis humanitati tribuere. Prima desumitur ex incapacitate humanitatis ad tale effectum; secunda ex eo quod non vnitur immediate humanitati. Tertia ex eo quod humanitas supponitur completa in linea essendi; ac proinde illi effectum aliquem prestare non potest.

8 Quod ergo hæ rationes insufficientes sint, probandum nobis est: & de prima sic convincitur; quia humanitas capax est, vt deificetur, vt vidimus: constatque, quia esse Deificatam, est esse phisicæ, & intime coniunctam cum deitate; at humanitas personalitati immediate vnitur, aqua accipit effectum subsistendi, quæ personalitas est ipsa Deitas; ergo phisicæ, & intime vnita, atque coniuncta est cum divinitate, & consequenter capax, vt sanctificetur ab illa. Quod vltius constat: quia esse Deificatam est esse vñctam, persusam divinitate, & ab ipsa quasi penetratam: sed hoc est sanctam, vt ex dictis constat, & ratione probavimus; implicat, enim quod humanitas sit Deificata, & quod est hoc titulo præcisse non sit digna, vt ex complacencia in ipsa, Deus non possit conferre

omnia bona; ergo capax est huiusmodi effectus.

9 Secunda ratio etiam est insufficientis: tum, quia iuxta doctrinam D. Thomæ substantia absoluta, & existentia solum mediate vniuntur: & tamen à primâ accipit effectum subsistendi, vt plures volunt; ab existentia autem effectum existendi, iuxta omnes Thomistas; ergo quamvis mediate vniatur divinitas, ab illa poterit accipere effectum sanctitatis. Tum etiam; quia quamvis mediate vniatur, & non præstet humanitati aliquem effectum phisicum substantivæ; vt sic loquamur; non enim humanitas divinitate est Deus; accipit tamen denominationem, & effectum ab illa quasi adiectivo scilicet esse Deificatam, ad quem mediata vnio sufficit: sed sic Deificatam esse, est esse sanctam; ergo mediata vnio non obstat effectui sanctitatis.

10 Tertia vero ratio etiam insufficientis est: nam licet humanitatem esse completam in linea substantiæ subsistentiæ, & existentem, obstat, quominus possit illi tribuere effectum phisicum substantivæ; non tamen vt illi tribuat effectum, seu denominationem intrinsecam, quasi adiectivo, scilicet, esse Deificatam; ergo esse completam effectui sanctitatis non obstat. Itaque fatemur, quod humanitas intra lineam substantiæ non accipit effectum aliquem phisicum à divinitate; solum enim in hac linea completur per substantiam relativam, & forte etiam per absolutam; quibus redditur subsistens; & tandem vltimo per existentiam divinam, qua in vltimo actu existendi constituitur in linea substantiæ; ac proinde in hac linea nullum effectum substantivæ accipit à Deitate.

Insuper fatemur, per divinitatem non constitui in aliquo esse phisico accidentali essentiæ, vel existentie, qualiter per gratiam habitualement; quia ad hoc necessaria est informatio: cum hoc tamen componitur, divinitatem prestare effectum sanctitatis, qui substantialis est: quia cum personalitas, quæ effectum subsistendi phisicum, & intrinsecum præstat, sit ipsa divinitas; imò hæc, iuxta veriore sententiam, in conceptu personalitatis formaliter includitur, consequens est, vt ipsa divinitas intrinsece sit vnita, quæ vt personalitas est, præstat effectum subsistendi, & vt natura intime vnita deificat humanitatem

quæ ab illa perfusa est, & quasi penetrata; ad quem effectum adiective præstandum, sufficit unio mediata, quæ in aliquo sensu immediata est, cum non mediet aliud quid realiter distinctum, sed sola personalitas: nec obstat esse completam naturam, cum effectus iste non substantivè, sed adiective conveniat, & denominet.

II. Quæ omnia confirmantur; quia licet personalitas solum uniatur phisice mediate operationibus Christi Domini, quibus nullum effectum phisicum tribuit: quia tamen illis phisice mediate unitur; media, scilicet, humanitate distincta realiter à personalitate, & operationibus, illis tribuit infinitam dignitatem meritoriam, & ius de condigno meritorium ad omnia dona; ergo quamvis divinitas solum mediate unitur humanitati, media scilicet personalitate, & quamvis illi nullum effectum phisicum tribuat; quia tamen mediate unitur ratione summæ identitatis cum personalitate, quæ immediate unitur, illi tribuit condignitatem; & ius ad omnia dona: quæ propter sicut operationes Christi dicuntur, & sunt Dei viriles, hoc est operationes hominis, & Dei; similiter humanitas Christi Domini, est humanitas Verbi Divini, & Dei; atque adeo Deificata, ut vidimus; sed de his satis.



## § II.

*Solvuntur argumenta.*

PRIMO Arguitur: esse sanctam ipsa Deitate est esse Deum: sed humanitas Christi non est Deus; ergo nec sancta. Maior probatur; Deitas, & sanctitas increata idem formalissime sunt; ergo esse sanctam Deitate est esse Deum. Consequentia probatur; nam quando duæ formæ nullo modo distinguuntur, concretum utriusque idem omnino est; ergo si Deitas est formaliter sanctitas increata, & è contra utriusque concretum idem erit. Antecedens vero docetur frequenter ab Authoribus nostræ sententiæ, & proba-

tur: nam in Deitate duo sunt in adequati conceptus: & conceptus essentia, & conceptus naturæ; ratione primi constituit obiectum congruum dilectionis divinæ; ratione secundi est radix perfectionum divinarum; qui duo conceptus etiam sanctitatem constituunt; ergo sanctitas divina, & per essentiam est formaliter ipsa Deitas. Quod ulterius patet in sanctitate participata; gratia enim habitualis, quæ est Deitas participata, est formaliter sanctitas participata, & è contra; ergo sanctitas per essentiam est formaliter natura divina per essentiam.

Ex quo ulterius confirmatur argumentum; quia enim in gratia habituali idem formaliter est esse sanctitatem, & naturam divinam participatam; idem formaliter est esse sanctum gratia habituali, atque esse Deum participative; ergo si natura divina est formaliter sanctitas increata, idem formaliter erit esse sanctum natura divina, seu Deitate, atque esse Deum; & consequenter sicut humanitas non potest esse Deus, nec potest esse sancta Deitate.

13 Respondetur distinguendo maiorem, esse sanctum Deitate per identitatem cum illa, seu per essentiam habita, concedo maiorem; esse sanctum Deitate per communicationem liberalem unitam, nego maiorem; & concessa minori, neganda est consequentia; vel distinguendum consequens, eodem modo. Vel aliter distinguatur maior, esse Deitate ipsam sanctum per essentiam, est esse Deum, concedo maiorem; esse Deitate sanctum per liberalem communicationem, nego maiorem; & concessa minori, neganda est consequentia; vel distinguendum consequens, neque sanctam per essentiam concedo consequentiam; per communicationem, nego consequentiam.

Contra quod non obstat, quæ subduntur; fatemur enim sanctitatem increatam, & naturam divinam esse omnino idem: est tamen duplex concretum eiusdem omnino formæ; ex diverso modo communicationis; Deitas enim, sicut, & sanctitas divina per essentiam habita, qualiter habetur à Deo, constituit Deum, & sanctum per essentiam, quæ omnino idem sunt; communicata autem liberaliter humanæ naturæ non constituit Deum; sed Deificatam, & sanctam non per essentiam, sed per communicationem.

Sed



14 Sed dices; ergo sicut humanitas non constituitur Deus, sed deificata, non constituitur sancta; sed sanctificata. Vel aliter; ergo sicut humanitas non absoluta est Deus, sed solum adiective; non erit absolute sancta, sed solum adiective: quod est esse sanctam secundum quid, sicut est esse Deum solum secundum quid. Quod robur accipit ex principiis positis: quia si sanctitas, & deitas idem sunt; idem omnino erit esse Deum, & esse sanctum; ac proinde esse deificatam humanitatem, non erit idem, atque esse sanctam; sicut non est idem atque esse Deum; sed solum erit esse Deum secundum quid, & esse sanctum secundum quid.

Respondetur disparitatem esse, quod hoc nomen *Deus* absolute, & proprie dicitur vno modo, significatque naturam divinam habitam per essentiam; ac proinde nulla creatura potest dici Deus sine particula diminutive: esse autem sanctum dupliciter accipitur; est enim sanctum per essentiam, & sanctum per communicationem, seu participationem: & utrumque dicitur proprie, & absolute sanctum: qua propter licet natura humana, non sit sancta per essentiam, nec Deus est tamen absolute, & proprie sancta per communicationem; ad quod sufficit constitui Deificatam per naturam divinam: & sicut iustos absolute dicitur sanctus, non tamen Deus, nisi addita particula diminutive; similiter humanitas Christi Domini, solum est Deificata, quod est esse secundum quid Deum; est tamen absolute sancta.

15 Sed dices: solum est adiective sancta sanctitate increata; ergo solum est sancta secundum quid. Antecedens probatur; sanctitas increata, sicut, & natura divina nullum tribuit effectum physicum humanitati substantive, sed ad solum adiective; ergo solum est sancta adiective sanctitate increata. Consequentia vero probatur, quia esse sanctum simpliciter, est habere effectum formale sanctitatis simpliciter: sed esse sanctam adiective est habere effectum formalem sanctitatis, non simpliciter, sed secundum quid; sicut esse ignitum non est habere effectum formalem ignis, nisi solum secundum quid; ergo si solum est sancta adiective, est sancta solum secundum quid.

Respondetur omisso antecedenti, negando consequentiam: ad cuius proba-

tionem concessa maiori, distinguenda est minor; esse sanctum adiective sanctitate increata intrinsece unita non est habere effectum formalem sanctitatis simpliciter, qualem habet Deus; qui substantive, & per identitatem est sanctus sanctitate increata, concedo minorem; non est habere effectum formalem, per negationem amabilitatis simpliciter talis, & iuris ad dona creata, nego minorem; & consequentiam; vel distinguatur consequens claritatis gratia; secundum quid comparative ad effectum sanctitatis, quem Deo præstat divinitas; concedo consequentiam; absolute, nego consequentiam.

Itaque dicimus, quod esse unitam naturam humanam intrinsece mediate cum divinitate, solum est esse Deificatam intrinsece ipsa natura divina; per hoc tamen est sancta; est enim habere amabilitatem, & ius ad dona creata, in quo sanctitas potens creatura convenire consistit: & sicut esse Deificatam est aliquid inferius, ac esse Deum; sic effectus sanctitatis, quam humanitati præstat, infinite inferior est ad effectum sanctitatis, quam Deo tribuit; est tamen, ut diximus, hæc differentia, quod propter Deificationem non potest humanitas dici proprie, & absolute Deus, sed solum secundum quid, & valde diminute; eo quod hoc nomen *Deus* proprie solum significat illud, quod habet divinitatem per identitatem, per essentiam, & à se: esse autem sanctum absolute, & cum proprietate dicitur etiam de creatura, si sit amabilis amore amabili, & cum iure ad beatitudinem creatam; ut patet in iustis; qua propter licet ex Deificatione non possit inferri effectus formalis sanctitatis, qualem habet Deus; infertur tamen effectus sanctitatis infinite inferior; iam explicatus.

26 Ex quo infertur, quare ferrum ignitum non sit cum proprietate ignis, scilicet quia ignis solum significat compositum ex materia; & forma ignis illam informante; quod de ferro non verifigatur. Infertur etiam, ut solvamus confirmationem argumenti principalis, quare gratia habitualis, quæ est natura divina participata, non potest constituere sanctum nisi quem constituit Deus per participationem: natura autem divina per essentiam constituit sanctam humanitatem, quam non constituit Deus. Et ratio est duplex: prima; quia gratia habitualis so-

non potest uniri per informationem; sic autem unita subiecto capaci, nimirum creaturæ rationali, non potest non conferre Deum per participationem, & sanctitatem, qui est effectus perfectissimus potens ab illi præstari: natura autem divina per essentiam habetur à Deo per identitatem, & per communicationem unitur humanitati; quæ propter distinctam utriusque præstat effectum sanctitatis. Alia ratio est, quod gratia habitualis, utpote solū sanctitas participative; ut præstat effectum sanctitatis, indiget perfectissimæ unionis quæ est immediata, & per informationem; unde non sic unita, si forte aliquem effectum præstare potest, est longe inferior ad effectum sanctitatis: at vero natura divina, utpote sanctitas per essentiam, etiam non communicata per identitatem, qualiter est in Deo; sed solū unita media personalitate, cum qua summe identificatur, poterit præstare effectum sanctitatis, inferiori quidem effectui sanctitatis, quem Deo præstat, superiorem tamen ad effectum sanctitatis exhibitum à gratia habituali unita per informationem, qui est modus unionis perfectissimus inter omnes illi possibiles; quia, ut sæpe diximus, longe maius est humanitatem esse unitam, & intime coniunctam cum Deitate, & sanctitate per essentiam, à qua Deificatur, quam habere per informationem Deitatem participatam, & secundum quid.

17 Secundo arguitur; ut Deitas sanctificet humanitatem; debet illi uniri per modum formæ; non enim aliter potest illi exhibere effectum formalem, quam informando: sed hoc Deitati repugnat, utpote involvens imperfectionem partem; ergo non sanctificat humanitatem. Confirmatur; nam ut forma, vel quasi forma tribuat effectum formalem, necessarium est; quod illi immediate uniatur: sed Deitas, non immediate, sed mediate unitur; ergo non potest tribuere effectum formalem sanctitatis humanitati. Maior probatur primo; quia quod non unitur immediate, non præstat effectum physicum humanitati; ergo ad præstandum effectum necessaria est unio immediata. Secundo; effectus formalis immediate convenit subiecto, cui exhibetur; ergo forma debet immediate illi uniri.

18 Confirmatur secundo: nam dato quod possit forma mediate unita suum effectum subiecto communicare,

non potest non tribuere eundem effectum, saltem *ut quo*, formæ seu subiecto, medio quo unitur: sed divinitas unita media personalitate non præstat illi vilo modo eundem effectum sanctitatis, quem præstat humanitati; ergo non potest illum humanitati tribuere. Maior, & minor sunt probandæ: minor probatur; quia personalitas est omnino incapax accipiendi vilo modo effectum sanctitatis includentem aliquam imperfectionem; est enim sancta per essentiam; sed effectus sanctitatis humanitati præstus deficit, utpote humanitas sancta est, non per essentiam, sed per communicationem liberalem longe inferiori modo, atque Deus; ergo effectum illum sanctitatis non accipit personalitas à divinitate. Maior vero probatur; nam Caritas, v. g. mediante voluntate animæ unita constituit animam potentem, *ut quod* diligere Deum, & voluntatem *ut quo*. Similiter amor mediante voluntate unitus constituit animam amantem, *ut quod*, & voluntatem, *ut quo*: & ratio est; quia forma unita subiecto non potest non tribuere suum effectum formalem iuxta diversitatem subiectorum: imò non potest esse subiectum *quo*, quod non est capax recipiendi, *ut quo* effectum formalem formæ.

19 Confirmatur tertio: Deitas, & humanitas non uniantur immediate inter se, sed solū in eadem persona. Verbis sed hoc non sufficit, ut una ab alia natura aliquem effectum accipiat; ergo humanitas à Deitate nullum accipit effectum sanctitatis. Minor probatur; quia albedo, & frigus, v. g. non uniantur immediate inter se, licet in eodem subiecto convellantur; & uniantur, nec albedo à frigore, nec è contra, aliquem effectum accipit, licet utramque accidens suum proprium effectum subiecto tribuat; ergo licet unio Deitatis, & humanitatis in eadem persona sufficiat, ut talis persona sit Deus, & homo; non tamen sufficit, ut una ab alia aliquem effectum accipiat. Secundo probatur eadem minor; si per impossibile eadem persona esset Angelus, & homo, nec humanitas à natura Angelica, nec Angelica ab humanitate aliquem effectum acciperet; & etiam si hæc persona esset sancta per gratiam habitualemente inherente naturæ Angelicæ, effectus iste sanctitatis non communicaretur humanitati; ergo unio duarum naturarum in eadem persona sufficiens



ficiens non est, ut una ab altera aliquem effectum accipiat.

20 Respondetur negando maiorem; quæ manifeste falsitatis convincitur in personalitate divina, quæ humanitati effectum subsistendi tribuit, sine eo quod uniatur per modum formæ, sed solum per modum termini. Ad confirmationem etiam est neganda maior; nam substantia absoluta, & existentia divina solum mediate uniuntur: & tamen implurium probabili sententia, substantia absoluta suum effectum tribuit humanitati; & in sententia communi Thomistarum ex D. Thoma desumpta; existentia divina humanitatem constituit existentem: & in effectum sanctitatis specialis est ratio, quæ ex dicendis constabit. Unde ad primam probationem negandum est antecedens; & ratio est, quia ut divinitas effectum physicum præster, requiritur informatio, vel identitas, quorum utrumque divinitati respectu humanitatis repugnat: ad alios autem effectus recensitos sufficit unio per modum termini intrinseci.

Ad secundam probationem distinguendum est antecedens, immediate convenit subiecto cui præstatur, ly *immediate* excludente aliam formam ratione cuius præstetur; concedo antecedens; ly *immediate* excludente aliud, medio quo uniatur forma præstans illum effectum, nego antecedens, & neganda est consequentia: & instatur manifeste pluribus exemplis; sufficiat modo desumptum ex visione beata, quæ est unica, & adæquata forma beatitudinis, & nihil aliud, nisi solam animam beatam constituit: & tamen, ut iste effectus tribuatur animæ à visione, mediat lumen gloriæ, & intellectus, non per modum formæ tribuentis talem effectum, qui soli animæ convenit, *ut quod*.

21 Ad secundam confirmationem, quæ contra modo dicta militare videtur, neganda est maior, & instatur manifeste in dispositione ad formam substantialem, quæ uniatur composito media quantitate: & tamen sola materia prima disponitur ad formam. Et licet admittamus id, medio quo forma uniatur, necessario accipere effectum aliquem à forma, quod, & non amplius convincunt probationes: non tamen est necessarium accipere eundem effectum; & constat in materia, quæ sola disponitur ad formam substantialem per qualitatem receptam in composito media

quantitate: unde non obstat; quod natura divina non tribuat personalitati effectum sanctitatis, quem tribuit humanitati; si tamen alium effectum tribuat nullam includentem imperfectionem: & in nostro casu specialis est ratio, scilicet, quia divinitas per modum formæ moralis unitur immediate humanitati, nihil enim in hoc genere mediat inter humanitatem, & ipsam, licet unio humanitatis ad personalitatem requiratur, ut conditio.

22 Ad tertiam confirmationem negando est minor. Ad probationem reddenda est disparitas inter albedinem, & frigus, & in caso nostro: nam divinitas est identificata cum personalitate, & in eius conceptu inclusa; unde in aliquo sensu dici potest, quod immediate unitur humanitati, cum nihil mediet realiter distinctum à divinitate; quæ propter naturam humanam physice est unita divinæ: quod sufficit, ut sit Deificata, & sancta: at vero frigus, & albedo solum uniuntur in eodem subiecto ab ipsis realiter distincto; quæ propter convenientiam, seu unio in eodem subiecto nimis materialis est, & insufficientis, ut unum ab altero accidenti aliquem effectum accipiat: & insuper alia ratio discriminis est; nam effectus sanctitatis exhibitus à divinitate est moralis, ut postea magis explicabimus, ad quem unio immediata non exigitur; sed sufficit mediata, iam explicata: si autem albedo, & frigus in eodem subiecto unita aliquem effectum sibi ad invicem tribuerent, esset physicus, ad quem transeat, quod unio immediata requiratur.

23 Sed dices: licet hoc ad solutionem argumenti sufficiat; non tamen, redditur ratio, quare existentia divina mediate unita tribuat effectum physicum humanitati: non tamen sufficiat, ut albedo à frigore in eodem subiecto existente effectum aliquem accipiat. Respondetur constare ex prima disparitate supra adducta; existentia enim divina identificatur cum personalitate, & in eius conceptu includitur; atque adeo si capacitatem in humanitate inveniat, tribuit suum effectum formalem: frigus autem, & albedo hanc identitatem in subiecto non habent, nec in ipsis capacitas est ad recipiendum adinvicem effectus physicos. Quod ulterius explicari potest: nam personalitas perficit humanitatem in ordine ad existendum, & media terminatione trahit ad proprium esse

esse Dei; quod ipsi communicat per puram terminationem sine aliqua informatione, sicut, & subsistere; de quo alias: frigus autem, & albedo subiecto uniuntur; & illi exhibent suos effectus formales, non ut unam ad esse alterius trahatur, vel ut cum altero coniungatur; sed ut utrumque subiecto deserviat.

24 Per quod patet ad secundam probationem in confirmatione, quam solvimus, adductam: nam casu illo admissio, qui pluribus inconvenientibus implicatus est; dicendum est utramque naturam, Angelicam, & humanam in eadem personalitate realiter ab utraque distincta uniri; qua propter unio, & convenientia in eadem persona nimis materialis esset, & insufficientis ad hoc, quod una ab altera aliquem effectum acciperet. Deinde; cum utraque sit completa in linea naturæ, non posset una ab altera effectum physicum accipere: & si admittamus naturam humanam aliquem effectum moralem ab Angelica accipere, quatenus humanitas aliquam haberet estimabilitatem ex unione cum Angelica in eadem persona, deficeret tamen infinite à dignitate, quam accipit à natura divina, non solum propter excessum infinitum, naturæ divinæ ad Angelicam; sed quia intimius Deitas unitur humanitati; cum uniat ut sine medio realiter distincto; propter quod dicimus esse sanctam intrinsece divinitate.

Ad id quod additur de gratia habituali recepta in natura Angelica, quæ humanitatem non sanctificaret: dicendum est ita esse; sed disparitas est duplex: prima, quia inter gratiam, & humanitatem mediarent duo realiter distincta ab ipsis, nimirum personalitas, & natura Angelica: secunda; quia gratia, licet humanitati tribueret aliquam estimabilitatem, valde tamen deficientem à sanctitate; quia unita mediate, & non per informationem humanitatis, non potest effectum

sanctitatis tribuere, sed longè

inferiorem, ut supra dicebamus.

\*\*\*



### §. III.

*Cetera argumenta solvuntur.*

25

**A**RGUITUR Tercio, & instatur contra dicta: sequitur personalitatem Patris sanctificare humanitatem: consequens est falsum; ergo illud ex quo sequitur. Falsitas consequentis probatur; quia ex illo sequitur Patrem esse incarnatum, quod nefas est dicere; idem enim verificatur divinitatem esse incarnatam, iuxta phrasim PP. quia Deificat, & sanctificat humanitatem; ergo si personalitas Patris humanitatem Deificat, & sanctificat, de Patre verum erit, quod incarnatus est. Sequela vero probatur: idem divinitas sanctificat, & deificat humanitatem: quia identificatur cum aliquo humanitati unito, nimirum cum personalitate Filij: sed personalitas Patris identificatur cum natura divina, quæ humanitati unitur; ergo sanctificat, & deificat humanitatem.

Omissis alijs solutionibus, respondetur negando sequelam: divinitas enim eo sanctificat, & deificat humanitatem, quia identificatur cum personalitate Filij immediate unita: personalitas autem Patris non identificatur, sed potius realiter distinguitur à personalitate Filij immediate unita: & sicut non valet hæc consequentia; personalitas Filij perficitur à natura divina; ergo perficitur personalitas Patris identificata cum natura divina; similiter non valet hæc consequentia; humanitas sanctificatur natura divina; ergo sanctificatur personalitas Patris identificata cum natura divina; quia sanctificatur Deitate ut appropriata personalitati Filij, quæ immediate unitur: Et argumentum ab omnibus debet solvi; est enim frequens sententia apud SS. PP. Divinitatem esse incarnatam, & deificare humanitatem propter unionem cum ipsa media personalitate Filij; quod de Patre, aut de Patris personalitate nullus dicit.

26

Quarto arguitur argumento,





ro, quo convincitur M. Lorca in presenti disp. 36 si divinitas sanctificaret humanitatem etiam omnipotentia constitueret ipsam omnipotentem, immensitas immensam, & sic de alijs attributis: consequens est falsum; ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur; ideò divinitas, quæ est sanctitas increata, constituit sanctam humanitatem, quia identificatur, & clauditur in personalitate immediate unita nature humanæ, ipsamque intrinsece terminante, qua propter etiam ipsa divinitas saltem mediate terminatur, sed omnipotentia, & immensitas includuntur in personalitate terminante immediate; ergo etiam ipsa omnipotentia, & immensitas saltem mediate terminabunt: & sicut natura divina ob hanc rationem constituit humanitatem sanctam, pariter omnipotentia omnipotentem, & immensitas immensam.

27 Relictis varijs solutionibus, quas examinare non vacat, & videri possunt apud illustrissimum Godoy in presenti: ex eius doctrina respondendum est supponendo primo; humanitatem ex conjunctione ad Deitatem non esse Deum: quod fide tenendum est, qua credimus in unum Deum. Secundo supponendum est, humanitatem Christi Domini non esse omnipotentem omnipotentia divina, aut æque potentem cum illo: quod eadem fide tenendum esse communiter docetur à Theologis: & quidem si humanitas esset æque omnipotens, æque sapiens, æque bona, atque Deus: per legitimam consequentiam, & sine inconvenienti concederetur esse Deum: quo nihil absurdius.

28 Tertio advertendum est, omnipotentiam non solum non constituere humanitatem omnipotentem, sed nec ipsam constituere potentem: similiter sapientia divina non solum non constituit humanitatem comprehendentem Deum, seu æque sapientem, sed neque sapientem, & idem est de reliquis attributis. Quarto est advertendum, nec etiam Deitatem constituere humanitatem Deum, etiam inferiori modo, at Deus ipse Deus est: & ratio omnium est eadem, nimirum, quia constituere, humanitatem sapientem, immensam, &c. ipsam constituere in aliquo esse essentiae, vel substantiali, vel accidentali; ad quod requiritur informatio, vel identitas: quorum utrumque prædicatis divinis respectu humanitatis repugnat. Similiter humani-

tatem esse Deum, non solum adiective in sensu explicato, iuxta quem idem est esse Deum adiective, atque esse Deificatam; sed esse Deum substantive, etiam inferiori modo, atque Deus ipse Deus est, constituit naturam humanam per Deitatem in aliquo esse essentiae: ad quod informatio, vel identitas omnino necessaria est; quamvis neutrum horum requiratur, ut sit, & dicatur humanitas deificata, ut iam vidimus.

29 Quinto advertendum est tam Deitatem; quam reliqua attributa tribuere humanitati aliquem effectum, seu denominationem physicam, non substantive, sed adiective: sicut enim divinitate intime inclusa in personalitate humanitati unita dicitur, & est deificata humanitas sic ab omnipotentia, v. g. intime inclusa in eadem personalitate potest dici omnipotentia; ad hoc enim solum requiritur intima unio cum omnipotentia; sicut sufficit intima unio cum Deitate: hæc tamen communicatio, seu effectus, licet physicus sit, quia revera nihil aliud est, quam humanitatem esse physice unitam, & terminatam per personalitatem formaliter imbibentem Deitatem, & attributa; non tamen per hoc significatur aliqua essentia constituta ex natura humana, & attributis, sicut revera non est. Cuius exemplum habemus in ferro ignito, quæ denominatio, & effectus physicus est non tamen significamus aliquod esse essentiae, vel substantiale, vel accidentale constitutum ex ferro, & igne, ad quod requirebatur informatio, sed solum conjunctionem ignis cum ferro medijs suis accidentibus. Nec propterea denominatio humanitatis à Deitate, & reliquis attributis extrinseca est, sicut denominatio igniti ab igne: & ratio est, quia tam Deitas, quam attributa identificantur, & clauduntur in personalitate intrinsece terminante humanitatem, quam subsistentem constituit: denominatio autem igniti extrinseca est; quia ignis, à quo desumitur, non est intrinsecus ferro, nisi ratione accidentium, quæ ab ipso realiter distinguuntur.

Quare autem effectus subsistendi non requirat informationem, aut identitatem? Ea est; quia natura supponitur completa in esse essentiae substantiali, solumque indiget compleri in illo ordine ad existendum; ad quod sufficit illam intrinsece terminare, & perficere ad existendum.

dum. Similiter existentia supponit completam naturam in esse substantiali essentia; in quo ordine est ultimum complementum illius, & eius terminus; quia propter ad effectum substantia, & existentia, informatio aut identitas non requiritur; sed sufficit intrinseca terminatio.

30 Ex quibus, ut expeditius argumentum solvatur, dicendum est primo: Divinitatem convenire cum reliquis attributis, in eo quod non tribuit effectum aliquem phisicum humanitati substantivè; per quod significamus effectum, qui sit aliqua essentia constituta ex humanitate, & predicato divino: convenire etiam in eo quod, tam Deitas, quam reliqua attributa tribuunt effectum aliquem adiectivè in sensu explicato.

Secundo dicendum est: substantiam, & existentiam divinam non tribuere effectum phisicum, qui sit essentia aliqua resultans ex humanitate, substantia, & existentia divina; sunt enim in linea substantia, in qua supponitur natura humana completa in ratione essentia: tribuunt tamen effectum aliquem phisicum substantivè in alio sensu; nimirum, quia phisice complent naturam humanam complemento substantiale, non constituyente naturam; est enim iam constituta complete intra ordinem, & lineam substantia.

Tertio dicendum est; Deitatem, & attributa non tribuere effectum substantivè in sensu modo explicato, iuxta quem substantia, & existentia tribuunt effectum phisicum: & ratio est quia natura humana non est completa in linea substantia, neque complebilis consequenter, nisi per substantiam, & existentiam: quare autem non possint complere in linea accidentis? Constat ex dictis; scilicet, quia ad hoc necessarium est, quod humanitas constituatur in aliquo esse essentia accidentali, ad quod informatio requiritur.

Quarto dicendum est divinitatem non posse constituere humanitatem æque sanctam, atque Deum; sicut neque omnipotentem omnipotentia, aut æque sapientem sapientia: ad hoc enim requiritur identitas.

31 Ex quibus iam apparet argumenti solutio: nam effectus adiectivè, exhibitus à divinitate, scilicet humanitatem esse Deificatam intrinsece, sufficit, ut sit obiectum congruum dilectionis amabilem; in quo esse sanctum consistit; per

hoc enim præstat sufficiens fundamentum, ut à Deo amabiliter diligatur: esse autem potentem per omnipotentiam, sapientem per sapientiam; licet inferiori modo, petit informationem; constituit enim naturam in aliquo esse essentia: & in forma neganda est maior: ad probationem distinguenda est maior, ob illam rationem præcisè, nego maiorem; ob illam, & insuper quia effectus sanctificationis informationem non requirit, concedo maiorem; & concessa minori, neganda est consequentia: nam esse Deificatam naturam informationem non requirit; hoc autem est esse sanctum: esse autem potentem, sicut; & esse Deum substantivè; etiam inferiori modo, atque Deus ipse, informationem requirit.

Sed dices: ergo licet ab omnipotentia non possit constitui omnipotens, neque inferiori modo potens, atque Deus; quia tamen suum effectum humanitatem adiectivè, poterit illam constituere sanctam; nam effectus ille exhibitus ab omnipotentia præstare potest fundamentum, ut à Deo amabiliter diligatur. Consequentia probatur; etiam si Deitas nullo modo constituat humanitatem Deum, nec tribuat effectum substantivè; quia tamen præstat adiectivè, constituit illam sanctam, & obiectum congruum dilectionis amabilem; ergo pariter omnipotentia.

Iuxta aliorum principia neganda est consequentia; requiritur enim ad sanctificandum, ultra effectum adiectivè exhibitum, quod predicatum divinum illud adiectivè præstans sit sanctitas; & quia sola divinitas sanctitas est, sola illa humanitatem sanctificat. Iuxta autem nostra principia, concedenda est consequentia; esse enim humanitatem omnipotentiam, (ut sic loquamur) sufficiens fundamentum est, ut Deus ex complacentia in ipsa, illi velit dona creata.

32 Sed inquirentes: an effectus sanctitatis dicendus sit phisicus, vel moralis? Respondetur, adiectivè sumptum esse phisicum; est enim esse Deificatam naturam humanam ex vi unionis phisice cum divinitate; quod totum phisicum quid est: substantivè autem sumptum est moralis; nam phisicum illud dat fundamentum, ut humanitas sit, & intelligatur amabilis, & cum iure ad beatitudinem; quod quidem est morale, non phisicum, & præstat à divinitate, tamquam



quam à forma moraliter informante. Exemplum habemus in merito Christi; opus enim Christi Domini procedere à persona infinita, quid phisicum est, & in rei veritate non est aliud, quam opera Christi Domini elici ab humanitate unita hypothetice personæ Verbi, seu Verbum Divinum terminans humanitatem media illa tale opus elicere, quod phisicum quid est: cæterum hoc ipsum est personam Verbi dignificare permodum formæ moralis opera Christi Domini.



## §. IV.

*Solvitur ultimum argumentum, & statuitur inferioritas sanctitatis humanitatis Christi comparative ad Sanctitatem Dei.*

33 **Q**UINTO Arguitur: si Deitas sanctificaret humanitatem Christi, humanitas esset æquæ sancta, atque Deus: consequens admittendum non est; ergo nec illud ex quo sequitur. Maior probatur; esset sancta eadem omnino sanctitate, atque Deus; ergo esset æquæ sancta: æqualitas enim, vel inæqualitas concreti, ex inæqualitate, vel æqualitate formæ desumitur; unde gratia habitualis æqualis in Angelo, & in homine æqualiter constituit sanctum utrumque. Nec dici potest Deitatem non communicari secundum totam suam infinitatem humanitati. Non, inquam, hoc dici potest; quia tota divina natura communicatur, nec ullum in illa est prædicatum, quod humanitati non uniatur, sicut unitur divinitas; nam ipsum esse per essentiam, & à se, ipsaque infinitas humanitati copulatur, sicut est sanctitas; & consequenter dicendum videtur esse æquæ sanctam, atque Deum.

34 Confirmatur primo:  
*Mag. Boliv. tom. 2.*

si esset potens per omnipotentiam, esset omnipotens; & æquæ potens, atque Deus, si esset sapiens sapientia increata, esset æquæ sapiens, atque Deus: ex quo principio deducunt plures Thomistæ non posse intelligere per intellectionem increatam; vrpote sic intelligens comprehenderet Deum; ergo si est sancta sanctitate increata, qua Deus Sanctus est, æquæ sancta est, atque Deus. Confirmatur secundo humanitas, ut sancta sanctitate increata includit totam bonitatem divinam, & consequenter totam Dei amabilitatem; ergo est æquæ amabilis, & consequenter æquæ sancta, atque Deus. Antecedens probatur; ut sancta includit formam sanctitatis, quæ est ipsa divinitas; ergo includit totam Dei bonitatem. Confirmatur tertio; humanitas per gratiam habitualement est amabilis, & sancta iuxta totam extensionem, & adequatam vim sanctificandi illius: unde per gratiam, ut octo redditur sancta, ut octo; ergo divinitate redditur amabilis, & sancta iuxta adequatam vim divinitatis; & consequenter redditur æquæ amabilis, atque Deus.

35 Confirmatur quarto; si aliqua esset inferioritas in effectu sanctitatis, esset quia Deo per essentiam convenit, etenim se ipso sanctus est: humanitas autem non per essentiam, sed per liberalem communicationem divinitatis à se distinctæ: sed hoc inferioritatem non arguit in effectu sanctitatis, si eadem est sanctitas; ergo æqualiter est sancta, atque Deus. Minor probatur; quantitas se ipsa, & non per aliquid superadditum extensa est: substantia autem extensa est, non se ipsa, sed per quantitatem realiter distinctam: & tamen substantia non est minus extensa, quam quantitas, quæ extensa est; ergo etiam si Deus se ipso sanctus sit, humanitas vero non se ipsa, sed Deitate à se realiter distincta, quia tamen eadem sanctitate sancta est, erit æqualiter sancta.

36 Confirmatur quinto; si daretur substantia supernaturalis creata, se ipsa per suam substantiam, & entitatem esset sancta: & tamen non esset æquæ sancta, atque Deus; imò posset dari substantia naturalis per gratiam habitualement superadditam æquæ sancta; & saltem humanitas Christi pro-

Aaa

cul



culdubio sanctior est per sanctitatem à se realiter distinctam, quam quilibet substantia supernaturalis creata si admittatur possibilis; ergo effectus sanctitatis non crescit, aut decrescit per identitatem formæ sanctificantis, vel distinctionem illius à subiecto sanctificato.

37 Tandem confirmari potest; si darentur substantia identificans gratiam habitualement, ut octo, non esset sanctior, quam modo sit homo habens gratiam habitualement, ut octo à se realiter distinctam: similiter substantia identificans cognitionem, claritatem, & certitudinem eius, ut octo, non perfectius cognosceret, quam homo per cognitionem distinctam habentem eandem certitudinem, & claritatem; ergo distinctio, vel identitas subiecti à forma non arguit perfectiorem, aut imperfectiorem effectum formalem; & consequenter; cum eadem sit forma sanctitatis in Deo, & in humanitate, idem erit effectus formalis, & eadem eius perfectio, nihil obstante identitate sanctitatis cum Deo, & distinctione ab humanitate.

38 Quidam Recentiores, qui ex paritate effectus sanctitatis adducta in argumento precedenti ausi sunt concedere cetera attributa effectus proprios humanitati tribuere, sapientiamque divinam constituere humanitatem sapientem, omnipotentiam constituere illam potentem, &c. argumento presenti eo progressi sunt, ut asserant humanitatem esse æquæ sanctam, atque Deum, æquæ sapientem, & æquæ bonam: quorum ex-cogitatio communiter à Theologis rejicitur, & varijs censuris notatur, à quibus in presenti abstinemus: & ut omnino certum supponimus humanitatem non esse, æquæ sanctam, æquæ sapientem, aut æquæ bonam, quod lumine naturali manifestum est: si enim humanitas esset æquæ sancta, & æquæ bona, atque Deus, esset summum bonum; quidquid enim non est summum bonum, non est ita bonum, atque Deus, qui summum bonum est, sed infinite inferius: asserere autem, quod humanitas est summum bonum, est dicere, quod est Deus; ergo dicendum est humanitatem esse Deum; quod impiissimum est; vel asserendum non esse æquæ sanctam, aut æquæ bonam.

39 Insuper; quidquid non est Deus, inferius est Deo: sed humanitas non est Deus; ergo inferior est Deo: non autem esset inferior, si esset æquæ bona, æquæ sapiens, & omnipotens. Et quidem, si inconueniens non est, quod humanitas sit æquæ sapiens, aut omnipotens; non est inconueniens, quod sit Deus, ita enim proprium est Dei esse omnipotentem, & comprehendentem se, sicut esse Deum. Neque reddi potest, vel apparens, ratio, quare omnipotentia humanitati vinita tribuat illi effectum formalem æquæ perfectum, atque Deo, & Deitas non possit æqualem effectum humanitati tribuere, ipsamque Deum constituere: imò si æquæ sanctam humanitatem constituit, æqualem tribuit effectum; ac proinde ipsam Deum constituit: quæ omnia manifestam absurditatem præ seferunt.

40 Insuper; si est æquæ bona, est æquæ indefectibilis, atque Deus, & est ens omnino necessarium; pertinet enim ad perfectionem, & bonitatem indefectibilitas, necessitas, & independentia; ex qua bonum in ratione talis maxime crescit; & ceteris paribus bonum indefectibile, & necessarium melius est: similiter sequitur humanitatem esse ens à se ab alio indpens; quæ etiam ceteris paribus rationem boni maxime extollunt: & de omnibus attributis fieri potest idem argumentum; esse enim humanitatem immensam, æternam, &c. ad rationem boni spectat; atque aded si æquæ bona est, atque Deus, erit æquæ immensa, æquæ æterna, &c. quæ omnia manifeste absurda sunt: imò cum esse Deum sit summum in ratione boni, non potest esse æquæ bona, nisi Deus sit.

41 Si autem dicatur, esse quidem æquæ sanctam; non tamen æquæ bonam, æquæ sapientem, aut potentem. Contra est; quia Recentiores recensiti sicut ex effectu sanctitatis à Deitate exhibito humanitati inferunt effectum potentis ab omnipotentia, sapientis à sapientia divina; ita ex infinitate in effectu formali sanctitatis inferunt eandem infinitatem in effectu potentis, & ex æqualitate cum Deo in effectu sanctitatis inferunt æqualitatem in effectibus ab attributis exhibitis humanitati; ergo iuxta ipsos hoc dici non potest.

Secundo; non minus proprium est Deū



Dei attributum, seu prædicatum sanctitatis quam prædicatum omnipotentiae; ergo non minus repugnat creaturae aequalitas cum Deo in effectu sanctitatis; quam in effectu potentis: & ratio est evidens, etenim ad puritatem, & sanctitatem formaliter spectat habere indefectibiliter per essentiam, & per identitatem, ipsam puritatem, & sanctitatem per essentiam; quod humanitati, nisi fingatur Deus, aut in Deum conversa, convenire non potest.

42 Dices esse differentiam inter Deum, & humanitatem; quia Deus omnia hæc habet per essentiam, humanitas autem per liberalem communicationem. Contra tamen est; nam vel modus iste refunditur in effectum formalem, redditque ipsam infinite inferiorem; vel non: si primum; ergo humanitas non est æquæ sancta; aut potens, atque Deus: si secundum; sequitur quod Deus per liberalem communicationem posset facere creaturam æquæ bonam, & æquæ Deum, atque ipse est; atque adeo, sicut datur Deus, qui est per essentiam Deus, & omnipotens, dabilis erit creatura, quæ sit Deus, & omnipotens per gratiam, & liberalem communicationem.

43 Illationes autem per quas ad hanc imaginationem inducti sunt Recentiores, non sunt legitimæ: prima enim, ex effectu formali sanctitatis à Deitate exhibitio ad effectum potentis exhibitum ab omnipotentia; nulla est, ut vidimus in solutione præcedentis argumenti. Secunda, in qua ex infinitate effectus sanctitatis infertur infinitas in effectu potentis, etiam deficit: tum quia infinitas in effectu sanctitatis in humanitate valde deficiens est comparative, ad infinitatem Dei. Tum etiam; quia effectus sanctitatis est moralis, & consistit in iure, quod exhauriri non potest per donum, seu bonum creatum, & finitum, quantumvis maximum, cuius est capax humanitas; sicut, & merita Christi infinita sunt, quæ exhauriri non possunt per præmium finitum, quantumvis maximum: at effectus sapientis, & potentis est phisicus; humanitas autem, utpote finita, & limitata, incapax est effectus phisice infiniti: quod si hac illatione solum inferatur effectus moralis exhibitus ab omnipotentia, fatemur esse infinitum; iuxta dicta. Tertia autem illatio in qua ex æquali effectu sanctitatis cum Deo, in-

ferunt æqualem effectum sapientis, & potentis, bona est, & legitima consequentia: non enim potest dari verum antecedens, nisi humanitas sit Deus; atque adeo ex illo rectè inferitur consequens: non tamen est legitima probatio; quia antecedens ita falsum est, sicut est impium asserere humanitatem esse Deum.

Non licet in his tempus ad alia necessarium consumere, & hæc insinuasce, sufficiat, ut firmamente teneamus humanitatem Christi non esse æquæ sanctam, æquæ bonam, aut omnipotentem, atque Deam: quod si ex nostra sententia oppositum inferretur, ab illa statim recederemus; cæterum non inferri ex argumenti solutione iterum constabit.

Prius tamen monendum est, Recentiores hos ex Mysterio Incarnationis fide divina credito, suam imaginationem deducere; quippe asserunt humanitatem subsistentem per subsistentiam Verbi æquæ subsistere, atque Deum: quam autem periculosum sit, ex mysterio omnino infallibili deducere propositiones, quæ communiter ad minus improbabilis iudicantur, nemo non videt; cum ad oppositum consequentis ab opposito antecedentis sit legitima consequentia.

44 Ad argumentum respondetur negando maiorem: ad probationem subiunctam dicendum est, verum esse ex æqualitate, vel inæqualitate formæ desumi æqualitatem, vel inæqualitatem in effectu formali, si in subiecto sit capacitas ad illum; qualiter contingit in homine, & in Angelo respectu gratiæ habitualis: secus autem si in subiecto non sit capacitas ad æqualem, vel eundem effectum formalem; in humanitate autem non est capacitas ad effectum sanctitatis, aut potentis eiusdem rationis cum Deo; alias, quia Deitas constituit Deum, constitueret etiam humanitatem Deum; solum ergo in illa est capacitas accipiendi à divinitate esse Deificatam, & habendi ius ad beatitudinem creaturæ. Fatemur etiam communicari humanitati totam divinitatem, ipsamque infinitatem uniri: non tamen esse capacem eiusdem effectus formalis cum Deo; alias sicut Deus Deitate est summum bonum, independens ab alio, sic humanitas esset ens à se, independens, & summum bonum.

45 Ad primam confirmationem dicendum est ex effectu potentis exhibito ab omnipotentia humanitati inferri vnum de duobus: deducitur enim, vel informatio in omnipotentia; vel identitas cum humanitate, ut diximus si primum negatur, utpote impossibile; sequitur ex effectu potentis identitas, à disiunctiva cum negatione vnius partis ad positionem alterius: ex identitate autem sequitur effectus omnipotentis: & idem dicimus de effectu sapientis à divina sapientia: ex effectu autem sanctitatis, nec inferitur informatio; nec identitas; sed sufficit terminatio, ut dictum est. Fateamur plures Theologos ex effectu sapientie communicato humanitati à sapientia divina inferre comprehensionem Dei; quæ quia impossibilis est humanitati, inferunt implicare esse sapientem sapientia divina: ex alijs tamen principijs hoc inferunt; nimirum, quia actualis sapientia, cum in exercitio consistat, non potest non tribuere adæquatum effectum; si aliquem tribuit: quod etiam alij inferunt, quia cum sit actualis representatio Dei, & omnium possibilium; & alias non sit ratio, quare vnica intellectui creato potius vnā, quam alteram creaturam representet; inferunt, inquam omnia representare, & quia ex cognitione omnium possibilium in Verbo, iuxta doctrinam D. Thomæ, sequitur comprehensio, inde inferunt humanitatem intelligentem per intellectionem increatam Deum comprehendere: quod an recte inferatur, ipsi viderint. Est tamen certum, quod Authores isti, ne concedant humanitati effectum comprehendendi Deum, negant effectum sapientis à sapientia divina: est etiam certum hoc specialiter docere de sapientia divina; nec ab ipsis extenditur ad effectum sanctitatis, ubi hæ rationes non militant.

Secundo ad eandem confirmationem responderi potest negando minorem; si enim omnipotentia tribueret humanitati effectum potentis, esset per puram terminationem, sine informatione, aut identitate: sic autem ipsam non constitueret omnipotentem, nec sapientia divina comprehendentem.

46 Ad secundam confirmationem concessio antecedenti, neganda est consequentia: aliud enim est, quod

concretum ex humanitate sanctitate divina includat totam Dei bonitatem, & amabilitatem; aliud vero quod humanitas, quæ est subiectum à sanctitate increata denominatum ratione illius sit æquè bona, aut amabilis, atque Deus: primum enim est verum; quia cum concretum includat formam, & concreti illius forma sit Deitas, aut sanctitas increata, includit totam sanctitatem increatam, & totam Dei amabilitatem: secundum autem est falsum; nam subiectum concreti, nimirum humanitas, non est capax accipiendi à Deitate; quod sit æquè amabilis, aut bona, atque Deus; sicut non est capax; aut Deitate sit Deus.

Itaque in concreto illo includitur aliquid tam amabile, & bonum sicut Deus, nimirum ipsa Deitas: & tamen non est ratio sufficiens, ut subiectum constitatur ab illa æquè amabile, atque bonum cum ipsa; quia humanitas capax non est huius effectus. Hoc complexum *Deus, & Petrus*, includit totam bonitatem Dei: non tamen exinde sequitur, quod Petrus sit æquè bonus, & amabilis, atque Deus; quamvis motivum amandi Petrum, sicut & Deus sit ipsa bonitas divina; & non desunt Philosophi, qui asserant dari formam, quæ excedat concretum resultans ex ipsa, & subiecto sibi connaturali, nimirum animam rationalem, quam excedere hominem in perfectione aliqui autumant, non quia homo totam animæ perfectionem non includat, qui totam animam includit; sed quia materia non sic ab illa perficitur, ut forma non retineat in se maiorem perfectionem, quam illi tribuat.

47 Ad tertiam confirmationem concessio antecedenti, neganda est consequentia; quia subiectum gratiæ habitualis est capax accipiendi totum; & adæquatum eius effectum; atque adeo iuxta suam totam virtutem illud reddit amabile: humanitas vero in capax est accipiendi amabilitatem iuxta totam virtutem sanctitatis increatæ. Accedit quod gratia habitualis solum est ratio formalis constituens obiectum amoris amicabile; ipsa enim ut quod non est amabilis amore amicitiae: & licet eodem amore diligatur gratia, & Petrus, cui Deus illam vult, hic amor solum



solum est amor amicitiae Petri, non gratia; si enim ipsa, ut quod esset obiectum a moris amicabile, forte plus amaretur ratione sui, quam Petrus ratione illius, iuxta infra dicenda: Deitas vero est ratio constituens humanitatem obiectum amoris amicabile, & ipsa Deitas ratione sui est capax amoris benevolentiae.

48 Ad quartam concessa maiori, neganda est minor, quam non convincit probatio; etenim ex eo quod humanitas sit sancta per Deitatem à se realiter distinctam, inferitur eius limitatio, & finitudo: ex qua rursus inferitur incapacitas ad recipiendum à prädicato divino effectum aequè perfectum, atque praestat Deo, cui per essentiam convenit: substantia autem corporea est capax recipiendi totum, & adaequatum effectum quantitatis, quae est eius accidens; atque adeo tam extensa potest esse, sicut quantitas; quamvis forte extensio, quae aliqualis perfectio est; perfectiori modo conveniat quantitati, quam substantiae; hic tamen modus perfectior conveniendi involuit plures imperfectiones, nimirum esse accidens, esse propter substantiam, à quibus ipsa substantia liberatur; propter quod capax est substantia recipiendi totam extensionem quantitatis, nimirum, quia totum quod habet quantitas est propter substantiam, ad quam ordinatur. Deinde modus iste conveniendi extensionem quantitati per identitatem, licet perfectio aliqualis sit, non conducit ad maiorem, aut minoritatem extensionis, cum sit aequa capacitas ad replendum eundem, & aequalem locum in quantitate ratione sui, & in substantia ratione quantitatis. Deinde, licet quantitas denominetur extensa, ut quod; non tamen per modum subsistentis, ut quod, sed per modum accidentis habentis hanc denominationem, ut totam illam substantiae communicet.

49 Ad quintam respondetur suppositionem illam communiter reputari implicatorem à Theologis; ac proinde inconveniens non esset, si ex illa sequeretur humanitatem esse aequè sanctam cum Deo; ex quo magis firmaretur suppositionis implicatio: ceterum, quia sententia illa placuit aliquibus Recentioribus, ut appareat quam in efficax argumentum ex substantia supernaturali creata desumatur,

advertendum est primo, supposita illa sententia substantiam non fore ita sanctam, & aequaliter cum Deo; non enim esset sancta aequali sanctitate, atque Deus; solamque identificaret sanctitatem creatam, & finitam; Deus autem infinitam, & per essentiam.

Secundo advertendum est talem substantiam secundum aliquam rationem sanctiorem fore qualibet substantia naturali quacumque gratia creata ornata: & ratio est; nam esset purior, & magis elongata à peccato; cum Deus non possit illi peccatum permittere: implicat enim ex gratia, & sanctitate peccatum aliquod procedere; ipsa autem esset sanctitas, à qua proinde peccatum esse non posset: substantia autem naturalis, licet possit ornari gratia, quae ipsam constituat impecabilem; potest tamen Deus illam auferre, atque illi permittere peccatum; ac proinde cum puritas huius à peccato ad conceptum sanctitatis pertineat, secundum hanc rationem sanctior esset qualibet substantia naturali, quamvis gratia ornata, etiam humanitate Christi.

Tertio advertendum est humanitatem Christi absolute esse sanctiorem substantia illa: & ratio est; quia longe maius est sanctificari per unionem personae ad sanctitatem per essentiam, à qua Deificatur, & sanctificatur humanitas Christi, quam identificare sanctitatem creatam quae increatae sanctitatis esset participatio infinite inferior; & valde deficiens. Secundo; quia substantia illa solum haberet ius ad visionem creatam finitam, & limitatam sibi proportionatam, & philosophice in ipsa contentam, qua ex hauriretur ius substantiae illius ad beatitudinem: at ius humanitatis Christi, quod ex Deitate habet, non exhauriretur, etiam si illi tribueretur visio eiusdem speciei longe intensior, aut etiam altioris speciei: cum ergo sanctitas in iure ad beatitudinem consistat, & in condignitate ad illam, infinite sanctior esset humanitas Christi.

Quarto advertendum est, quod substantia illa potest fingi, aut supponi identificans sanctitatem eiusdem speciei cum gratia habituali, quae sit radix visionis Dei eiusdem speciei, atque visio, quae defacto datur: & in hoc casu, vel substantia illa radicat visionem Dei in determinata intensione, ut dici debet; vel supponitur radicare visionem in quacumque intensione: si dicatur primum, asserendum est quod gratia habitualis sic

potest intendi, ut substantiam naturalem constitueret sanctiorem substantia supernaturali, haberet enim ius ad perfectiorem beatitudinem quoad intentionem: si autem dicatur secundum, sanctior esset substantia supernaturalis: & idem dicendum est si supponitur identificans altioris sanctitatem, & quæ radicet, & petat visionem altioris speciei.

50 Ex quibus sine difficultate colligi possunt plura inconvenientia quibus substantia supernaturalis creata implicatoria est. Sed illis omisis iuxta terminos nostræ solutionis admittendum est, quod si substantia illa sit sancta sanctitate eiusdem rationis cum gratia habituali, potest dari substantia naturalis, quæ per gratiam habitualement sit æquæ sancta, imò sanctior; & distinguendum est consequens, quando ex distinctione sanctitatis à subiecto non inferitur incapabilitas in illo ad recipiendum totum effectum formæ sanctificantis transeat consequens, quando ex distinctione inferitur; neganda est consequentia: & quia, ut diximus, ex distinctione humanitatis à Deitate inferitur incapabilitas ad recipiendum adæquatam effectum Deitatis, inferitur quod non sit æquæ sancta atque Deus: at substantia naturalis capax est recipiendi totum effectum sanctitatis à gratia habituali, quæ eiusdem rationis esset in ratione sanctitatis cum substantia supernaturali. Per quod constat quid dicendum sit, si daretur substantia identificans gratiam habitualement, ut octo, quæ esset sancta sanctitate eiusdem speciei, & intensiois cum gratia habituali: & idem dicendum est de substantia identificante cognitionem, ut octo; scilicet, ita perfecte cognoscere alteram substantiam per cognitionem æqualem distinctam; quia esset capax recipiendi totum effectum formalem cognitionis distinctæ.

51 Sed quia implicatorium est eundem effectum sanctitatis fore in substantia supernaturali, atque ille, qui præstatur à gratia habituali defacto: aliter responderetur asserendo, quod ex identitate formæ semper crescit effectus formalis, & est distinctæ speciei: quod contingere potest dupliciter; vel quia ex identitate subiecti cum forma sequitur infinita perfectio, & actualitas omnem potentialitatem excludens; & sic iuxta veram sententiam ex identitate substantiæ cum sanctitate inferitur infinita perfectio talis substan-

tiæ; quæ propter substantiam supernaturalem repugnat: & similiter ex identitate substantiæ cum cognitione, in sententia verissima D. Thomæ, inferitur esse actum purum in linea intelligendi; quæ propter hæc identitas nisi in Deo repugnat: ex quo principio recte etiam colligitur, qualiter effectus sanctitatis in Deo omnem excludat potentialitatem, & imperfectionem, quam effectus sanctitatis in humanitate non excludit propter distinctionem subiecti, & formæ sanctificantis.

Alio modo ex identitate subiecti cum forma potest contingere, quod crescat in perfectione effectus formalis; quin ad infinitatem pertingat. Sit exemplum; intellectus humanus per elevationem, quæ sit participatio Angelici intellectus, potest intelligere ita perfecte sicut Angelus: & tamen quia intellectus humanus hoc haberet non ratione sui, sed ratione formæ elevantis etiā, ut elevatus non esset ita perfectus, sicut intellectus Angelicus, qui connaturaliter, & per identitatem habet vim ad intelligendum ita perfecte, sicut intellectus humanus per elevationem, quæ esset participatio deficiens ab intellectu Angelico.

Admissa ergo substantia supernaturali creata, & substantia identificante cognitionem; dicendum est, quod ceteris paribus ex identitate subiecti, & formæ, crescit effectus formalis, quamvis ad infinitatem non pertingat; & in substantia supernaturali apparet; quia crescit puritas, & impotentia ad peccandum, & quia licet non habeat ius ad perfectiorem beatitudinem, quam homo æquali gratia prædictus, habet tamen perfectius ius ad eandem beatitudinem; ipsi enim debetur, vel beatitudo alterius speciei, vel saltem eadem, atque homini; huic autem solum ex suppositione gratiæ omnino indebitæ, & ceteris paribus perfectior est habere ex se, & ex sua natura hoc ius, quam illud habere ex gratia. Similiter constat in substantia identificante cognitionem, quæ saltem excluderet potentialitatem, quam involvit cognoscere per cognitionem distinctam; & longe melius est intra lineam cognitionis cognoscere sine indigentia alterius, à quo reddatur cognoscens, & sine potentia ad cessandum à cognitione, quam indigere alio ad cognoscendum, & sic cognoscere, ut sit potentia ad non cognoscendum: quæ propter negandum est in instanti.



instantis adductis ex identitate subiecti, & formæ non crescere effectum formalem cæteris paribus.

§ 2. sed contra hæc, duo obstat videntur: primo obstat; quod idem dicendum videtur informali effectum extensionis: quoddam tamen fallum est, cum non crescat in quantitate præ substantia ex identitate extensionis cum quantitate. Secundo; quia dato formam identificatam cum subiectum crescere quoad suum effectum formalem, excedereque formam à subiecto distinctam, eiusque effectum formalem; non tamen est excessus infinitus, sed finitus secundum excessum unius formæ ad alteram: ex quo inferitur inter effectum formalem sanctitatis Dei, & humanitatis, vel nullum esse excessum cum sit eadem forma; vel non esse excessum infinitum: quod si infinitus non est, nullum est; quid enim non est ita perfectum, & sanctum sicut Deus, infinite exceditur à Deo: imò ut diximus, inferitur nullum esse excessum; quia forma sanctitatis est omnino eadem; inter effectus autem formales adductos est excessus iuxta excessum formæ identificatæ, & distinctæ.

§ 3. Respondetur negando idem dicendum esse de effectum formali extensionis; quia licet quantitas se ipsa sit extensa *ut quod* denominative; non tamen per modum formæ subsistentis *ut quod*, sed per modum accidentis, cuius totum esse, & tota perfectio est propter substantiam: unde si fingamus gratiam habitualement esse sanctam *ut quod* denominative, & non per modum formæ subsistentis, sed ordinatam per se, ut substantia ratione illius esset sancta; eodem modo dicendum esse, scilicet non fore perfectiori modo sanctam, quam sit substantia ratione illius; & similiter dicendum est si fingatur cognitio cognoscens *ut quod*, ordinata tamen, ut substantia per illam intelligat: Deitas autem est sancta *ut quod*, & per modum formæ subsistentis, non ordinata ad sanctificandum aliquid extra Deum.

Ad secundum fatemur in exemplo adducto non esse excessum infinitum: fatemur etiam eundem excessum esse inter formas in hypothese adductæ; nā identitas formæ cum substantia, cui effectum tribuit, arguit perfectiorem formam, quam sit accidens, cæteris paribus: quod non contingit, quando accidens habet eandem denominationem, atque substan-

tia propter quam est, ratione nuper adducta. Fatemur etiam inter effectum sanctitatis à Deitate exhibitum Deo, & humanitati non posse esse excessum finitum, ut ibi dicitur; negamus tamen non esse infinitum: & ratio est, quia effectus ille formalis in Deo excludit omnem potentialitatem, quam inhumanitate non excludit; quia propter licet effectus sanctitatis in humanitate dicatur, & sit infinitus est tamen solum infinitus moraliter, & solum per communicationem; in Deo autem infinitus physice, & per essentiam.



## §. Vltimus.

*Alia inferuntur ex dictis.*

§ 4. **E**X dictis colligitur primo, quod si substantia identificat formam, à qua denominatur, non potest effectus illius non esse perfectior, quam præteritus à forma accidentali subiecto distincto, cæteris paribus. Colligitur secundo; quod si accides habeat eandem denominationem, *ut quod* seu effectum eundem, quæ tribuit substantiæ distinctæ, talis effectus, & denominatio accidentis non est perfectior, quam effectum tributus substantiæ.

Tertio Colligitur, quod quando substantia habet aliquem effectum formalem se ipsa, & eundem, vel quasi eundem tribuit alteri substantiæ, non potest effectus iste secundus æquare primum: & ratio est; quia secundus solum potest esse moralis; primus autem est physiceus. Secundo; quia identitas formæ cum primo effecto excludit potentialitatem, quam includit secundus, qui claudit substantias realiter distinctas, unam ab altera perfectibilem. Tertio; quia habere se ipso perfectionem, melius est cæteris paribus, quam alio indigere ad illam habendam.

§ 5. Unde quarto inferitur, quod si substantia supernaturalis creata posset alteri uniri, & illam sanctificare, substantia sic sanctificata non esset æque sancta, atque substantia supernaturalis; licet excessus non esset infinitus. Si dicas, quod effectus

effectus sanctitatis in substantia supernaturali nullam diceret perfectionem; cum in effecta formali sanctitatis esset omnimoda simplicitas; & consequenter excelsus esset infinitus. Responderetur in hypothese substantie create supernaturalis, quamvis effectus sanctitatis non esset compositus *ut quod*, non tamen esset infinitus, quia esset compositus *ut quo*, & in potentia ad subsistentiam, & existentiam distinctam: quod si hæc potentialitas excluditur, esset infinitus, & Deus ipse iuxta veram sententiam: nisi aliorum utendo principiis dicatur esse in potentia ad accidentia: Quod si omnia identificat, & ad nihil sit in potentia non potest vilo modo intelligi, quod non sit purus actus: effectus vero sanctitatis in Deo est purus actus; quia identitas inter subiectum, & formam sanctitas excludit quamlibet aliam potentialitatem, & ad nihil est in potentia.

Quinto colligitur omnia attributa divina humanitatem sanctificare; quod a fortiori verum est de subsistentia absoluta, & existentia tribuentibus humanitati effectum phisicum: Et ratio est supra adducta, quia, scilicet, tribuunt humanitati ius morale, & condignitatem ad beatitudinem; quod intelligi posse sine eo quod tribuant effectum phisicum, aut immediate uniantur, constat ex dictis de divinitate.

56 Inquires, vtrum omnia attributa æqualiter sanctificent? Respondetur secundum rem omnia esse æqualia, & consequenter omnia æqualiter sanctificare: quia tamen nostro modo intelligendi natura perfectior est, & vnum attributum alio; idem nostro modo intelligendi inæqualiter sanctificant, sicut inæqualiter Deum perficiunt. Circa quod est duplex difficultas: prima est; quodlibet prædicatum divinum, utpote infinitum per essentiam sufficiens est ad explendam totam capacitatem humanitatis ad sanctitatem; & consequenter quodlibet explet eius capacitatem; ergo vnum non perfectius alio sanctificat. Secunda difficultas est; quod omnipotentia, v. g. non ita perfecte dignificaret opera Christi, ut illa redderet digna unionis hypostaticæ includentis effectum sanctitatis à divinitate exhibitum, qui perfectior est.

Ad primam dicendum, quodlibet attributum phisice, & realiter sumptum explere capacitatem humanitatis: at ut ra-

tione nostra distinctum à reliquis non adæquat humanitatis capacitatem, quia licet sit infinitum per essentiam, prove distinctum à reliquis solum est infinitum in sua specie, vel quasi specie, aut in sua linea; & in humanitate est capacitas, ut sanctificetur alio prædicato divino perfectiori nostro modo intelligendi: quod instantiam habet in collatione vnius attributi ad alterum in ipso Deo.

Ad secundam difficultatem respondetur omnipotentiam dare operibus Christi sufficientem condignitatem ad merendum unionem hypostaticam; quia licet nostro modo intelligendi non sit ita perfecta sanctitas, sicut divinitas; est tamen infinita sanctitas, & eiusdem ordinis. Vel secundo sine inconvenienti concedi potest non dare ratione sui formaliter condignitatem æquantem unionem hypostaticam, sed solum connexive, & identice. Idem dicendum est de personalitate, & existentia; licet enim excedant in effectum phisico, quam præstant; cum solum tribuant amabilitatem infinitam moraliter, & ius morale ab beatitudine, non est necessarium, quod perfectius formaliter sanctificent, quam divinitas, sed potius è contra: sicut personalitas non magis sanctificat humanitatem, quam subsistentiam constituit, quam dignificet merita, quibus nullum effectum phisicum tribuit.

57 Inquires secundo supposita opinione probabili asserente, unionem inter humanitatem, & Verbum esse modum quemdam creatum realiter ab extremis distinctum, vtrum modus iste sic medians sanctificet humanitatem? Respondetur, supposita illa sententia quam veriores putamus, esse satis probabile iuxta dicta modum illum sanctificare humanitatem: quod docet Magister Prudentius in præfati, & probatur; nam modus iste coniungit ratione sui humanitatem cum Deo perfectiori modo, quam gratia habitualis; argo constituit ratione sui humanitatem amabilem, & dignam beatitudine. Consequentia probatur; quia propter hanc coniunctionem cum Deo, quam præstat gratia, constituit humanitatem sanctam, & dignam beatitudine. Antecedens vero probatur; nam modus iste ratione sui coniungit, & vni naturam divinam, & humanam substantialiter in eadem persona Verbi, quæ iuxta D. Thomam, & veritatem est maxima unio.



unionum : gratia autem habitualis solum coniungit, quatenus est participatio naturae divinae, & constituit humanitatem Deum imitative, & secundum quid.

Secundo; visio beata in probabilis sententia est forma sanctificans, eo quod perfectiori, & actualiori modo coniungit cum Deo, quam gratia habitualis : sed longe perfectius coniungit cum Deo modus iste unionis ; ergo perfectiori modo sanctificat. Minor probatur ut supra; nam coniungit substantialiter, & physice in eadem persona Verbi hominem, & Deum; visio autem beata solum intentionaliter. Tertio; Deus vnitus per visionem beatam non sic perficit hominem, quem beatificat, & cuius appetitum satiat; sicut vnitus physice humanitati medio modo isto: quod nemo videtur posse negare, nisi neget unionem hypostaticam esse longe excellentiorem vnione intentionalis beatitudinis ; ergo modus iste perfectior coniunctio est, quam visio beata.

Ex quo etiam inferitur, modum istum quoad suam entitatem, seu realitatem excedere visionem beatam, & gratiam habitualementem; atque adeo ratione sui magis perficere humanitatem. Ex quo iterum inferitur modum istum causari ex maiori amore Dei ad humanitatem, & consequenter ex amore amabili. Nec ob est, quod sit modus vnies formam sanctificantem, nimirum personalitatem, & naturam divinam: non inquam, ob est; nam ex hoc solum inferitur non sanctificare ita perfecte, sicut personalitas, aut natura divina; non vero non sanctificare inferiori sanctitate.

§ 8 Sed oppositum etiam est probabile, & communius defenditur à Thomistis: tum; quia ut aliqui docent, modus iste non est ita perfectus, sicut gratia, & visio beata: quod aliqui deducunt ex eo quod quanto maior est vnio extremorum, modus medians quid minus est; maior enim vnio duorum magis excludit de medio. Secundo; quidquid de hoc sit, est aliquid incompletum, & via ad sanctitatem; atque adeo licet perfectior sit gratia habitualis, & visione, nunquam pertingit ad conceptum sanctitatis; sed est in illa linea solum reductivè imperfectum, & viale: sicut licet modus unionis gratiae habitualis ad subiectum perfectior sit frigiditate, v. g. quia tamen est quid viale, nunquam pertingit ad perfectam ratio-

nem accidentis, seu qualitatis; sed est in illo predicamento solum reductivè. Videatur Illustrissimus Godoy in praesenti.

Dices; personalitas sanctificat humanitatem: & tamen est via ad naturam divinam sanctificantem, & ad existentiam; immo ex inde probavimus sanctificare, quia est via ad illam. Respondetur personalitatem esse viam per modum termini complementis naturam, & consequenter non esse puram viam, sed quasi formam tribuentem suum effectum formalem, quo disponitur humanitas, & aptatur ad ulteriorem effectum sanctitatis, & existentiae: admodum quo dispositio ad formam est via ad illam; non tamen pura via, sicut est actio productiva formae: modus unionis est pure quid viale, nullum alium tribuens effectum; nisi vnire humanitatem personae Verbi: neque nos, ex eo quod sit via, & quasi dispositio ad divinam sanctificantem, & existentiam divinam, intulimus personalitatem sanctificare humanitatem, sed solum illam perficere; ex quo alijs principijs adiunctis intulimus sanctitatem: & haec de hoc dubio applicanda literae Magistri in 3. dist. 13. §. 1. ad illa verba: *Ab ipsa Conceptione gratia plenitudinem recepisse, &c.*



## Disputatio II.

*De Gratia habituali.*

### DVBIVM I.

*Utrum in Christo fuerit gratia habitualis?*

#### §. I.

*Statuitur conclusio.*

**C**ONCLUSIO Est affirmativa, quam omnes Theologi tuerentur praeter paucos antiquos, quos pro contraria sententia supresso nomine refert Paludanus.

danus in 3. dist. 13. q. 2. Ex Recentioribus autem in eam inclinare Vuadingum disp. 5. dub. 1. docet Arriaga in presenti disputa 32. sect. 1. quatenus allerit PP. gratiam habitualement à Christo Domino reiecit, potius, quam admisit: & teste eodem Arriaga docet gratiam habitualement non sanctificare in genere causæ formalis humanitatem Christi Domini, & addit esse contrariam sententiam Theologorum: sed in utroque fallitur, ut ex dicendis constabit.

2. Probat ergo conclusio rationibus D. Thomæ in presenti art. 1. Primo; quanto aliquod receptivum propinquius est causæ influenti, tanto magis participat de influentia ipsius: sed animam Christi Domini ex vi unionis inter omnes creaturas propinquior est Deo influenti gratiam, & gloriam, iuxta illud Psalmi 83. *Gratiam, & gloriam dabit Dominus*; ergo maxime conveniens fuit, ut anima Christi ab illo acciperet influxum divinæ gratiæ: Ex quo non solum gratia, sed maxima gratia, infertur.

Secundo; propter nobilitatem anime Christi ex unione ad Verbum oportuit ad Deum approximari per perfectissimam cognitionem, & amorem; scilicet visionem Dei, & amorem beatificum: sed ad huiusmodi operationes elicendas necessaria fuit gratia habitualis; ergo in anima Christi oportuit esse gratiam habitualement.

Tertio, nam Christus Dominus est mediator Dei, & hominum; ex quo in omnes homines gratia redundat, iuxta illud Ioann. 1. *De plenitudine eius nos omnes accepimus, & gratiam pro gratia*; ergo oportuit in Christo Domino esse gratiam habitualement: Quod argumentum fundatur in eo quod in causa debet præexistere formaliter perfectio effectus, si in eo non inveniatur aliqua imperfectio repugnans perfectioni debitæ causæ; cum ergo Christus Dominus causet in nobis gratiam habitualement, illamque formaliter habere non opponatur eius perfectioni; non enim repugnat unioni ad Verbum, non fini redemptionis, aut beatitudinis Christi, debet in ipso concedi gratia habitualis formaliter existens.

3. Hæc rationes specialem demonstrant convenientiam, in eo quod Christus Dominus habuerit gratiam habitualement: non tamen convincunt humani-

tatem Verbo unitam non posse de potentia absoluta carere gratia habituali: Et ex principiis communibus ex D. Thoma desumptis efficax etiam desumitur ratio; Christo enim concedenda est omnis perfectio, præcipue quæ in alijs sanctis reperitur, si non opponatur fini redemptionis, aut Christi beatitudini: sed gratia habitualis est in alijs iustis, & non opponitur fini redemptionis, aut Christi beatitudini; ergo illi concedenda est.



## §. II.

*Solvuntur argumenta.*

4. ARGVITUR Primo: si Christus Dominus haberet gratiam habitualement esset Deus participative: sed implicat Christum Dominum esse Deum participative; ergo, & habere gratiam habitualement. Minor constat; quia est Deus per essentiam; ergo implicat esse Deum participative. Maior etiam est nota; est enim effectus primarius gratiæ habitualis esse Deum participative; ergo implicat habere gratiam, quin sit Deus participative.

Respondetur ex D. Thoma ad 1. quod in Christo manet distinctio naturalis cum unitate personæ: unde quamvis sit Deus per essentiam absolute, & secundum naturam divinam, oportet quod anima eius, quæ per suam essentiam non est divina, fiat divina per participationem; ad quod necessaria est gratia habitualis. Iuxta quam doctrinam concedit D. Thomas animam Christi esse divinam participative: sed non asserit Christum Dominum esse Deum participative; forte quia hæc loquutio periculosa videtur; atque adeo non admittenda; denotat enim Christum Dominum non esse Deum per essentiam; quod est hæreticum.

5. An vero concedi possit, Christum ut hominem esse Deum participative? Dubitant Theologi; eo quod Christus, etiam ut homo est filius naturalis Dei: sed si reduplicetur humanitas, non videtur inconveniens illud concedere; redu-



duplicata enim humanitate solum denotatur non esse Deum per essentiam ratione humanitatis, ipsamque humanitatem participari divinitatem per gratiam habitua-lem: quod verum est. Nec obstat, quod Christus ut homo est Filius Dei naturalis; nam hæc propositio, *Christus ut homo est Filius Dei naturalis*, reduplicata humanitate, seu denominatione cadente supra ipsam, non est vera; sensus enim illius est, vel quod Christus ratione humanitatis est Filius Dei naturalis; vel quod humanitas est subiectum susceptivum filiationis; vel saltem subiectum quo denominationis, eo modo quo est subiectum quo sanctitatis increatae: nihil autem horum est verum; nam licet Christus ut homo sit Filius Dei naturalis; ratio autem quare est Filius Dei, non est quia est homo, seu humanitas; nec hæc est subiectum quo filiationis increatae, ut supra vidimus; atque adeo concedendum est Christum ut hominem reduplicata humanitate esse Deum participative; quia licet humanitas non sit ratione sui divina, etiam participative, est tamen subiectum quo naturæ divinæ participatae, scilicet gratiæ.

6 Sed inquires; in quo sensu verum est, quod Christus ut homo est Filius Dei naturalis? Respondetur, quod hæc propositio habet inter alios hunc sensum, Christus, seu Verbum ut subsistens in humanitate est Filius Dei naturalis: quæ propositio, si faciat sensum, quod quia subsistit in humanitate est Filius Dei naturalis, est falsa: si autem accipitur specificative, est vera in insensu quodam formali, scilicet, quia ex parte subiecti ex primitivæ subsistentia Filij, quæ est ipsa filiatio, quæ ponitur ex parte prædicati; in quo differt ab hac propositione. *Verbum Divinum* ut subsistens in humanitate est Deus, quæ licet sit vera per communicationem idiomatum; non tamen in eodem sensu formali, atque altera; quia Deitas, quæ ex parte prædicati ponitur distinguitur virtualiter à personalitate Filij, quæ ex parte subiecti exprimitur: de quibus infra quaest. 16. & 24.

7 Secundo arguitur, & simul replicatur contra dicta: Christus Dominus, etiam ut homo non est capax effectus formalis gratiæ habitualis; & consequenter nec ut dicatur Deus per participationem; ergo non est capax gratiæ habitualis. Antecedens probatur; non est ca-

pax iuris ad gloriam præstiti à gratia habituali: sed hoc ius, vel est effectus primarius gratiæ, vel necessario consequitur ad effectum primum; ergo non est capax effectus primarij gratiæ habitualis; atque adeo nullius effectus est capax. Antecedens probatur; Christus ut homo ratione gratiæ unionis habet omne ius ad gloriam, cum infinite ab unione sanctificetur; ergo non est capax alterum ius ad illam.

8 Respondet Vvadingus ubi supra, verum esse humanitatem Christi non accipere à gratia habituali ius ad gloriam, nec ab illa sanctificari, aut accipere effectum primum; non tamen negandum esse Christum Dominum habere gratiam habitua-lem, quæ in ipso existit ad ad illius ornamentum. Sed hæc doctrina sustinenda non est: Primo, quia gratia habitualis non potest esse ornamentum, nisi ratione effectus, quem præstat; ergo si nullum præstat, nec etiam primum, nullum potest esse ornamentum. Secundo; quia humanitas Christi sanctificatur infinite ab unione, gratia habitualis non potest sanctificare humanitatem Christi, ut ipse docet; ergo quia gratia unionis est infinitum ornamentum humanitatis non potest esse illius ornamentum gratia habitualis.

Tertio; nam forma communicata subiecto capaci, non potest non tribuere; illi effectum saltem primum: sed anima Christi Domini est capax effectus primarij gratiæ; ergo illum accipit ab illa. Minor probatur; nam anima Christi Domini ex vi unionis non est divina per essentiam; ergo remanet capax, ut fiat divina, seu Dea per participationem, qui est effectus primarius gratiæ. Quod ulterius explicatur: quia gratiam sanctificare est constituere Deum participative, & radicare actus divinos, & supernaturales: sed istum effectum præstat; ergo sanctificet. Minor probatur; quia cum effectus iste non præstetur humanitati à gratia unionis, remanet capacitas, ut illum accipiat à gratia habituali. Tum etiam; quia ut iste Author concedit, gratia ponitur in Christo propter actus supernaturales, quos oportuit esse in illo, & consequenter ponitur ut illorum radix; ergo præstat effectum radices; qui est conceptus in adæquatus sanctitatis, & gratiæ, ut natura est, supponens conceptum essentiae, qui aliud non est, quam constituere Deum participative, seu esse participative Deum; & conse-

quens

quater præstat utrumque effectum sanctitatis. Tum etiam; quia forma non præstans effectum aliquem subiecto, esto possit esse in illo per miraculum, non tamen connaturaliter, aut naturaliter: sed gratia habitualis in anima Christi Domini supposita unioni, connaturaliter, & sine miraculo existit; ergo effectum aliquem præstat.

9 Ratio autem quare gratia habitualis, aut eius effectus non sit incompossibilis cum unioni, ex dictis constat; scilicet, quia gratia unionis solum tribuit ius morale ad gloriam non tamen ius physicum: humanitas autem est capax iuris physici; quod in radice physica actuum supernaturalium consistit. Insuper; per gratiam unionis non est humanitas divina quasi substantivè, & informativè, sed solum adiectivè: est autem capax, ut sit divina per informationem; ad quod necessaria est gratia habitualis: deinde; ut physice radicet visionem, & amorem Dei tandem, quia licet ratione unionis sit infinitè amabilis, etiam gratia habitualis potest ipsam constituere amabilem in ordine ad beatitudinem amabilitate alterius ordinis; sicut ipsa humanitas licet sit infinitè amabilis ex vi unionis; est etiam amabilis ratione sui. Per quod ad argumentum constat solutio.

10 Tercio arguitur, & instatur contradicta: quia Christus Dominus est Filius Dei naturalis, & secundum perfectam rationem, licet secundum humanam naturam sit creatus, & iustificatus, non est, nec dicitur Filius Dei, nec ratione creationis, nec ratione iustificationis: & ratio est; quia quod de aliquo dicitur secundum perfectam rationem, non potest dici de illo secundum rationem imperfectam; quare de causa, quia Petrus dicitur homo secundum propriam rationem; nunquam dicitur homo secundum illam significationem, quæ pictura hominis dicitur homo: quare est doctrina D. Thomæ infra quæst. 32. art. 3. sed Christus secundum humanam naturam est infinitè, & substantialiter sanctus; ergo non potest dici sanctus etiam secundum humanam naturam finitè, & accidentaliter per gratiam habitualem; primum enim est esse sanctum secundum perfectam rationem; secundum vero secundum imperfectam; & consequenter, vel non est admittenda in ipso gratia habitualis, vel ab illa non potest sanctus de-

nominari. Quod argumentum maiorem vim habere videtur in sanctitate, quam in filiatione; quia utraque sanctificatio secundum eandem rationem, scilicet secundum naturam humanam Christo conveniunt: filiatio autem naturalis secundum naturam divinam, & filiatio adoptiva, aut quolibet alia filiatio inferior filiatione naturali conveniret secundum naturam humanam; scilicet, filiatio ratione creationis, & filiatio ratione iustificationis.

11 Confirmatur; sanctitas substantialis, quæ à gratia unionis præstat, continet eminenter sanctitatem gratiæ habitualem: sed in subiecto eminenter contineri formam aliquam, vel non est capacitas ad illam formaliter recipiendam, vel saltem non est capacitas ad recipiendum effectum formalem illius; ergo in humanitate Christi sancta substantialiter per gratiam unionis non est capacitas ad recipiendam gratiam habitualem, vel saltem non est capacitas ad recipiendum effectum formalem illius; ergo in humanitate Christi sancta substantialiter per gratiam unionis non est capacitas ad gratiam habitualem. Maior probatur; Deitas continet eminenter gratiam habitualem, & effectum sanctitatis illius: sed sanctitas substantialis est ipsa divinitas; ergo continet eminenter sanctitatem gratiæ habitualem. Minor etiam probatur; quia Deus continet eminenter omnem formam creaturam nullam potest in se recipere, aut effectum formalem illius; & quia Sol continet eminenter calorem, non potest illum formaliter recipere; ergo.

12 Confirmatur secundo; si gratia habitualis præstat effectum sanctitatis non potest non præstare effectum filiationis adoptivæ: sed istum non præstat Christus enim non est Filius adoptivus Dei, ut communiter docetur cum D. Thoma infra quæst. 23. art. 4. ergo gratia habitualis non præstat effectum sanctitatis animæ Christi. Maior probatur; ius ad hæreditatē Dei est effectus sanctitatis: sed hoc ius, vel est ipsa filiatio ad adoptivam, vel illius fundamentum, ad quod infallibiliter sequitur filiatio formaliter sumpta; ergo non potest præstare effectum sanctitatis, quin præstet effectum filiationis adoptivæ. Secundo probatur maior; quia forma non potest communicari subiecto, quin præstet effectum sibi proprium: sed esse fi-



Secundo probatur maior, quia forma non potest communicari subiecto, quin præfiliū actum sibi proprium: sed esse fateri effectivum est effectus formalis proprius gratiæ habitualis; ergo non potest communicare effectum sanctitatis, quin communicet effectum filiationis adoptivæ.

13 Nec dici potest formam posse existere in subiecto, quin præstet effectum secundarium, ut constat, alijs omisis, in quantitate, quæ in sententia D. Thomæ potest constituere substantiam extensam in ordine ad se, quin illam constituat extensam in ordine ad locum. Non inquam, sufficit, quia præcipuus effectus gratiæ est filio adoptiva; magnitudo enim beneficii iustificationis exprimitur in eo, quod ex vi illius filij Dei nominemur; & simus; ergo est effectus primarius.

Secundo; nam licet ipsa filio relative sumpta sit effectus secundarius; fundamentum tamen illius est effectus primarius: sed neque fundamentum filiationis adoptivæ debet in Christo poni; ergo non est ponendus effectus primarius gratiæ. Maior, & minor sunt probandæ; & maior probatur; nam fundamentum filiationis adoptivæ formaliter, seu relative sumptæ est id, quod præcedit ipsam filiationem relative sumptam: sed id, quod præcedit est effectus primarius; non enim est aliud, quam esse Deum participative, & habere ius ad illius hereditatem; in quo ut diximus, effectus primarius gratiæ consistit; ergo fundamentum filiationis est primarius effectus gratiæ. Minor autem principalis etiam probatur; quia si datur in Christo fundamentum filiationis, dari debet absolute ipsa denominatio filij, etiam si relatio deficiat, vel sit aliquid rationis, ut patet in denominatione filij Beatissimæ Virginis, quam catholicè fatemur in Christo, quia datur fundamentum relationis, nimirum esse genitum ab illa, quamvis non detur relatio realis: sed solum relationis, iuxta doctrinam D. Thomæ; quod commune est ferè omnibus relationibus, quibus existentibus datur denominatio, si existat fundamentum: at Christus Dominus nec est, nec dicitur filius adoptivus Dei; ergo nec fundamentum est in ipso ponendum. Deinde eadem minor probatur; quia si datur fundamentum filiationis adoptivæ, datur esse genitum à Deo spiri-

*Mag. Bolivar, tom. 2.*

tualiter ex vi infusionis gratiæ: sed idem est inconveniens in eo quod Christus Dominus sit spiritualiter genitus ex vi infusionis gratiæ, atque in eo quod sit filius adoptivus Dei; ergo non est ponendum in ipso fundamentum filiationis adoptivæ.

Tertio rejicitur; quia esto sit effectus secundarius, non potest forma existere connaturaliter, & sine miraculo in subiecto, quin præstet effectum etiam secundarium, ut constat in exemplo adducto quantitatatis; sed iuxta à nobis dicta, & veritatem gratiæ habitualis debet existere in Christo connaturaliter, & sine miraculo; ergo si datur, debet præstare etiam effectum secundarium filiationis adoptivæ.

14 Tandem probatur assumptum: quia gratia habitualis non potest esse in Christo, quin sit genitus spiritualiter ratione illius: sed hoc est esse filium adoptivum; ergo non potest esse in Christo gratia habitualis, quin illi præstet effectum filiationis adoptivæ. Maior probatur; si in Christo est gratia habitualis, constituit ipsum, ut vidimus; Deum participative reduplicata humanitate: sed hoc est esse spiritualiter genitum à Deo; idem enim alij iusti sunt spiritualiter geniti, quia ratione gratiæ habitualis sunt Dei per participationem; ergo si in Christo est gratia habitualis constituens Deum participative in sensu dicto, non potest non esse simpliciter genitus: Et ratio à priori videtur esse; quod infusio gratiæ est terminata primo, & per se ad naturam divinam secundum quid, & participatam; ergo est generatio secundum quid: sicut enim actio viventis terminata per se, & formaliter ad naturam univoce eandem cum natura generantis non potest non esse generatio simpliciter; similiter actio terminata per se, & formaliter ad naturam analogice, & secundum quid eandem cum natura generantis non potest non esse generatio secundum quid, quæ ad filiationem adoptivam sufficiens est.

15 Ad argumentum responderetur concessa maiori, & minori negando consequentiam: licet enim Christus secundum humanam naturam sit sanctus à Deitate

Bbb

ind



infinite, & substantialiter, & à gratia habituali finite, & accidentaliter; nihilo minus prima de nominatio non est omnino secundum perfectam rationem, sed deficiens in linea sanctitatis, quia humanitas non est sancta à Deitate, sicut Deus, nec cum iure ad visionem increatam per identitatem habendam, qualiter Deus sanctus est: nec denominatio sancti de sumpta à gratia habituali comparative ad illam est secundum imperfectam rationem; quia est propria, & simpliciter sanctificatio creaturæ cum iure physico simpliciter tali ad eandem hereditatem creaturæ Dei: doctrina autem D. Thomæ intelligenda est de propria, & impropria denominatione respectu eiusdem, seu de perfecta, & imperfecta privative excludente perfectionem alterius, ut constat in exemplo adducto: unde cum filiationis subiectum sit persona, & filiatio naturalis Dei sit secundum perfectam rationem, filiatio autem adoptiva Dei sit improprie filiatio comparative ad primam, de eadem persona dici non possunt; sicut nec esse sanctum per essentiam, & per gratiam habitualement de eodem secundum eandem naturam, quæ est subiectum sanctitatis, dici non possunt: imò effectus sanctitatis substantialis qui de facto convenit humanitati non potest Christo convenire secundum naturam divinam, secundum quam est sanctus per essentiam, & cum iure ad hereditatem increatam; quia prima sanctificatio comparative ad hanc est secundum imperfectam rationem diciturque imperfectionem excludentem infinitam perfectionem per essentiam secundæ sanctificationis. De quo infra loco citato, & quæst. 23. art. 4.

16 Ad primam confirmationem neganda est maior: ad probationem concessa maiori distinguendum est consequens, sanctitas substantialis continet sanctitatem gratiæ habitualis communicando humanitati continentiam; nego consequentiam, non præstando illi effectum continendi transeat consequens; nos enim negavimus maiorem in sensu, in quo ab arguentibus sumitur; nimirum quod humanitas ratione gratiæ substantialis contineat eminenter sanctitatem gratiæ habitualis: quod autem sic non contineat, constat; quia humanitas ratione gratiæ unionis non constituitur potens producere gra-

tiam habitualement, quam Deus solus producere potest; nec constituitur radix physica gratiæ, sicut non præstat effectum radicandi alia dona, aut ius physicum ad beatitudinem: unde non præstat eminenter, quod gratia habitualis formaliter, sicut neque quod præstat charitas.

17 Ad secundam neganda est maior: ad primam probationem concessa maiori, neganda est minor pro utraque parte; nec enim ius ad beatitudinem est ipsa filiatio, ut constat in iure præstito à gratia unionis: nec ad hoc ius infallibiliter consequitur filiatio; sed ultra requiritur extraneitas personæ. Ad secundam probationem respondetur solutione ibi data; nimirum esse effectum secundarium in hoc sensu, quod hoc ius, ut sit filiatio, vel filiationem fundet, connotat extraneitatem personæ, & quia hoc deficiit connotatum, ius præstitum à gratia habituali humanitati Christi, nec est filiatio, nec fundat filiationem, ut docetur loco citato.

Contra quod non obstat primæ impugnatio, ad quam distinguendum est antecedens, filiatio adoptiva est præcipuus effectus gratiæ habitualis, quantum ad ius quod importat, concedo antecedens; quantum ad extraneitatem, quam connotat, nego antecedens, & neganda est consequentia; vel distinguendum consequens, est effectus primarius connotans extraneitatem in persona, transeat consequens; sine tali connotatione, nego consequentiam: potest autem sine distinctione absolute negari; quia effectus, seu denominatio involvens in suo esse connotationem, sine qua forma reperiri potest etiam naturaliter, non est effectus primarius. Magnitudo autem beneficii iustificationis recte exprimitur in puro homine per filiationem adoptivam, in qua importatur ius ad gloriam, quod crescit in ratione beneficii per extraneitatem personæ, quam connotat; est enim ratione extraneitatis beneficium iustificationis magis indebitum, & consequenter maius.

Ad secundam impugnationem distinguenda est maior: fundamentum filiationis est effectus primarius connotans extraneitatem personæ, concedo maiorem; sine tali connotatione, nego maiorem; & concessa minori, neganda est consequentia. Ad probationem maioris dis-



distinguenda est maior, id quod præcedit relationem, cum connotatione extraneitatis personæ, concedo maiorem; sine tali connotatione, nego maiorem; & distincta minori eodem modo, neganda est consequentia. Vel secundo potest maior principalis negari, quia esse Deum participative, & habere ius ad hæreditatem Dei quamvis sit effectus primarius, tamen ut fundamentum est filiationis, addit connotationem extraneitatis; qua ratione ut fundamentum est filiationis, potest dici effectus secundarius: ex quo etiam constat qua ratione Christus Dominus non sit genitus ex vi infusionis gratiæ; quia hæc infusio, ut dicatur generatio, connotat extraneitatem personæ.

18 Ad tertiam solutionis impugnationem distinguenda est maior, si subiectum sit capax effectus secundarij; admitto maiorem, si incapax sit, nego maiorem; & admissa minori, neganda est consequentia: quod in exemplo quantitatæ non militat, cuius subiectum est capax utriusque effectus; neque requiritur omnimoda paritas. Secundo potest distingui maior; si effectus sit connotativus, nego maiorem; si connotativus non sit, sed absolutus ab omni connotatione, concedo maiorem; & ommissa minori, neganda est consequentia.

Ad ultimum neganda est maior: ad probationem nego minorem; sed ultra esse Deum participative requiritur extraneitas personæ; & quia hæc datur in alijs iustis, sunt secundum quid generi spiritualiter, seu adoptati: ad rationem ibi subiectam dicatur, quod actio infusiva gratiæ primo, & per se terminata ad naturam participatam non est adoptio, seu generatio spiritualis, nisi terminetur ad gratiam communicandam personæ extraneæ; seu, ut alij esserunt, nisi terminetur ad gratiam per modum naturæ: Christo autem communicatur admodum proprietatis, quatenus actio infusiva terminatur ad gratiam ut quid consequens, ad unionem, & filiationem naturalem: unde docuit D. Thomas infra q. 2, art. 4. ad 2. quod gratia habitualis in Christo non facit de non filio filium adoptivum; sed est quidam effectus filiationis in anima Christi, quatenus consequitur ad filiationem naturalem.



## §. Ultimus.

*Aliqua ex dictis inferuntur.*

19 **P**RIMO Inferitur actio nem infusivam gratiæ in Christo Domino non esse actionem generativam: non enim est generatio naturalis, ut patet; non adoptiva, vel quia communicat gratiam admodum proprietatis consequentis unionem, ut docet D. Thomas ubi proxime, vel quia ut sit generatio adoptiva, deficit connotatum extraneitatis: quod constat; quia filius adoptivus est ille, qui solo affectu cum adoptante coniungitur; ac proinde cum actio infusiva gratiæ supponat filiationem naturalem, ex vi illius verificari non potest, Christum Dominum solo affectu coniungi cum Deo adoptante, ex defectu extraneitatis.

Inferitur secundo, quod licet filiatio immediate conveniat supposito, & in illo recipiatur, & in supposito Christi nullam accidens reale immediate recipi possit; non tamen præcise ex hoc capite ipsi denegatur filiatio adoptiva, nisi amplius explicetur, vel aliquid amplius addatur: Et probatur; quia ex hoc præcise solum inferitur filiationem adoptivam relative sumptam non esse realem, sed rationis: sed hoc non tollit, quod Christus sit filius adoptivus, si aliud non addatur; ergo. Maior, & minor probantur infiliatione naturali respectu Beatissimæ Virginis, quæ est aliquid rationis, relative sumpta, iuxta D. Thomam, quia immediate recipitur in supposito; non tamen ex inde inferitur Christum Dominum non esse filium naturalem, & verum Beatissimæ Virginis: addendum ergo est quod supra docuimus, nimirum, quod actio infusiva gratiæ in Christo Domino deficit à ratione adoptionis, quia mediante illa non solo affectu coniungitur Christus cum Deo: quod

quod docere videtur D. Thomas in 3. dist. 10. quæst. 2. artic. 2. quæstiuncula 3. ibi: *Ad quartum dicendum, quod alijs hominibus per Spiritum Sanctum inhabitantem acquiritur ius inheritance celestem de novo, quod eis non competit per naturam, sicut filio Dei competit: unde per Spiritum Sanctum inhabitantem non dicitur adoptari: Ex quibus constat, quod ille, cui per naturam, & non solo affectu convenit ius ad hereditatem Dei, adoptari non potest.*

Ex quibus tertio inferrur, Christum Dominum ex vi actionis infusivæ gratiæ nō esse genitum spiritualiter; quod si genitus esset non posset non dici filius ex vi illius actionis: & constat; quia ex vi actionis Beatissimæ Virginis Christus est, & dicitur genitus ab illa absolute, & simpliciter; est etiam, & dicitur filius absolute simpliciter, quamvis relatio sit rationis.

Quarto infertur gratiam habitualem fuisse in Christo ab instanti conceptionis: nā gratia habitualis consequitur ad vniōem admodum proprietatis, & sicut splendor ad solem, licet non sit in rigore proprietatis, de quo postea; ergo oportuit, ut in primo instanti ad gratiam vniōis consequatur. Deinde; quia pertinet ad dignitatem Christi habere gratiam habitualem à primo instanti conceptionis, & sic illam habere non opponitur fini redemptionis. Et tandem; quia à primo instanti fuit beatus, & exercuit plures actus supernaturales ad quos gratia habitualis conaturaliter supponitur.

Denique infertur; fuisse in Christo Domino gratiam habitualem à primo instanti infusam in summa intensiōe possibili, saltem de lege ordinaria: & constat; quia decebat dignitatem Christi. Deinde; quia proprietates à primo instanti, & in summa intensiōe conveniunt. Et tandem; quia à primo instanti habuit perfectissimam beatitudinem possibilem de lege ordinaria, ut docetur communiter à Theologis cum D. Thoma quæst. 34. citata; & consequenter debuit habere summam gratiam, cum qua summa beatitudo commensuratur. Qua autem certitudine tenendum sit fuisse in Christo Domino gratiam habitualem? Non est vna Theologorum mens: alij asserunt esse de fide: alij esse certum certitudine conclusionis Theologicæ: alij docent gratiam

in Christo negare temerarium esse: alij vero, ut supra insinuavimus, minus loquuntur; de quo videatur Illustriss. Godoy in præsentia, & hæc de isto dubio, applicanda literæ Magistri in 3. dist. 13. §. 1. ad illa verba: *Ab ipsa conceptione gratia plenitudinem recepisse.*



## DUBIUM V.

*Ad quid fuerit necessaria, & quæ necessitate gratia habitualis in Christo Domino.*

### §. I.

*Statuitur prima conclusio.*

**S**IT Prima conclusio; de potentia absoluta potuit Christus Dominus mereri absque gratia habituali. Loquimur de merito præmij supernaturalis quod non potuisse esse in Christo sine gratia habituali ex duobus principiis suaderi potest. Primo, quia actus supernaturalis requiritur indispensabiliter ad merendum præmium supernaturale; actus autem supernaturalis indispensabiliter ex postulat gratiam habitualement, à qua essentialiter tanquam à principio radicali dependet; atque adeo ad meritum præmij supernaturalis necessaria est indispensabiliter gratia. Secundo suaderi potest ex eo, quod licet actus supernaturalis requisitus ad merendum præmium supernaturale, possit esse sine gratia habituali non potest dignificari in ordine ad tale præmium à gratia vniōis, quin prius dignificetur à gratia habituali: sicut enim elici non potest sine auxilio supernaturali, etiam ab humanitate Christi; sic dignificari non potest in ordine ad præmium supernaturale sine gratia habituali, à qua connaturali-



raliter petit procedere, ut sit, & indispensabiliter ut meritorius sit.

Nostra tamen conclusio est communis, tam intra, quam extra Scholam D. Thomæ: illam tenet Vincentius de gratia Circuli, quæst. 5. art. 1. Nazarius in præfenti, art. 1. controversia vnica. Alvarez disp. 31. Illustriss. Araujo dub. 1. & 2. M. à Sancto Thoma disp. 7. art. 2. eandem antea docuerat. M. Medina in præfenti, in expositione articuli 1. dubio 2. conclusione 1. & 3. Magister Soto de natura, & gratia, cap. 6. & in 4. dist. 19. q. 1. art. 2. pro opposita sententia immerito referuntur à P. Alderete disp. 49. sect. 2. Aliqui ex Authoribus relatis cum M. Cabrera, & alijs; nostram sententiam defendit Suarez disp. 18. sect. 1. & communiter Recentiores contra Scotum in 3. dist. 13. q. 4. & in 1. dist. 17. q. 1. art. 2. Fabrum in eodem 3. dist. 28. Pro eadem sententia Scoti referuntur Durandus dist. 13. q. 1. & Paludanus q. 2. conclusione 1. Sed forte Durandus, & Paludanus nobis non opponuntur; loquuntur enim ferè eisdem verbis, quibus D. Thomas, infra adducendis; quæ tamen solum significant necessitatem gratiæ habitualis ad connaturali et mere idem.

2 Duo à nobis probanda sunt: ut veritas conclusionis pateat: Primum est, posse dari actum supernaturalem cum omnibus illis requisitis, ut possit dignificari ad merendum præmium supernaturale, sine gratia habituali: Secundum est, quod huiusmodi actus sufficienter dignificetur gratia vñionis, etiam deficienti gratia habituali. Sic ergo formatur ratio; actus supernaturalis esto necessarius sit ad meritum præmij supernaturalis in Christo Domino, elici potest sine gratia habituali: sed sic elicitus sufficienter dignificatur in ordine ad tale præmium media gratia vñionis; ergo sine gratia habituali in Christo Domino potest dari meritum præmij supernaturalis. Maior probatur primo; sine gratia habituali peccator elicit actum supernaturalem fidei, & spei, Secundo; actus timoris, & doloris supernaturalis, & alij disponentes ad iustificationem impij frequenter eliciuntur tempore antecedenti iustificationem; & consequenter sine gratia habituali.

3 Tercio; esto requiratur ad meritum actus charitatis, elici potest absque

gratia habituali; vltima enim dispositio ad gratiam extra sacramentum non procedit à gratia, ut tenet satis probabilis sententia inter Thomistas, & frequens apud extraneos; extra sacramentum autem ad impij iustificationem actus charitatis est necessaria dispositio. Tum etiam; quia esto procedat à gratia actus charitatis disponens ad illam, ut communius tenent Thomistæ; non tamen quia sine gratia elici non possit, sed quia connaturalius ab illa elicitur, & recte componitur ab illa procedere, & ad eandem disponere: sic communiter Thomistæ contra quosdam alios, qui oppositum novissime tenent sequentes SS. M. Fr. Petrum de Herrera in manuscriptis Tractatu de Iustificatione, docentem actum charitatis non posse elici de potentia absoluta sine gratia habituali: oppositum autem probatur; quia alij actus supernaturales disponentes ad iustificationem possunt fieri sine gratia habituali medio auxilio fluido, ergo.

Secundo; nam intensio actus charitatis non necessario petit procedere ab intensione habitus charitatis, sed potest ab auxilio fluido efficienter causari; ergo substantia actus charitatis non petit necessario ab habitu quoad substantiam procedere. Consequentia probatur ex eo, quod sic comparatur intensio actus ad intensiorem habitum, sicut substantia, & entitas actus ad substantiam, & entitatem habitus. Antecedens vero probatur; nam quando iustus elicit actum charitatis intensiorem habitu præexistenti, excessus in intensiōe, non procedit ab habitu præexistenti, ratione sui, nec ratione intensiōis, quæ mediante actu intensiori illi accrescit; ergo ab auxilio. Consequentia est bona: Et antecedens pro prima parte probatur; nam maior intensio actus non continetur in habitu minus intenso. Quoad secundam etiam probatur; quia intensio, quæ accrescit habitui, est præmium actus intensioris: sed meritum non potest effective procedere à merito saltem de lege ordinaria; ergo intensio actus non causatur ab habitu ratione intensiōis, quæ est præmium actus; & consequenter debet procedere ab auxilio habitui superaddito.

Tertio; quia homo existens in peccato mortali; cui instat præceptum charitatis, quod frangit per omissionem actus habet potentiam ad adimplendum præceptum, & consequenter ad eliciendum actum charitatis, quo impletur; alias ipsi non imputaretur ad culpam: sed homo iste non habet gratiam, nec charitatem; utpote existens in peccato mortali; ergo abique illis est potens, & consequenter per auxilium. Nec valet si dicas, quod ut sit potens non requiritur charitas, & gratia intrinsece recepta in homine; sed sufficit quod à Deo sit oblata. Non, inquam, valet; quia non constituitur potens per ablationem gratiæ, & charitatis, sed per aliquid intrinsecum; cum enim voluntas sit ex se impotens, non sufficit, ut reddatur potens, auxilium extrinsecum, nec oblatio gratiæ, & charitatis.

4. Nec iterum sufficit dicere, non habere gratiam esse propter culpam ipsius, atque adeo etiam non habere potentiam: quia propter omissionem actus ipsi imputatur. Non inquam sufficit; quia ommissio actus charitatis est voluntaria, & libera in se; quidquid sit, an sit etiam libera in causa, nimirum in actu antecedenti peccaminoso, quo amisit, vel exclusit gratiam: quod tamen falsum putamus, de quo modo disputandum non est; ergo debet habere potentiam proximam ad actum vel potentiam ad acquirendam proximam potentiam: sed nec habet potentiam proximam, cum non habeat gratiam, quæ in solutione, quam impugnamus, dat potentiam proximam: nec acquirere potest, utpote hic, & nunc impotens elicere actum charitatis, quo solo illam posset acquirere; ergo.

Quod amplius explicatur: implicat aliquem acquirere potentiam ad actum per ipsum actum; ergo quod per actum charitatis hic, & nunc non acquirat gratiam habitualement ipsi imputari non potest; atque adeo modo hic, & nunc ommissio peccaminosa non erit, nisi ad summum tanquam actus exterior, utpote solum voluntaria, & libera ratione peccati tempore præcedentis.

5. Tandem in homine iusto, cui instat præceptum charitatis, quod frangit omitendo actum charitatis, amittit gratiam habitualement; in quo instanti pro priori ad actum, & eius omissionem datur potentia, & indifferentia ad utrumque: alias

omissio non esset libera: at non est potens ad actum charitatis pro illo priori per gratiam habitualement, quæ in illo priori, & in illo instanti non est; ergo per auxilium: in quo casu dici non posset omissionem esse peccaminosam, quia sua culpa caret potentia proxima ad amandum; quia, ut supponimus, existeret in gratia, quam per omissionem exclusit; nec ipsa ommissio potuit esse causa, quare pro priori ad illam non intelligeretur potens ad actum. Et licet auxilium fluidum non esset sufficiens ad eliciendum actum charitatis; adhuc tamen gratia habitualis necessaria non esset: nam ad actum charitatis sufficit habitus charitatis; qui tamen existere potest de potentia absoluta sine gratia habituali, sicut habitus fidei, & spei de potentia ordinaria.

6. Secundum, quod probandum assumpsimus, & est minor nostri discursus, scilicet quod huiusmodi actus supernaturales sufficienter dignificentur à gratia unionis etiam deficienti gratia habituali probatur: nam actus isti elici à Christo Domino sine gratia habituali essent boni, supernaturales, & liberi, facti in obsequium Dei authoris etiam supernaturalis, & si necesse sit, imperati à charitate; essent insuper ad præmium ordinati, & ab homine infinite sancto per gratiam unionis; ergo sufficienter dignificati in ordine ad præmium supernaturale.

Confirmatur: opus modo elicetum à Christo Domino media gratia habituali habet infinitam dignitatem: non à gratia habituali, quæ finita est; vel saltem non infinita infinitate eiusdem ordinis, atque gratia unionis, à qua habent merita infinitam dignitatem ordinis superioris; ergo etiam deficienti gratia habituali tale opus infinitam dignitatem haberet, & consequenter sufficientem ad merendum quodlibet præmium supernaturale, cum quo actus supernaturalis habet proportionem.

7. Dices, quod ut opus dignificetur à gratia unionis in ordine ad præmium, prius debet habere dignitatem, quam connaturaliter exposcit, scilicet desumptam à gratia habituali, qua supposita capax est, ut infinite dignificetur à gratia unionis; deficiente autem gratia habituali, huius dignitatis est incapax: sicut si ad meritum decondigno vitæ æternæ requiratur imperium charitatis, ut tener

vērā



vera sententia, hoc deficiente, quantumvis actus supernaturalis sit, non dignificatur sufficienter, ut mereatur de condigno vitam æternam: non, inquam dignificatur à gratia habituali, ac à gratia unionis. Similiter, si ad præmium supernaturale requiritur etiam in Christo actus supernaturalis, ut communius docetur à Theologis, quantumvis actus bonus naturalis dignificetur à gratia unionis, non redditur meritorius decondigno præmiis supernaturalis.

8 Contra tamen est; quia non est ratio, quare ut actus supernaturalis habens proportionem cum præmio supernaturali, non dignificetur in ordine ad illud per gratiam unionis, quæ in linea supernaturali primatum tenet. Secundo; nam alia est dignitas præstita à gratia habituali; alia dignitas, & valor præstitus à gratia unionis; non enim substantia dignitatis, & valoris est à gratia habituali, & intensio illius usque ad infinitatem à gratia unionis, ut aliqui autumant; sed duplex in actu Christi Domini reperitur dignitas, alia à gratia habituali, & alia à gratia unionis; ergo non est ratio, quare deficiente dignitate gratiæ habitualis, deficiat in actibus dignitas gratiæ unionis.

Confirmatur primo; nam actus Christi Domini supernaturalis condignitatem habet à gratia unionis ad merendum unionem hypostaticam Patris, v. g. quam quidem condignitatem à gratia habituali non habet: & non est ratio, quare deficiente gratia habituali hanc condignitatem non habeat; haberet ergo condignitatem ad quodlibet præmium supernaturale.

Confirmatur secundo; ut humanitas habeat ex unionem ad Verbum ius, & condignitatem ad gloriam, non est necessarium, quod prius habeat ius, & dignitatem à gratia habituali, sed sufficit, in ipsa sit capacitas; ut à gratia habituali dignificetur in ordine ad gloriam; ergo ut actus Christi Domini à gratia unionis accipiat dignitatem in ordine ad præmium supernaturale non est necessarium, quod prius à gratia habituali dignificetur; sed satis est, si in actu sit capacitas, & aptitudo proxima, ut à gratia habituali dignificetur: unde cum hanc habeat actus supernaturalis liber, & bonus factus in obsequium præmiantis; saltem ille, qui à charitate imperatur, dignificabitur à gratia

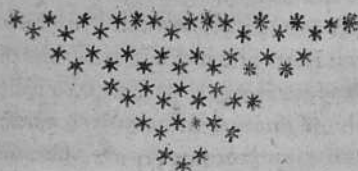
unionis, etiam in absentia gratiæ habitualis.

9 Tandem; actus naturalis sufficienter dignificatur à gratia unionis in ordine ad quodlibet præmium naturale; ergo actus supernaturalis in ordine ad quodlibet præmium supernaturale. Antecedens probatur; nam Christus sine gratia habituali per actum naturalem posset de condigno mereri præmium naturale: quod enim possibile est puro homini in natura pura, negandum non est Christo Domino; ergo à gratia unionis posset dignificari infinite in ordine ad tale præmium; & consequenter posset mereri quodlibet præmium naturale. Cui non ob est, quod dignitas esset altioris ordinis; hoc enim non tollit, quominus actus dignificetur in ordine ad præmium, cum quo habet proportionem; quia propter actus naturalis dignificari potest in ordine ad præmium naturale. Consequentia vero probatur; idem actus naturalis dignificatur infinite à gratia unionis in ordine ad præmium naturale, quia ex se talis actus habet proportionem cum præmio naturali: sed actus supernaturalis proportionem habet cum præmio supernaturali; ergo etiam dignificatur in ordine ad tale præmium.

10 Sed ut appareat exemplum adductum in solutione non esse ad rem, insistendum est in eo quod actus ex se capax, & proportionatus, ut accipiat dignitatem à gratia habituali, capax etiam est, ut illam recipiat à gratia unionis etiam in absentia gratiæ habitualis; ut constat in exemplo humanitatis à nobis adducto, quia capax est iuris præstiti à gratia habituali capax etiam est iuris præstiti ab unionem: actus autem naturalis, aut etiam supernaturalis non imperatur à charitate non est omnino proportionatus, ut dignificetur à gratia habituali in ordine ad præmium supernaturale, seu beatitudinem; qua propter à gratia unionis dignificari non potest in sententia

quam modo supponimus.

(o)





## S. II.

Solvuntur argumenta.

II **A**RGVITVR Primo ex D. Thoma in 3. dist. 13. q. 1. art. 1. & ad Annibaldum ibidem, & in presenti art. 1. ubi docet, gratiam esse necessariam ad operandum operationes divinas, scilicet supernaturales: quod etiam docuit quest. 29. de veritate, art. 1. & art. 5. ad 4. illis verbis: *Ad quartum dicendum, quod quamvis meritum Christi quoddam infinitatis rationem habeat ex dignitate personae, tamen rationem meriti habet ex gratia habituali, sine qua meritum esse non potest.* Quibus verbis duo docere videtur, quae dictis opponuntur: primum est, quod gratia unionis non constituit meritum, sed iam constituto per gratiam habitualement infinitatem illi tribuit; atque adeo deficiente gratia habituali deficiet meritum; & eius infinitas, quae sine merito esse non potest. Secundo docet sine gratia habituali non posse esse meritum etiam in Christo Domino, de quo loquebatur. Respondetur D. Thomam loqui de lege ordinaria, & connaturaliter, ut videbimus conclusionem sequenti.

12 Secundo arguitur; gratia habitualis est natura ordinis supernaturalis, & primum principium radicale philosophicum, & vitale eiusdem ordinis: sed implicat actus supernaturalis vitalis sine natura eiusdem ordinis, quae sit principium radicale vitale illius; ergo implicat actus supernaturalis sine gratia habituali. Minor probatur, implicat actus naturalis vitalis sine principio radicali vitali eiusdem ordinis: ergo implicat actus supernaturalis sine principio radicali supernaturali. Consequentia probatur primo à paritate rationis. Secundo; quia in ordine naturali principium radicale vitale radicat potentias proximas naturae, sine tali principio radicali vitali implicat actus naturalis: sed in ordine supernaturali etiam principium radicale, seu natura illius ordinis radicat habitus supernaturales; qui sunt veluti potentiae illius ordinis; ergo sine illa esse non

potest actus supernaturalis. Tercio; implicat actus supernaturalis, qui non sit à potentia proxima naturali; nec ab hac esse potest, nisi per principium proximum supernaturale elevetur; ergo implicat actus supernaturalis, qui non sit à principio radicali naturali, à quo radicaliter esse non potest, nisi elevetur per aliquid supernaturale: quod elevativum erit principium radicale in ordine supernaturali; sicut id quo elevatur potentia naturalis, est principium proximum supernaturale, scilicet habitus supernaturalis, qui obtinet rationem potentiae in illo ordine.

13 Prima solutio esse potest asserentium actum vitalem naturalem posse existere sine principio radicali naturali, intellectumque separatum ab anima posse intelligere, & voluntatem amare, sicut cetera accidentia à substantia separata sua habent operationes; ut constat in speciebus sacramentalibus. Audi viros doctos sic discurrentes, iuxta quos ad probationem minoris negandum est antecedens.

Hæc tamen doctrina singularis est, & nobis non probatur: alijsque omisissis ex illa sequitur intellectum separatum posse videre Deum, & esse beatum; & voluntatem similiter separatam posse amare Deum, quod licet ab ipsis admittatur; est tamen contra communem sententiam, & mihi prorsus imperuassibile: ex quo ulterius sequitur, intellectum, & voluntatem posse amari à Deo amore amicitiae; quod enim capax est beatitudinis, capax est amicitiae Dei. Deinde sequitur voluntatem non intelligentem obiectum, nec se ipsam, nec principium eius radicale posse illud amare, aut in illud tendere: cum quo non stat veritas principij communis, nihil volitum, quin præcognitum. Deinde sequitur lumen gloriæ, & habitum charitatis, quæ sunt totales rationes agendi, & vitales per modum potentiae in ordine supernaturali separata ab omni subiecto posse intelligere, & amare.

Tandem sequitur posse dari actum intellectus, qui ab anima elici non possit, & quo intelligere nequeat; nimirum posse dari actum supernaturalem, quo intellectus separatus videret Deum, & in ipso cognosceret se esse ab anima separatam; atque adeo posset esse beatus actus, quo anima beatificari non posset: vel saltem esset possibilis actus supernaturalis, quo extra Verbum intellectus cognosce-



ret esse separatum ab anima, qui ab illa procedere non posset; cum eo ipso quod ab anima procederet esset falsus: quod actui supernaturali repugnat.

Disparitas autem inter potentias vitales, & alia accidentia est, quod actus vitalis essentialiter de eadem à principio vitali radicali, eo quod eius essentia est substantiam constituere viventem in actu secundo, & respectu actuum vitalium potentia proxima est quasi primum principium quo; sicut respectu visionis, & dilectionis supernaturalis est primum principium quodamen gloriæ, & charitas: propter quod aliqui existimant non posse existerē separatā à voluntate, & intellectu; sicut nec potentia vitales naturales possunt existerē à substantia separatā: quod in accidentibus Eucharistie non militat; in quibus alia potest assignari ratio, scilicet quod manent in eodem subiecto quantitatis, quæ gerit vices substantiæ.

Secunda solutio esse potest essentiam gratiam habitualem non esse vitalem per modum naturæ, nec principium radicale physicum virtutum, & operationum supernaturalium; sed esse naturam quasi moralem in illo ordine; ac proinde sine illa possunt existerē virtutes eodem modo, atque actus supernaturales existerē possunt. Sed nec hæc doctrina nobis placeat: esse enim gratiam habitualem principium physicum radicale, & vitale, est communis sententia Thomistarum cum D. Thoma pluribus in locis, quam ex professo propugnauimus tractatu de iustificatione.

Ut veram tradamus solutionem admonendum est argumentum factum nimis probare; probat enim ante gratiam habitualem non esse aliquem actum in peccatore supernaturalem: quod tamen plusquam falsum est: de his ergo actibus, qui existunt in peccatore ante gratiam habitualem reddenda est disparitas, quare, scilicet, datur aliquis actus supernaturalis antecedenter ad radicem, & in eadem illius ordinis, nimirum gratiam, & nullus possit dari actus naturalis vitalis antecedenter ad principium radicale naturæ: & ea est, quia gratia licet sit natura in ordine supernaturali, supponit essentialiter alteram radicale principium elevabile ad ordinem superiorem: ex quo oritur, quod natura, & principium radicale, quod præsupponitur, disponi possit à

Deo per propriam operationem vitalem; ut recipiat per modum naturæ, & permanenter esse elevative in ordine supernaturali; quod fit per gratiam: & cum dispositio ad formam debeat esse eiusdem ordinis cum illa; fit ut ante gratiam habitualem possit elevari natura, & disponi per actum vitalem ad gratiam habitualement: principium autem radicale naturale, cum sit primum simpliciter aliud non supponens, neque elevativum sit, sed elevabile; fit ut ante illud nullus possit dari actus vitalis, cuius nullum præsupponitur principium, nec connaturale, nec elevabile ad altiore ordinem; & consequenter omnis actus vitalis ad illud debet reduci, vel tanquam ad principium connaturale, vel saltem elevabile.

16 Ex quo etiam deducitur, quæ ratione naturaliter maneat in peccatore fides, & spes, licet non in statu omnino connaturali, scilicet, quia licet per peccatum mortale amittatur gratia habitualis; non tamen constituitur peccator extra statum, in quo possit se disponere ad illam; quæ propter congruum est, ut in ipso remaneant habitus isti, quibus elicere possit actus supernaturales ad gratiam disponentes, nisi gratia amittatur per peccatum mortale specialiter oppositum ipsis virtutibus fidei, vel spei: ad eundem modum, quo in aqua calida, etiam in absentia ignis calefacientis manet aliquando calor, quo materia capax formæ ignis retinet aliquam licet remota dispositionem ad illam: ex quo obiter deducitur ratio, quare lux in absentia solis non perseveret, nec per breve tempus in aere, cui non opponitur, & manet calor in aqua, cui contraponitur in absentia ignis: scilicet, quia lux non est dispositio in aere ad aliquam formam, bene vero calor in aqua.

17 Ex his etiam deducitur, ne dum actus tempore antecedentes gratiam, sed ipsum charitatis actum posse elici sine gratia habituali: tum quia charitas de potentia absoluta potest esse sine gratia, quæ existente in voluntate sufficienter elevatur anima ad eliciendum actum charitatis, ita quod possit sine gratia existerē de potentia absoluta: satis enim efficaciter probatur à paritate fidei, & spei. Insuper, quia cum maneat adæquatum subiectum per ipsam elevabile, nimirum voluntas, in qua immediate residet, & anima, quæ media voluntate eadem charitate elevatur; consequens

sequens est, ut non existere gratia, possit existere de potentia absoluta: nec repugnantia aliqua apparet in eo quod Deus elevari hominis potentia ad eius dilectionem, quin ipsi velle conferre formam, quam obiectum congruum mutuae dilectionis constituatur. Tunc etiam; quia esto charitas non possit sine gratia existere, non est ratio, quare voluntas per qualitatem transeuntem non possit elevari ad eliciendum charitatis actum. Quod etiam probatur à paritate aliorum actuum, nimirum attritionis, & doloris supernaturalis precedentium iustificationem. Deinde; quia sicut Deus potest elevare virtutem, seu potentiam voluntatis per virtutem dantem posse ad plures actus successive eliciendos, ex quo charitas habet permanentiam; potest elevare eandem voluntatem per virtutem ad unum determinate hic, & nunc eliciendum: actus enim non petit in principio elicitivo aliorum actuum continentiam, nec quod per multum tempus permaneat; sed satis est, si principium elicitivum solum ipsam actum contineat, & eandem cum actu habeat permanentiam; potest ergo auxilium transeuntes elevare animam media voluntate ad eliciendum actum charitatis.

18. Ex quibus ad argumentum neganda est minor: ad eius primam probationem constat disparitas inter naturam, & gratiam. Ad secundam probationem concessa maiori, distinguenda est minor, radicat habitus supernaturales, tamquam principium primum in genere elevandi alterum principium præsuppositum, scilicet naturam, concedo minorem; tanquam primum principium simpliciter, nego minorem, & consequentiam. Ex quo etiam deducitur, quod habitus supernaturales, licet assimilentur potentijs, absolute non sunt potentia; sed virtutes elevativæ potentiarum dantes illis continentiam actuum supernaturalium per modum virtutis; quæ cum etiam deficiente gratia subiectum elevabile remaneat, sine illa existere possunt.

19. Ad tertiam probationem non defuerunt, qui assererent, quod sicut potentia naturales indigent elevatione supernaturali intrinseca dante illis continentiam, ut possint elicere actus supernaturales; pariter anima, quæ ut radicale principium debet influere, indiget forma supernaturali, qua elevetur ad radicaliter influendum in actus supernaturales. Quod

dupliciter explicant: aliqui enim non requirunt ad elevandam animam gratiam habitualement in esse gratiæ; requirunt tamen illam in esse qualitatis, sive per modum transeuntis communicatam: alij autem non requirunt qualitatem gratiæ villo modo communicatam, sed aliam gratiam inferiorem, quæ adæquatur per modum radicis cum fide, & spe, & quæ ad iustificandum non sufficit.

Sed isti iuxta primam explicationem deficiunt primo; quia admittunt sine entitate gratiæ non posse elici actum supernaturalem; quod nos cum communis sententia negavimus. Secundo; quia tenentur concedere in peccatore eliciente actum supernaturalem componi simul peccatum, & gratiam: cum tamen communior, & verior sententia doceat esse impossibile, non solum ex natura rei, sed etiam de potentia absoluta: quia propter distinctionem illam gratiæ in esse gratiæ, & in esse qualitatis, transeuntis, & permanentis, quoad præsens inutilis est.

Tertio; quia non solum tenentur concedere gratiam transeuntem communicatam cum peccato componi; sed etiam ut permanentem communicatam: nam fides, & spes constituunt peccatorum potentem habitualiter elicere actus supernaturales: at hoc esse nequit sine gratia permanentem communicatam; ergo prædicta explicatio non subsistit. Minor probatur: tum; quia cum gratia in hac sententia sit requisita per modum principij radicalis ad posse, non potest dari posse permanentem sine gratia permanentem communicatam. Tum; quia habitus fidei, & spei habitualiter permanentem non possunt radicari nisi in gratia permanenti: sed iuxta horum principia non possunt existere nisi in gratia radicata; sicut etiam nec potentia naturales dantes posse proximum sine principio radicali, quæ paritate utuntur; ergo ut permanentem in peccatore existant, requirunt in ipso gratiam permanentem. Tunc denique; quia si ad quemlibet actum supernaturalem requiritur gratia per modum naturæ, & radicis, requiritur permanentem: radix enim per modum naturæ permanentiam dicit, ut constat ex paritate, quæ utuntur.

Quod autem dici non possit gratiam habitualement permanentem existere in peccatore, constat, quia gratia sic existens non potest non iustificare; non enim in substantia, nec in modo aliquid defi-



deficit ex requisitis ad iustificandum; præcipue, si ut verior tenet sententia, ad præstandum effectum iustificationis non indiget favore extrinseco; in sententia illum requirente, semel posita gratia permanenter non denegatur à Deo talis favor extrinsecus. Tandem; gratiam existere in peccatore fideli; siue transeunter, siue in esse qualitatis, videtur contrariari Concilio Tridentino sess. 6. de iustificatione, Canone 27. & 28.

20 Secunda autem explicatio deficit primo: quia præter actum fidei, & spei possunt alij actus supernaturales à peccatore elici, ut sunt actus attritionis, & timoris præcedentes iustificationem, & forte potest multoties peccator elicere actus aliarum virtutum præter charitatem; potest enim elicere, actum religionis, humilitatis, &c. Imò multoties, saltem quando instat præceptum charitatis, est potens in actu primo diligere Deum super omnia, licet non possit componere talem actum cum peccato mortali: Potest insuper etiam coniungere eum peccato mortali dilectionem Dei inefficacem ex motivo supernaturali, qui actus, vel est eiusdem speciei cum dilectione efficaci, vel à charitate elicitur, vel saltem exposcit principium supernaturale; ergo iuxta hanc sententiam qualitas elevans per modum radicitus habitualiter, non adæquatur cum fide, & spe, sed debet alias virtutes radicare; & consequenter non distinguitur à gratia habituali, vel aliqui actus supernaturales sine forma radicaliter elevante elicerentur. Secundo deficit: quia non posset aliquis actus supernaturalis fieri per auxilium transiens; hoc enim non radicaretur per modum proprietatis in qualitate illa permanenti. Tandem; quia possibilitas huius qualitatis adæquata per modum radicitus cum fide, & spe communiter negatur à Theologis: De quo 1. 2. quæst. 110.

21 His ergo omis, ad tertiam probationem concessa antecedenti, neganda est consequentia: Et ratio differentie est; quia anima mediante potentia, voluntate, v. g. elicit actus tam naturales, quam supernaturales, cum hoc discrimine: quod in ordine ad actus naturales voluntas, v. g. habet virtutem ratione sui; qua propter non indiget forma elevante in ordine ad actus naturales; in ordine autem ad actus supernaturales, v. g. impropor-

tionatos, & excedentes non habet virtutem ratione sui; atque adeo indiget forma intrinseca elevante, & dante virtutem, quæ recipitur in anima media voluntate; & quæ posita habet anima, quicquid essentialiter requiritur ex parte sui ad eorum elicentiam; habet enim potentiam virtuosam, & contentivam actus supernaturales; ad quod non requiritur; quod gratia radice virtutes: sicut enim in ordine ad actus naturales anima habens potentiam virtuosam non indiget alio se tenente ex parte ipsius; similiter ad actus supernaturales non indiget nisi potentia virtuosa per formam elevantem supernaturalem.

22 Sed dices: ad quid ergo requiritur, quod gratia radice virtutes, *ut quo*, & anima media gratia radice *ut quod*? Responderetur requiri, ut virtutes dantes posse, connaturaliter existant: posse enim ad actus divinos præsupponit connaturaliter esse divinum, & in illo radicatur; licet hoc non sit omnino necessarium ad eliciendum actus supernaturales, ut vidimus.

Dices iterum: sequi animam existentem in gratia dupliciter concurrere ad actus supernaturales, seu influxum in illos duplici titulo illi convenire; nimirum, quia media voluntate elevata concurret, & quia media gratia radice virtutes, quæ sunt rationes continendi, & influendi: sicut enim influxus, qui est à charitate, ut à virtute, est à voluntate tanquam à potentia, & ab anima tanquam à natura, viventi *ut quod* per actum charitatis; sic similiter influxus, qui est à gratia radicante *ut quod* virtutes, est etiam ab anima radicante *ut quod* virtutes media gratia. Totum hoc concedimus, & esse necessarium influxum istum radicalem, ut animam omnino connaturaliter influat in actus supernaturales; non tamen ut absolute illos eliciat, & per illos vivat; ratione dicta, nimirum, quia gratia non est primum principium simpliciter in sensu explicato.

23 Iterum dices: licet charitas non possit existere connaturaliter sine gratia; non tamen est ratio: quare non possit existere naturaliter sine illa, sicut fides, & spes: & esto charitas non possit, quare virtutes morales, quarum actus aliqui existunt tempore antecedenti iustificationem, non possunt existere ante gratiam? Responderetur rationem esse; quia charitas habitualis sine actu charitatis non datur, sicut nec fides

fides, aut spes sine actibus harum virtutum disponentibus ad infusionem habituum (loquimur in adultis, qui per propriam dispositionem) huiusmodi habitus à Deo infusos accipiunt) parvuli enim per Baptismum absque aliquo actu proprio gratiam, & virtutes recipiunt, & adulti in Sacramento Baptismi, & Pœnitentiæ sine actu perfectæ dilectionis accipiunt charitatem cum sola attritione, iuxta communem sententiam: actus autem charitatis perfectus est dispositio ultima ad gratiam, vel ex natura rei, ut communius sentiunt Thomistæ, vel ex lege divina supponente fundamentum, & congruitatem quandam in rebus, qua promittit gratiam diligentibus eum; unde charitas sine gratia non est: aliæ autem virtutes morales, cum tendant circa media, supponunt rectificationem voluntatis erga finem, quod fit per charitatem; atque aded sine illa non potest esse rectificata voluntas erga media habitualiter, etiam si possit aliquando existere actus supernaturalis erga media: quod in fide, & spe non militat. Ex quo satis vero similiter inferitur, actum charitatis esse ultimam dispositionem ad gratiam ex natura rei: nam ex natura rei inferitur habitus charitatis, & ex habitu gratia, & virtutes; posse enim operari universaliter, & habitualiter operationes divinas præsupponit ex natura rei esse divinum.

24 Sed contra dicta insurgens: esto actus minus perfecti supernaturales possint elici sine natura eiusdem ordinis; actus tamen perfectissimus non potest: sed actus charitatis perfectissimus est; ergo saltem iste sine gratia elici non potest. Maior probatur; nam sicut operatio supernaturalis essentialiter supponit aliquod esse supernaturale, pariter perfectissima operatio debet præsupponere perfectissimum esse actus charitatis, ergo actus charitatis qui est perfectissima operatio, debet præsupponere perfectissimum esse in linea supernaturali, quod est gratia.

Confirmatur primo: quia licet actus minus perfecti possint elici absque habitu medio auxilio transeunte; actus autem perfectissimus non potest; ergo licet actus minus perfecti possint elici absque gratia; non tamen actus perfectissimus. Antecedens probatur; tum, quia actus charitatis nunquam elicitur nisi media charitate, in frequentiori Thomistarum sententia asserente etiam actum charitatis

disponentem ad iustificationem à gratia procedere: quod est signum, non posse procedere ab auxilio. Tum etiam; nam actus visionis Dei, qui perfectissimus est, non potest elici, nisi ab habitu: cum enim ex se sit æternus, non potest contineri nisi in habitu permanenti, & æterno. Confirmatur secundo: licet habitus minus perfecti possint existere sine gratia, ut fides, & spes; habitus tamen perfectissimus, ut charitas, & lumen gloriæ sine gratia esse non possunt; ergo licet actus minus perfecti possint elici sine gratia, non tamen actus perfectissimus.

25 Respondetur admittendo de potentia ordinaria actum perfectissimum charitatis non posse elici sine gratia; nam cum sit ultima dispositio ad illam, sine gratia non datur, à qua etiam simul procedere potest in sententia frequentiori; atque aded semper ab illa procedit: est tamen neganda maior, loquendo de potentia absoluta. Ad probationem negandum est actum quemlibet supernaturalem exigere essentialiter esse supernaturale radicale; solum enim supponit virtutem proximam in potentia, sive permanentem, sive transeuntem: & idem dicimus de actus perfectissimo charitatis. Paritas autem desumpta ex naturalibus, quæ oppositæ sententiæ præcipuum fundamentum est, æqualiter de omnibus probat, si aliquid probat.

Ad primam confirmationem dicimus, loquendo de potentia ordinaria, falsum esse antecedens de actu charitatis in sententia probabili asserente actum charitatis disponentem ad gratiam non procedere ab illa. In alia autem sententia iam constat ratio, quare de facto semper procedat à gratia; de potentia autem absoluta iam diximus posse existere sine gratia. Ad secundam probationem, quæ de actu visionis procedit, admittimus non posse procedere ab auxilio fluido: ratio autem disparitatis inter visionem, & alios actus etiam charitatis est, quæ in probatione adducitur, nimirum quia visio est ab intrinseco permanens, & æterna, atque aded non potest præcontineri in virtute transeuntis: actus autem charitatis, & alij actus supernaturales facile transeunt. Per quod collat ad secundam confirmationem.

26 Sed dices: actus charitatis beatificus est permanens, sicut ipsa visio;



& consequenter petit essentialiter principium permanens: sed est eiusdem rationis, & speciei in via, ac in patria, ut communiter docent Theologi, & præcipue Thomistæ; ergo etiam in via petit essentialiter à principio permanenti procedere. Secundo; actus ab intrinseco permanens, & æternus non magis petit principium proximum permanens, & æternum, quam principium radicale: sed non obstante æternitate, visionis non petit gratiam, quæ ex se, & ab intrinseco sit æterna; vel saltem, quæ ita æterna sit, sicut lumen gloriæ, & visio, hæc enim sic sunt æterna, ut de potentia ordinaria semel existentia non possint non esse; gratia autem habitualis, quamvis ex activè sit æterna nihilominus semel existens sine miraculo deficit, ut patet in viatoribus; ergo etiam si visio ex se sit æterna, non petit principium proximum æquivalenter æternum.

Tertio, & explicatur hoc; lumen gloriæ est æternum, & continetur in gratia tanquam in radice, quæ non habet ex se, & ex natura sua eandem æternitatem, atque lumen; ergo visio potest contineri in virtute proxima, quæ non habeat æternitatem ita perfectam: quo semel admisso inconueniens non erit actum æternum contineri in principio transeunti.

Quarto; prædeterminatio phisica ad visionem est qualitas transiens, & vialis; alias esset habitus: & tamen visio non amittit suam permanentiam, & æternitatem; ergo esto principium proximum visionis sit transiens, non inde inferatur visionem esse transeuntem, & non æternam: & licet prædeterminatio non contineat per modum principij visionem, sed sit solum applicatio; argumentum tenet; nam visio essentialiter petit prædeterminationem, & est contra, cum ad invicem connectantur: & tamen visio æterna componitur cum esse viali, & transeunti prædeterminationis, sine quo esse non potest; ergo pariter æternitas visionis componitur cum esse transeunte luminis.

47 Respondetur, quod si amor beatificus essentialiter distinguatur ab amore viæ, ut aliqui volunt, consequenter asserendum est, non posse elici nisi ab habitu charitatis propter rationem, quam admissimus in visione; non tamen ex illo sit argumentum convincens de amore viæ: si autem non distinguatur essentialiter, ut verius putamus dupliciter respondendum

est iuxta duplicem modum, quo indistinctio essentialis illorum actuum defenditur: vel enim idem numero actus charitatis viæ potest in patria manere, vel non: si primum dicatur, asserendum est actum charitatis patriæ non esse æternum ex prædicatis essentialibus, seu identificatis cum actu; sed ex accidenti, nimirum ex conjunctione ad visionem, à qua in patria regulatur; ac proinde prædicata intrinseca cum actu identificata non petunt essentialiter principium permanens, & æternum, nec in via, nec in patria, in quo à visione differt, quæ ex prædicatis essentialibus æternitatem ex postulat, & cum illa realiter connectitur: si autem asseratur secundum nimirum actum charitatis viæ, & patriæ numero distingui, asserendum est iuxta dicta, non posse actum charitatis patriæ elici nisi ab habitu; eo quod ex prædicatis intrinsecis est permanens, & æternus, & consequenter impotens contineri in principio transeunti: nec propterea essentialiter distinguitur à dilectione viæ; hæc enim exigentia non convenit actui charitatis patriæ ex prædicatis essentialibus, sed ex individualibus; & similiter exigentia principij permanentis. Nec inferatur essentialis distinctio ex eo quod actus charitatis patriæ non possit elici ab auxilio; nam etiam hic actus charitatis ab hoc habitu elicitus non potest ab alio habitu procedere; quin ex eo inferatur essentialiter distingui ab actibus ab alio habitu elictis.

28 Sed adhuc remanet difficultas: nam si idem charitatis actus potest manere in via, & in patria; actus viæ exigit statum patriæ, & regulari visione beata; ergo exigit æternitatem, quæ ratione status illi conveniret. Consequentia probatur; nam actus exigens ex prædicatis essentialibus statum, ratione cuius est æternus, etiam exigit ipsam æternitatem; ergo si actus charitatis viæ exigit statum patriæ, à quo habet æternitatem, etiam exigit æternitatem. Antecedens probatur; nam status patriæ est perfectio possibilis actui charitatis, & eiusdem ordinis cum illo; ergo illam petit ex prædicatis intrinsecis.

Respondetur distinguendo antecedens, exigit statum patriæ exigentia continente perfectionem status, nego antecedens; non continente, sed solum perfectibili per illam, concedo antecedens.

Ccc

&amp;

& distinguo consequens eodem modo, exigit æternitatem exigentia continente ipsam æternitatem, nego consequentiam; exigentia non continente, sed perfectibili per illam, concedo consequentiam: actus ergo charitatis ex predicatis essentialibus, & intrinsicis, capax est status, ratione cuius habeat æternitatem, habetque aliqualem exigentiam illius status: non tamen illum continet, sine quo esse potest naturaliter, licet non ita perfectus; atque ad id ex parte principij non petit continentiam permanentiæ, aut æternitatis. Sit exemplum in actu charitatis, ut duo, qui ut perfectionem sibi possibilem habet aliquam inclinationem ad intentionem, ut quatuor; non tamen, ut in ipso contentam, sed ut ab illa perfectibilis, & ideo actus, ut duo non petit necessario ex parte principij habitum intensum, ut quatuor; sed sufficit habitus intensus, ut duo.

29 Sed dices: altem exigit principium capax eiusdem æternitatis, sicut actus, ut duo capax intentionis, ut quatuor; licet non petat habitum, ut quatuor; petit tamen habitum capace intentionis, ut quatuor. Respondetur negando antecedens, sed sufficit si actus capax sit, ut ab altero principio, nimirum habitu eliciatur, & conservetur; quod sit capax æternitatis; & quia actus idem ab auxilio elicitus, potest elici, & conservari ab habitu, non est necessarium quod auxilium in æternitatem inclinet. Vel concedatur antecedens: non enim est inconveniens quod auxilium ex se facile transiens ex conjunctione ad visionem sit æternum, sicut actus. Tandem dici potest, quod actus elicitus ab auxilio non potest in patria manere, non ratione conceptus specij, sed individualis: actus autem elicitus ab habitu est, quem admittimus manere posse in Patria, & fieri beatificum.

30 Ad secundum dicendum est, quod si efficax est, solum convincit visionem beatificam posse elici ab auxilio; quo admissio, posteriori titulo actus charitatis poterit ab auxilio procedere: & etiam si requirat habitum, cum tamen non probeatur habitum charitatis non posse existeri sine gratia, nunquam probatur, non posse elici actum charitatis sine gratia.

Secundo respondetur sustinendo doctrinam illam, quam à Sapientissimis Magistris traditam libenter amplectimur: iuxta quam ad secundum, quod illam la-

befactare conatur; dicendum quod si gratia non sit radix physica luminis gloriæ, sed solum moralis, ut aliqui volunt, argumentum non convincit, ut constat. Sed quia oppositum est verius, & communis Thomistarum doctrinam; admittam maiori in sensu statim explicando, distinguo minorem, non petit principium radicale, nimirum gratiam, quæ ex se, & ab intrinseco sit æterna sicut visio ratione propriæ entitatis nude sumptæ, concedo minorem; ratione modi superadditi in patria, nego minorem, & consequentiam: dicimus ergo quod gratia in patria afficitur quodam modo, quo sic perficitur, ut æterna fiat, potens radicare lumen, & visionem æternam.

Sed quia verius est non dari huiusmodi modum; sed gratiam consummatam esse, & effici ipso lumine, & visione radicatis in ipsa: aliter responderetur distinguendo minorem, gratia non est ex se æterna, nego minorem: ex eius universalitate in continendo, concedo minorem; & neganda est consequentia: itaque gratia, licet attenda propria entitate non sit æterna, sicut visio, non est ex defectu perfectionis, & continentię; sed potius ex universalitate in continendo: non enim adequatur per modum radicis cum visione; sed radicat fidem, & spem, hominemque constituit, ut per propria merita consequatur visionem, quam ipsa, ut radix continet; quæ propter admittit statum, in quo homo possit per peccatum illam amittere. Exemplum est in homine, qui in infantia radicatur, & elicit imperfectas operationes, quibus acquirit perfectam quantitatem, & dispositionem ad eliciendas iam adultus perfectas operationes, quas licet infans elicere non possit ex aliquo accidenti, usque dum perveniat ad perfectam quantitatem, non ideo non continet perfectas operationes per modum radicis: & idem dicendum foret de lumine gloriæ, si ita esset universale principium, quod non adequaretur cum visione, sed posset alias operationes elicere incompossibiles cum visione; tunc enim etiam posset amitti per peccatum cum ipso incompossibile, sicut gratia. Per quod constat ad tertium.

31 Ad quartum dicendum, quod prædeterminatio per modum principij non continet visionem, in quo differt à lumine. Sed quia adhuc remanet difficultas in argumento proposita; dicendum prædeterminationem esse vialem, quia aliquid incom-



completum est, & via ad visionem, & est quasi fieri visionem à Deo; ex quo non inferatur æternam non esse: sicut fieri passivum Angeli quid valeat; est tamen æternum sicut Angelus; & unio subiecti cum gratia est quasi via ad gratiam; & tamen ita permanens est, sicut ipsa gratia.

Si autem prædeterminatio sit qualitas completa, cum sit permanens, ut dictum est, videtur dicenda habitus: sed quia nomine *habitus* communiter intelligitur qualitas permanens per modum principij se tenentis ex parte actus primi; de prædeterminatione, quæ ex parte actus secundi se tenet, loquendum est, sicut de ipsa visione, quæ qualitas permanens est; & tamen non dicitur habitus: nec est necessarium his qualitatibus supernaturalibus omnino exacte adaptari definitiones, & divisiones Aristotelis pro qualitatibus naturalibus; & constat in habitibus supernaturalibus, qui dant posse, & habitus naturales solum dant facilitatem. Quod diximus de gratia, quæ præcontinet actus viæ, & patriæ dicendum est de charitate continente amorem viæ, & amorem patriæ, siue distinguantur essentialiter, siue non.

Hæc dicta sunt in defensionem doctrinæ quam admisimus, scilicet, quod visio non possit elici ab auxilio: oppositum tamen mihi probabile est; sicut, & quod gratia non sit ita perfecta, atque visio beata, quæ in linea supernaturali finis est: est etiam probabile, visionem beatam perfectiorem esse lumine gloriæ; non enim requiritur in principio dante posse per modum formæ elevantis æqualis perfectio, atque in actu.



### §. III.

Statuitur secunda conclusio.

**G**RATIA Habitualis requiritur in Christo, ut eius anima sanctificetur, & fiat Divina sanctitate accidentali, & ut connaturaliter eliciat operationes supernaturales, & ut sit principium connaturale dignificans opera supernaturalia.

Prima pars, quam tradit D. Thomas in presenti probatur: quia anima Christi est capax, ut sanctificetur sanctitate accidentali, & participata; ergo quamvis per gratiam unionis sit sancta, oportuit, ut in ipsa fuisset gratia habitualis; ad quem modum sanctificationis necessaria est: sicut scientia infusa; & acquisita non fuit necessaria in Christo ad sciendum simpliciter; quippe per scientiam beatam omnia cognoscebat; fuit tamen necessaria, ut tali modo sciret, & cognosceret. Quod autem hæc sanctitas fuerit complementum, & consummatio sanctitatis personalis affirmant aliqui. Sed oppositum est dicendum: est enim longe inferior sanctitate unionis, nec illam intensivè perficit, sed ad summum extensivè: & licet verum sit quod præstat effectum physicum, quem sanctitas personalis non præstat, nimirum constituere animam divinam, & radicum physicam operationum, qui effectus ad lineam sanctitatis spectans non tribuitur à gratia unionis; nihilominus cum ex vi unionis supponatur infinite amabilis, & digna, ut ipsi conferatur omne bonum in ratione obiecti diligibilis à Deo, non perficitur intensivè per gratiam habitualement, sed solum extensivè.

33 Secunda pars conclusioni probatur: quia, ut agens connaturaliter eliciat operationes, debet in se habere formam permanentem, per quam inclinatur in illas: sed anima Christi Domini non est ratione sui inclinata in operationes supernaturales; nec ratione personalitatis, quæ non est principium quo, nec tribuit humanitati illorum continentiam, cum non uniatur, ut forma; sed solum sit principium quod; ergo requiritur gratia, quæ est universale, & radicale principium operationum supernaturalium, ut anima illas connaturaliter eliciat.

Confirmatur, & explicatur: nam agens naturale non potest in proprium finem perfecte inclinari, ad illamque pervenire, nisi præter actualem motionem in finem inclinetur per formam permanentem in suum actum: qua propter agentibus naturalibus præter motionem actualem, qua in proprium actum moventur, indidit Deus formam permanentem inclinantem in illum; ergo ut agens supernaturale connaturaliter eliciat operationes necessarium est, quod



per formam permanentem in illas inclinet, & non solum transeuntur: hoc enim saltem convincitur ex paritate à naturalibus desumpta; ex qua etiam deducitur ad huiusmodi connaturalitatem non solum non sufficere auxilium transiens, sed nec virtutes quantumvis permanentes sine gratia habituali; quia in naturalibus actus petit virtutem, seu potentiam naturalem, & simul primum esse radicale, & primum in illo ordine; ergo etiam in supernaturalibus hæc exigentia non sit essentialis ratione supra facta; erit tamen connaturale in actu supernaturali exigens virtutem proximam permanentem, & simul esse radicale, & primum in illo ordine: hæc enim proportio naturalium ad supernaturalia sine inconvenienti conceditur, & sine fundamento negatur.

Insuper: virtutes etiam supernaturales, ut sint omnino connaturaliter, supponunt esse primum, & radicale in illo ordine; ergo ut operentur omnino connaturaliter. Consequentia probatur: nam sicut operari sequitur ad esse, ita connaturaliter operari sequitur ad esse connaturaliter; ergo si virtutes, ut connaturaliter sint, indigent principio radicali, scilicet gratia habituali, similiter eadem gratia indigent, ut connaturaliter operentur. Antecedens autem probatur paritate desumpta ex virtutibus, & potentijs naturalibus, quæ, ut diximus hoc saltem probant. Secundo; quia virtus est dispositio perfecti ad optimum; ergo virtus supernaturalis in statu perfecto, & sibi connaturali supponit subiectum, quod disponit in ordine ad optimum, scilicet actum, perfectum in illo ordine per esse primum, & radicale talis ordinis.

34. Ex his tertia pars conclusionis etiam probatur; nam actus meritorius petit connaturaliter dignificari à forma sanctificante subiectum, & efficiente actum, cuius sit radicale principium quo: sed actus meritorius Christi Domini connaturaliter elicitur, ut à principio quo à gratia habituali sanctificante ipsum; ergo ab illa petit connaturaliter dignificari. Quod ulterius confirmatur; quia actus meritorius petit connaturaliter dignificari à forma sui ordinis sibi proportionata: sicut qualibet potentia petit per formam sui ordinis informari: at quamvis gratia unionis possit actus

Christi Domini dignificare; tamen intra ordinem supernaturalem est longe altioris rationis; gratia autem habitualis est connaturale principium actus supernaturalis, & eiusdem rationis; ergo ab illa petit connaturaliter dignificari.

Iuxta hanc doctrinam intelligendus est D. Thomas quest. 29. de Veritate, art. 5. ad 4. & alijs locis supra relatis, ubi docet meritum Christi Domini habere rationem meriti ex gratia habituali, siue qua meriti esse non potest; quamvis ex dignitate personæ accipiat quandam infinitatem; sic ergo est interpretandus; quod connaturaliter non elicitur actus meritorius sine gratia, à qua petit connaturaliter dignificari; actus ergo sic dignificatus vocatur à D. Thoma ratio meriti, seu quasi substantia meriti; quæ ex dignitate personæ crecit usque ad infinitatem.



## §. IV.

*Solvuntur argumenta.*

35. **C**ONTRA Primam, & secundam partem conclusionis arguitur: etiam deficiente gratia habituali anima Christi Domini esset Divina; ergo non est necessaria gratia habitualis, ut sit divina. Antecedens probatur; personalitate divina accipit anima Christi effectum physicum subsistendi; ergo ab illa esset divinam, etiam deficiente gratia habituali: nam esse divinum est prædicatum divinum transcendens attributa, & personalitates, & consequenter inclusum in quolibet effectu ab illis præstito. Responderetur, esset divina personaliter, concedo antecedens; formaliter, nego antecedens; & consequentiam: oportuit autem, ut non solum personaliter esset divina, sed formaliter.

Sed dices: etiam formaliter esset divina; licet enim per personalitatem, quæ purus terminus est, & non forma, non sit divina formaliter; tamen per unionem ipsam quæ quid creatum est recipit



ceptum in humanitate, esset divina formaliter; ergo sine gratia habituali. Respondetur si concedatur modus vnionis creatus in humanitate receptus; dicendum per talem modum esse humanitatem aliquo modo divinam formaliter; non tamen complete, & perfecte: cum enim vnio sit quasi via ad personalitatem per modum termini unitam; non potest per illam constitui complete, & perfecte divina, sed solum vialiter: ut ergo per formam completam sit divina, requiritur gratia habitualis.

*opp. aut.* Dices iterum: vnio perfectior est gratia habituali in linea supernaturali, & divina; ergo per vnionem esset perfectiori modo divina, quam per gratiam habitualem: à perfectiori enim forma perfectior præstatur effectus formalis. Admisso modum vnionis perfectiorem esse gratia, quod aliqui negant; distinguendum est consequens, esset perfectiori modo divina incomplete, & vialiter; concedo consequentiam; complete, & per modum naturæ ordinis supernaturalis, nego consequentiam: ut autem per formam completam, & per modum naturæ esset divina formaliter, necessaria fuit gratia habitualis.

36 Iterum dices: eo ipso quod absolute perfectior sit modus vnionis, potest per modum naturæ, & radicis donorum supernaturalium præstare suum effectum humanitati: licet enim sit quid vialè, & incompletum in ordine hypothætico; longe tamen excedit ordinem gratiæ; ergo quamvis imperfectum in ordine hypothætico potest per modum naturæ, & radicis donorum supernaturalium inferiorum præstare suum effectum formalem.

Respondetur modum vnionis esse pure vialè, atque adeò nunquam posse per modum formæ completæ constituere animam divinam: & quamvis perfectior sit gratia habituali, sine fundamento tribuitur ipsi conceptus naturæ, & radicis in ordine supernaturali, quantumvis inferiori. Exemplum sit in modo vnionis, quo gratia habitualis subiecto vnitur, qui in perfectione plures qualitates excedere verosimile est; & tamen quia purè vialis est, & datur præcisè ut vniat, sine fundamento ipsi tribueretur esse radicem, & naturam respectu qualitarum inferiorum ipso: cum ergo vnio ad personam divi-

nam purè vialis sit, & præcisè data, ut vniat humanitatem cum Verbo, esto perfectior sit gratia, sine fundamento ipsi tribuitur vis radiativa donorum supernaturalium. Cui accedit, quod cum non sit participatio naturæ divinæ, sicut gratia, sine fundamento ipsi tribuitur esse radicem phisicam donorum supernaturalium, quæ sunt participationes attributorum.

Admisso tamen quod modus vnionis sit radix, & sanctitas humanitatis, (quod vltimum non mihi videtur improbabile) non idè aufertur necessitas gratiæ habitualis, quam defendimus; esset enim necessaria, ut anima Christi esset Divina per formam participantem accidentaliter naturam Divinam, quæ forma est gratia habitualis, cuius effectum non præstat modus vnionis: imò ipsa gratia esset primum, quod in tali modo vnionis radicatur.

37 Secundo arguitur; ut actus supernaturalis eliciatur connaturaliter, faciliter, & delectabiliter, sufficit auxilium fluidum; ergo nec virtutes, nec gratia ad hoc necessariae sunt. Antecedens pro prima parte probatur; actus elicited ab auxilio non petit, ut connaturaliter eliciatur, procedere ab habitu: est enim impossibile, quod ab habitu procedat; & consequenter implicat, quod talis actus petat ab habitu procedere, nec ad hoc, ut sit, nec ut connaturaliter sit. Pro secunda parte etiam probatur; nam auxilium potest vtrumque præstare, scilicet potentiam, & facilitatem, cum enim potentia ex terminis non sit minus permanens, quam habitus, seu facilitas, non potest assignari ratio, quare auxilium transiens possit dare potentiam, & non facilitatem.

Tertia autem pars ex secunda constat: actum enim suaviter, & delectabiliter elici, aliud non videtur, quam elici cum facilitate. Præterquamquod hæc delectabilitas non est alligata habitui; potest enim ab auxilio præstari sicut, & posse, seu potentia ad actum: quod ex dictis facile probatur; habitus enim supernaturalis dat potentiam, facilitatem, & delectabilitatem in operando: sed auxilio transeunti convenit dare posse, quod perfectius est; & ex se maiorem exposcit permanentiam; ergo potest dare facilitatem, & delectabilitatem in operando.

38 *Prima* huius argumenti solutio negat actum procedentem ab auxilio non posse ab habitu procedere; eo quod licet actus vitalis dependeat essentialiter à principio vitali; non tamen petit determinate auxilium, nec habitum, sed vnum ex illis vage: & licet auxilium, & habitus in ratione principij essentialiter distinguantur; hæc differentia, quæ formalis est comparatis principijs inter se, in ordine tamen ad actum de materialitate habet; quia actus, utpote facile transiens, non petit essentialiter permanentiam in principio, nec illi repugnat; atque adeo potest ab auxilio, vel habitu indeterminatè procedere. Insuper; quia distinctio essentialis in principio, quæ non oritur ex diversitate formali obiecti, sed ex diverso modo tendendi, non refundit diversitatem essentialem in actu; atque adeo actus elicitus ab auxilio potest ab habitu procedere, & requirere habitum ad sui connaturalem existentiam. Quam doctrinam optime expendit Illustrissimus Godoy Tractatu 5. disp. 23. §. 3. & 4.

39 *Hæc* mihi vera videntur, & sufficientia ad defendendam in distinctionem essentialem inter actus ab auxilio, & habitu elicitos: illa tamen admissa, adhuc restat difficultas; nam etiam si non distinguantur essentialiter, actus ab auxilio elicitus non potest ab habitu procedere; ergo neque potest exigere ab habitu elicitum non enim datur exigentia ad impossibile. Antecedens probatur; actio calefactiva, v. g. ab hoc calore egrediens non distinguitur essentialiter à calefactione egrediente ab altero calore: & tamen egrediens ab hoc calore non potest egredi ab altero; ergo esto non distinguatur essentialiter actus elicitus ab auxilio ab actu elicitò à gratia habituali, non statim sequitur actum ab auxilio elicitum posse eundem numero procedere à gratia: & ratio in utroque casu videtur eadem; nam idem calefactio egrediens à calore A ab alio egredi non potest, quia se ipsa à calore A egreditur, atque adeo ipsa posita non potest non ab illo procedere: sed actus supernaturalis vitalis procedens ab auxilio se ipso ab illo procedit; ergo implicat quod actus supernaturalis procedens ab auxilio existat, & quod ab auxilio non procedat: si autem non potest non procedere ab auxilio, non potest ab habitu procedere.

Quod autem actus vitalis super-

naturalis se ipso procedat à principio supernaturali; nulla actione distincta realiter mediante inter principium, & actum, est communis Thomistarum sententia ex D. Thoma desumpta, qui intellectionem, & volitionem non in qualitate quæ sit terminus alterius actionis, constituunt; sed in qualitate se ipsa à principio vitali agrediente.

Est insuper alia ratio in actu supernaturali ab auxilio elicitò: quia actus vitalis supernaturalis medio auxilio elicitus recipitur in principio quod vitali medio auxilio, ita ut auxilium sit subiectum quo receptionis, sicut est principium quo elicientiæ: eo autem ipso quod sit subiectum quo receptionis actus elicitus ab auxilio ab illo individuatur, & distinguitur numero ab actu elicitò ab habitu, & medio habitu in principio quo vitali recepto; non ergo potest actus ab auxilio elicitus egredi ab habitu; & consequenter non potest exigere ab habitu procedere.

Et eadem ratione dicendum est actum elicitum ab hoc numero auxilio non posse procedere ab alio auxilio numero distincto: & similiter actum intensiorem gratia habituali præexistente procedente ab illa, & ab auxilio superaddito, non posse non procedere ab utroque. Et similiter infertur actum procedentem à solo auxilio non posse ab auxilio simul, & habitu, procedere: tum, quia actus procedens hic, & nunc à solo auxilio, ab illo se ipso procedit tanquam à virtute adæquata; atque adeo alterum influxum efficientem excludit. Tum etiam: quia cum se ipso non procedat ab habitu; alias semper, & necessario ab habitu procederet; non potest ab illo egredi, nisi media actione inter iecta realiter distincta: hoc autem modo non potest procedere actus vitalis à principio vitali.

40 Unde ad argumentum factum videtur mihi dicendum, actum elicitum ab auxilio elici connaturaliter ab illo, connaturalitate ab actu exacta; non quidem exacta ex principijs essentialibus, sed ex principijs individualibus: non tamen elici connaturalitate exacta ab ordine gratiæ, qui connaturaliter petit principium tam radicale, quam proximum permanent, sicut ordo naturæ; præcipue in agentibus supernaturalibus, quæ plures, & distinctos actus, & per longum tempus debent elicere, utpote permanenter elevata ad ordinem



ordinem supernaturalem : ordo itaque gratiæ petit connaturaliter gratiam habitalem, & virtutes permanentes, ut in illo ordine actus eliciantur connaturaliter ab agente permanentemente constituto in illo ordine: auxilia autem fluida dantur in supplementum principiorum permanentium, & ad unum, vel alterum actum. Oportuit autem Christum Dominum hæc connaturalitate ordinis gratiæ elicere actus supernaturales, quæ cum solis auxilijs existere non possent.

41 Ex quo etiam deducitur ratio, quare auxilium distinguatur essentialiter ab habitu; actus autem ab illis procedentes sint eiusdem speciei; quod difficile apparet: & enim actus essentialiter inter se distingui, & tamen ab eodem specificæ principio procedere, non difficile intelligitur, cum principium univertalius sit, quam actus: è contra autem, distinguere principia formaliter, & actus inter se non distinguere essentialiter; difficile percipitur. Ratio ergo distinctionis inter habitum, & auxilium est, quod habitus datus est à natura ad plures actus successivè, & per longum tempus eliciendos; atque addeò habitus charitatis, v. g. est principium univertale præcontinens plures actus charitatis successivè eliciendos; quæ ratione petit permanentiam: auxilium autem datur ad actum hic, & nunc eliciendum sine præcontinentia aliorum actuum; quæ propter non petit permanentiam, nec actus propterea essentialiter distinguuntur.

Ex quo etiam ad secundæ, & tertiæ partis probationem constat solutio: concedimus enim auxilium posse dare facilitatem, & delectabilitatem, sicut dat potentiam; non tamen facilitatem, & delectabilitatem ad omnes actus eiusdem speciei eliciendos de cursu vitæ, sed ad unum hic, & nunc eliciendum: oportuit autem Christum Dominum habere permanentem principia, quibus posset plures actus facile, & delectabiliter elicere.

(o)



§. V.

*Statuitur tertia conclusio.*

42 **P**ROBABILE Est Christum Dominum posse mereri præmium supernaturale de potentia absoluta sine gratia auxiliante supernaturali intrinseca. Si Christus de potentia absoluta potest elicere actus supernaturales per solam assistentiam extrinsecam, ut aliqui affirmant non solum de humanitate Christi, sed de quolibet homine, facilis esset nostræ conclusionis probatio: cum actui supernaturali elicto ab humanitate sine gratia intrinseca supernaturali auxiliante, & dignificato à gratia unionis, nihil deficeret, ut esset meritorius præmij supernaturalis, neque ex parte proportionis actus cum præmio, nec ex parte dignitatis à persona desumptæ. Deinde facilis esset probatio, si humanitas Christi Domini ratione unionis hypostaticæ esset potens elicere actus supernaturales sine auxilio intrinseco; quos tamen ex se, & ratione sui elicere non potest.

43 His tamen probationibus uti non possumus: quia omnino falsum putamus humanitatem Christi Domini posse per solam assistentiam extrinsecam elicere actum supernaturalem, ad quem ex se impotens est, & quem ratione sui non præcontinet, ut communiter docetur à Thomistis 1. part. quæst. 12. apud quos neque intellectus potest elicere intellectionem supernaturalem absque intrinseca qualitate dante virtutem, & præcontinentiam illius; nec voluntas potest actum charitatis, aut quemlibet alium actum supernaturalem elicere quem ex se continere nequit, nisi ipsi tribuatur continentia illius; neque hæc illi convenire potest, nisi virtus intrinseca superaddatur.

Hanc autem virtutem intrinsecam, non habere humanitatem Christi Domini ex vi gratiæ unionis, & consequenter non posse ex vi gratiæ unionis elicere actum supernaturalem, sine virtute superaddita, in voluntate, aut in intellectu recepta, etiam est communis sententia Thomistarum, &

fre.

frequens inter Theologos: Et ratio est; nam in vnione hypostatica solum reperitur personalitas Verbi terminans humanitatem, quæ immediate illi vnitur, & alia præd cata divina, quæ identificata cum personalitate, identicè, vel mediare vniantur idem humanitati; & tandem modus vnionis creatus medians inter humanitatem, & personalitatem: sed humanitas Christi Domini, nec ratione personalitatis, aut alterius prædicati increati continent actum supernaturalem, quem ex se non continet, nec ratione modi vnionis; ergo humanitas Christi ratione gratiæ vnionis præcisse non continet actum supernaturalem, quæ ex se non continet; & consequenter ratione illius non constituitur potens ad actum supernaturalem, ad quem ex se impotens est. Minor pro prima parte probatur; nam personalitas, & alia prædicata divina solum vniantur per modum termini, & sine informatione, quæ prædicatis diuinis repugnat: vt autem humanitas ratione illorum posset præcontinere actum, quæ ex se non continet, necessarium erat, quod vnirentur per modum formæ, ex qua, & humanitate aliquod esse substantiale, vel accidentale essentia resultaret, quia operari sequitur ad esse essentia, vt præconuenit in illo.

44 Pro secunda parte etiam probatur; nam licet modus vnionis afficiat intrinsece humanitatem, in qua recipitur, cui præstat effectum formalem incomplerum, & vialem: non tamen ratione illius præcontinet humanitas actus supernaturales; quia proprium, & adequatum munus vnionis, vt diximus, est vnire humanitatem cum Verbo, cui sine fundamento præcontinentia actus supernaturalis tribueretur. Tum tamen: quia licet in humanitate recipiatur; non tamen informat intellectum, aut voluntatem, quod erat necessarium, vt hæc potentia præcontinere ratione illius actus supernaturales, quos ex se non continent: etenim anima non immediate, sed medijs his potentijs elicit actus intellectivos, & volutivos tam naturales, quam supernaturales; cum ergo potentia istæ non contineant ratione sui actus supernaturales, vt contineant, & sint potentes ad illos, indigent aliquo superaddito in ipsis recepto.

Qua propter iuxta principia Thomistarum, etiam si gratia habitualis existat in humanitate Christi Domini, si sola

existeret sine virtutibus, aut auxilijs supernaturalibus in intellectu, & voluntate receptis, non posset Christus Dominus actus supernaturales elicere. Scilicet, quia gratia immediate in anima recipitur, quæ non nisi medijs potentijs elicit actus vitales, & idè, vt eliciat actus supernaturales, quos ex se potentia naturales non continent, necessarium est, vt in ipsis virtus aliqua recipiatur, ratione cuius contineant, & possint.

45 Difficultas ergo conclusionis nostræ stat in probando, quod Christus Dominus per actus merè naturales; quos sine gratia intrinsece recepta potest elicere, posset mereri præmium supernaturale. Conclusionem nostram in hoc sensu docuit Illustrissimus Araujo in præsentidubio 2. in solutione ad quintum, & vltimum argumentum: Suatez infra disp. 29. sect. 3. conclusione 4. quam sequuntur plures ex Recentioribus Thomistis, qui referunt pro ea Capreolum in 2. dist. 40. quæst. 1. art. 1. conclusione 2. Magistrum Soto lib. 3. de natura, & gratia, cap. 4. & Magistrum Medina 1. 2. quæst. 114. art. 4. eo quod asserant actus vndequeque naturales elicitos à puro homine iustificato gratia habituali esse de condigno meritorios vitæ æternæ.

Probatur ergo nostra conclusio: actus merè naturalis elicitus ex motivo honesto naturali, & non imperatus ab actu supernaturali esset in Christo Domino meritorius præmij supernaturalis: sed huiusmodi actus potuit elici à Christo Domino sine gratia auxiliante supernaturali; ergo sine ista potuit elicere actum meritorium præmij supernaturalis. Consequentia est bona: Minor est certa; etenim actus vndequeque naturalis, quantumvis honestus honestate naturali elici potest sine gratia supernaturali: actus enim naturalis, cum non excedat vires naturæ, nequit exigere ad sui elicentiam principium supernaturale; nec potest gratiam exigere, vt imperetur ab actu supernaturali, cum ad sui existentiam hoc imperium non exposcat; & præcipuè, quia supponimus non imperari ab actu supernaturali. Maior autem probatur; nam actus naturalis honestus, & liber Christi Domini accipit infinitam dignitatem meritoriam à persona Verbi, & proportionatam cum præmio supernaturali; ergo esset condigne meritorius præmij supernaturalis. Ante-



Antecedens pro prima parte probatur: nam actus honestus naturalis elicited à Christo Domino dignificatur à persona Verbi, à qua eliceretur tamquam à principio quod: at dignitas hæc infinita est, nec est principium, unde limitetur; idem enim effectus formalis ab hac infinita dignitate præstatur actibus supernaturalibus, & humanitati Christi est infinitus, & non limitatur ex limitatione humanitatis, aut actuum supernaturalium, quia dignitas hæc in ipsis phisice non recipitur, at neque recipitur in actibus naturalibus; ergo effectus formalis à dignitate infinita Verbi communicatus actibus naturalibus non est unde limitetur, & consequenter, essent infinite digni. Secunda pars antecedentis probatur; nam hæc dignitas supernaturalis est, utpote præstita formaliter à persona Verbi, & superans exigentiam cuiuscunque naturæ; ergo licet actus naturalis ex se non habeat proportionem cum præmio supernaturali, ut non dignificatus gratia unionis proportionatus est cum illo.

46 Dices, meritum debere esse proportionatum phisice cum præmio, hanc autem phisicam proportionem non convenire actui naturali, quia ex se, utpote naturalis, proportionatus non est, & dignitas illius à persona Verbi desumpta ipsum non constituit phisice proportionatum: est enim solum moralis, & solum moraliter afficiens operationes Christi Domini: unde ut proportionatus sit phisice, requiritur, vel quod sit entitative supernaturalis, vel saltem imperatus ab actu supernaturali.

Sed contra est: nam ut actus naturalis sit proportionatus cum præmio phisice supernaturali, & habeat condignitatem meritoriam ad illud, sufficit dignificari à persona Verbi moraliter; ergo solutio hæc est nulla. Antecedens probatur: ut humanitas Christi Domini habeat proportionem, & condignitatem sufficientem ad gloriam phisice supernaturalem per modum hereditatis, non est necessarium, quod ipsa supernaturalis sit; sed sufficit dignitas supernaturalis moralis à persona Verbi desumpta, ut supra vidimus, & plures ex Authoribus contrarie sententia affirmant; ergo ut actus sit sufficienter proportionatus, & condignus, meritorie præmij entitative supernaturalis,

non est necessarium, quod in se supernaturalis sit, aut imperatus ab actu supernaturali, sed sufficit dignitas moralis à persona Verbi desumpta. Consequentia probatur; non enim maior proportio requiritur inter meritum, & præmium, quam inter hominem gratum habentem condignitatem ad gloriam per modum hereditatis, & ipsam hereditatem, & gloriam; ergo si humanitas hanc proportionem, & condignitatem habet ad gloriam per modum hereditatis, per solam dignitatem moralem à persona Verbi desumptam; similiter actus naturalis habebit proportionem sufficientem ad condignitatem meritoriam præmij supernaturalis ratione dignitatis moralis à persona Verbi desumptæ.

Secundo: nam actus merè naturalis ab homine iusto elicited, qui se, & omnia sua in Deum finem supernaturalem per actum charitatis ordinavit, hac ordinatione, seu relatione in Deum solum moraliter perseverante, est meritorius præmij supernaturalis: præcise per dignitatem, quam à gratia habituali accipit absque aliqua alia supernaturalitate phisica; cum actus charitatis imperans non existat phisice, sed solum moraliter perseveret, ut satis frequenter docetur à Theologis 1. 2. quæst. 114. art. 3. & 4. ergo ut actus habeat condignitatem meritoriam præmij supernaturalis, necessaria non est supernaturalitas phisica in ipso recepta, sed sufficit supernaturalitas moraliter ipsum afficiens, quam haberet actus Christi Domini merè naturalis, utpote dignificatus à persona Verbi.

47 Confirmatur primo: humanitas ex vi unionis non solum constituitur digna, & condigne morali, ut ipsi conferantur dona naturalia; cum quibus ex se habet proportionem; sed etiam habet ius, & condignitatem moralem, ut ipsi conferantur dona supernaturalia, & gloria per modum hereditatis, cum quibus ex se proportionem phisicam non habet, sed solum potentiam obedientialem; ergo actus naturalis honestus, & liber Christi Domini ex vi unionis non solum habere condignitatem moralem, & ius meritorium ad bona naturalia, cum quibus phisicam habet proportionem; sed etiam ad gloriam, & alia dona supernaturalia, ut præmium conferenda, cum quibus phisicam proportionem non habet.

48 Confirmatur secundo: ut

voluntas, v. g. per charitatem constituatur potens phisice elicere actum charitatis supernaturalis, non requiritur, quod ipsa voluntas supernaturalis sit, aut quod ex se sit potens aliquo modo in adaequate, aut partialiter immediate ratione sui influere in actum charitatis supernaturalem; sed sufficit potentia obedientialis in ipsa, & quod charitas ipsi phisice uniatur, quæ est contentiva per modum virtutis phisicæ actus charitatis, & tota ratio præcontingendi, & agendi talem actum; ergo ut actus naturalis Christi Domini sit potens moraliter de condigno movere voluntatem Dei ad conferendum præmium supernaturale, non requiritur, quod ipse ex se sit supernaturalis, nec aliquo modo potens etiã moraliter movere voluntatem Dei, ut conferatur præmiũ supernaturale; sed satis est, si habeat potẽtiã obedientialem ad dignitatem moralem, quæ ex se sit contentiva per modum quasi virtutis proximæ præmiij supernaturalis, & tota ratio præcontingendi, & causandi efficienter moraliter tale præmium: quod actui Christi naturali capaci dignitatis moralis desumptæ à persona Verbi recte adaptatur.

49 Dices: ut argumentum hoc vices habeat, duo videntur desiderari. Primum, quod in actu naturali sit potentia obedientialis ad merendum præmium supernaturale: & secundum, quod sit capax recipiendi dignitatem, quæ sit per modum virtutis proximæ contentiva præmiij supernaturalis, & tota ratio proxima movendi voluntatem Dei ad illud conferendum.

Sed utrumque ex dictis convincitur: & insuper primum probatur; quia actus naturalis entitative à charitate imperatus est meritorius præmiij supernaturalis; ergo actus naturalis ex se impotens ad merendum præmium supernaturale habet potentiam, saltem obedientialem ad illud pro merendum: si enim nullam haberet potentiam, nec imperatus à charitate posset esse meritorius. Secundo; quia actus naturalis ex se habet vim, & proportionem sufficientem ad merendum præmium naturale; ergo habet potentiam obedientialem ad hoc, ut selevatus possit mereri præmium supernaturale: hac enim ratione probatur in voluntate potentia obedientialis ad actum supernaturalem; nimirum, quia ex se habet vim, & potentiam ad actus naturales tendentes in idem

obiectum. Tercio; quia actus naturalis habet potentiam obedientialem, ut accipiat virtutem moralem præcontentivam moraliter præmiij supernaturalis, & ut ab ipsa constituatur infinite dignus, & potens infinite moraliter in ordine ad præmium; est enim in Christo Domino actus naturalis infinite dignus in genere meritorio, & in illo infinite potens à gratia unionis, ut Adversarij fatentur, quæ per modum virtutis continet meritorie actum supernaturalem; ergo habet potentiam obedientialem ad merendum præmium supernaturale.

Quod amplius explicatur; quia humanitas habet potentiam obedientialem ad gloriam, & simul, ut dignificetur à persona Verbi, habet potentiam obedientialem, ut à persona Verbi accipiat ius ad gloriam, quin ad hoc ius sit necessarium, quod habeat gratiam habitualem, aut virtutes, quibus entitative proportionetur cum gloria, & illam phisice contineat; ergo quia actus naturalis habet potentiam obedientialem ad merendum præmium supernaturale, ut vidimus, & simul ad hoc, ut dignificetur à persona Verbi; ut ab illa habeat ius meritorium præmiij supernaturalis, non erit necessarium quod habeat phisicam proportionem, sed sufficit dignitas à persona Verbi, quæ est tota ratio proxima movendi ad collationem gloriæ.



## §. VI.

*Solvuntur argumenta.*

50 **O**PPOSITUM nostræ conclusionis docuere graves Authores, & docti Theologi, quos refert Illustrissimus Godoy Tract. 5. disp. 23. §. 6. quorum sententiam ipse sequitur, & cuius rationes satis probabilem esse ostendunt: pro quo, & contra nostram conclusionem arguitur primo: actus non supernaturalis neque elicitive, neque imperative, non potest esse dispositio ad gratiam habitualem, neque etiam remota; sed magis requiritur ad me-

ten-



rendum præmium supernaturale, quam ad dispositionem remotam ad gratiam; ergo actus merè naturalis, aut non supernaturalis elicitive, aut imperative non potest esse meritorius præmij supernaturalis. Minor videtur certa: etenim plures actus remote ad gratiam disponentes non attingunt eam perfectionem, ut sint meritorij præmij supernaturalis; & consequenter magis requiritur, ut sint meritorij, quam ad hoc, ut sint dispositiones ad gratiam. Maior autem probatur; nam si actus non supernaturalis esset dispositio ad gratiam habitualement, posset homo se discernere ab alio ex viribus liberi arbitrij: contra illud Pauli primæ ad Corinth. 4. *Quis te discernit, quid habes, quod non accepisti, &c.* Posset etiam aliquid conducens ad vitam æternam ex viribus proprijs efficere; contra eundem Apostolum 2. ad Corinth. 3. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.*

51 Responderetur distinguendo maiorem; non potest esse dispositio physica ad gratiam, concedo maiorem; dispositio moralis, sub distinguo illam, ratione sui, concedo maiorem; ratione dignitatis moralis supernaturalis, cuius est capax, nego maiorem: & distinguo minorem, magis requiritur ad merendum de condigno præmium supernaturale ex parte dignitatis actus, concedo minorem; ex parte entitatis actus disponentis, aut merentis, sub distinguo illam; magis requiritur, quam ad disponendum physice ad gratiam, nego minorem; magis quam ad disponendum moraliter, admitto minorem, & nego consequentiam: itaque actus merè naturalis entitative non potest esse dispositio physica ad gratiam; quia ad hoc requiritur proportio physica, & entitativa cum gratia, & ad sic disponendum physice ad gratiam, magis requiritur ex parte entitatis actus, quam ad merendum de condigno præmium supernaturale: potest tamen actus merè naturalis entitative disponere moraliter ad gratiam, & illam de condigno mereri, non ratione sui, sed ratione dignitatis supernaturalis, quam potest habere; & ad hoc modo merendum magis requiritur ex parte dignitatis moralis, quam ad disponendum moraliter: ut enim actus disponat moraliter ad gratiam, non requiritur dignitas à forma sanctificante; cum actus supernaturales ante-

cedentem gratiam habitualement moraliter disponant ad illam, & in sententia plurimum solum moraliter; qui tamen dignitatem meritoriam de condigno non habent; hæc enim dignitas solum præstari potest à forma sanctificante.

Ad testimonia D. Pauli dicimus humanitatem Christi elicentem actum meritorium naturalem non se discernere ex proprijs; nam actus ab illa elicited non est meritorius, & discernens prout ab illa, sed ratione gratiæ unionis; nec cogitatio ex eius sufficientia egrediens conducit ad vitam æternam, nisi ratione gratiæ unionis, quæ ab eius sufficientia non est. Quod manifeste conspicitur in ipsa humanitate Christi Domini quæ cum ex se sit naturalis, ex coniunctione ad Verbum accipit dignitatem moralem, ratione cuius exigit gratiam habitualement, quin huiusmodi exigentia sit contra conceptam entitatis naturalis, aut minuat perfectionem, & supernaturalitatem gratiæ: pariter ergo actus merè naturalis in Christo Domino potest esse meritorius præmij supernaturalis, & exigere gratiam habitualement; quod est esse dispositionem moralem ad illam absque aliquo inconvenienti; quia tota ratio exigendi tam in humanitate quam in actu non esset natura, sed gratia. Conspicitur etiam in exemplo nuper adducto; nam voluntas ex se naturalis influit in actum supernaturalem sine inconvenienti; quia tota ratio proxima influendi est gratia, & in arguentium sententia actus naturalis elicited ex vi auxilij naturalis ex ordinatione actus supernaturalis moraliter perseverante sit meritorius præmij supernaturalis.

52 Arguitur secundo: actus meritorius debet proportionari cum præmio non solum secundum dignitatem moralem, sed etiam physice: sed actus merè naturalis in Christo Domino non habet hanc proportionem; ergo nequit esse meritorius præmij supernaturalis. Minor probatur; nam actus naturalis etiam in Christo physice, & entitative est inferioris ordinis; ergo non habet physicam proportionem cum præmio supernaturali. Maior etiam suadetur; nam actus meritorius præmij supernaturalis debet habere aliquam supernaturalitatem: sed actus non habens physicam proportionem, nullam habet supernaturalem; ergo Minor probatur; quia supernaturalitas formaliter est

in linea entis, & differentia actus in genere phisico; ergo ut habeat supernaturalitatem, debet habere proportionem phisicam, & non sufficit moralis desumpta ex dignitate Verbi, quæ utpote moralis non est supernaturalis.

Et confirmatur: quia actus non supernaturalis elicitivè, vel imperativè in puro homine iusto, non est meritorius præmij supernaturalis; ergo nec in Christo Domino antecedens est communis sententia: & consequentia probatur; quia eo meritorius non est in puro homine, quia quamvis persona habeat dignitatem gratiæ habitualis; actus tamen merè naturalis est non habens phisicam proportionem cum præmio supernaturali; ergo hæc omnino necessaria est ad meritum præmij supernaturalis.

53 Respondetur negando maiorem: ad probationem neganda est minor; quam non convincit probatio; etenim dignitas desumpta à persona Verbi supernaturalis est, utpote excedens exigentiam totius naturæ; qua ratione dignitas moralis in humanitate Christi Domini; qua sancta constituitur, & exigens beatitudinem supernaturalis est. Dignitas etiam, quam accipiunt actus supernaturales hominis iusti à gratia habituali, etiam supernaturalis est: & tamen est moralis; ordinatio etiam actus naturalis ad finem supernaturalem ex imperio actus charitatis solum moraliter perseverante moralis est: & tamen est supernaturalis; alias actus naturalis ex huiusmodi imperio non esset meritorius præmij supernaturalis: cuius oppositum probabilius est, & in præsentii supponendum. Unde negandum supernaturalitatem solum pertinere ad lineam phisicam.

Ad confirmationem negandum est antecedens probativum consequentiæ: ideo enim in puro homine iusto, actus merè naturales non sunt meritorij præmij supernaturalis; quia nec habent phisicam proportionem, nec moralem: non phisicam, quia phisice sunt in ordine inferiori: non moralem; quia non dignificantur à gratia habituali, à qua solum valorantur actus ab illa procedentes, quales non sunt actus merè naturales: at vero in Christo Domino etiam actus naturales à persona Verbi valorantur; quia à persona Verbi eliciuntur *ut quod*, sicut & actus supernaturales.

54 Arguitur tertio: ut actus sit meritorius apud aliquem debet ordinari ad ipsum, vel formaliter, vel virtualiter: sed actus merè naturalis non ordinatur ad Deum authorem, & remuneratorem supernaturalem; ergo non potest esse meritorius apud Deum authorem supernaturalem; & consequenter nec mereri præmium supernaturale, quod solum potest esse à Deo authore supernaturali. Minor probatur; nam actus merè naturalis est efficienter à Deo solum ut authore naturæ; quem prout sic respicit tamquam finem ultimum, in quo sistit; & cum non impetretur ab actu supernaturali, ut supponitur; alias esset supernaturalis imperative; nullo modo, nec formaliter, nec virtualiter respicit Deum authorem supernaturalem. Maior etiam probatur; quia actus meritorius est opus factum in obsequium præmiantis, ut communiter docent Theologi. Tum etiam; quia id docet expresse D. Thomas 1. 2. quæst. 21. art. 3. ibi: *Meritum dicitur in ordine ad retributionem, quæ fit secundum iustitiam: retributio autem secundum iustitiam fit alicui, ex eo quod agit in profectionem, vel nocumentum alterius*: & art. 4. in principio corporis sic habet: *Actus alicuius hominis habet rationem meriti, vel de meriti, secundum quod ordinatur ad alterum*: & 1. 2. quæst. 114. art. 1. ad 2. sic habet: *Ideo aliquid meremur à Deo non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat; sed in quantum propter eius gloriam operamur*.

55 Confirmatur ex eodem D. Thoma quæst. 114. art. 2. ubi sic habet: *Actus cuiuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis quæ est principium actus: hoc enim est ex institutione divine providentiæ, ut nihil agat ultra suam virtutem: sed præmium supernaturale excedit proportionem virtutis, quæ est principium adæquatum actus undeque naturalis: nam talis virtus naturalis est, & consequenter contenta intra terminos naturæ effectivæ, obiectivæ, & finaliter; ergo non ordinatur ad præmium supernaturale; & consequenter non est meritorius illius.*

56 Confirmatur secundo: ut actus ex dignitate operantis reddatur condignus præmio supernaturali necessarium est, quod quatenus procedit alibero arbitrio, habeat aliquam proportionem, vel congruitatem cum præmio: quod docuit



D. Thomas ubi proxime articulo 3. sed actus naturalis prout à libero arbitrio procedit, neque proportionem, neque congruitatem habet cum tali præmio; cum sit secundum hanc considerationem eiusdem rationis, atque actus ab homine puro elicitus, qui prout à libero arbitrio, nullam habet proportionem cum præmio supernaturali; ergo actus pure naturalis non potest esse meritorius etiam in Christo præmij supernaturalis.

Cui argumento non adaptatur solutio, quæ ex principiis nostris tradi posset: nam dignitas personæ operantis, licet valeret actum, & possit illi tribuere aliquam proportionem, non tamen potest facere, quod actus prout à libero arbitrio proportionem, & congruitatem habeat cum præmio supernaturali; quod iuxta D. Thomam, & doctrinam ex ipso relatum necessarium est ad meritum illius.

57 Confirmatur tertio: nam actus ab aliquo elicitus non valoratur à dignitate personæ, nisi in ordine ad præmium, ad quod ordinatur ordine proportionatur: & in univsum persona Verbi dignificans omnia, quæ in Christo sunt, corpus, animam, & operationes iuxta illorum diversitatem, tribuit distinctos effectus dignificationis; animam enim sic dignificat, ut illam constituat sanctam, & diligibilem amicitia à Deo; non sic autem materiam primam, prout ab anima distinguitur, neque etiam ipsos actus, seu operationes, qui non constituuntur à dignitate personæ obiectum amicitia Dei: sed actus mere naturalis non ordinatur ad præmium supernaturale ordine proportionato; ergo etiam si dignificetur à persona Verbi, non tamen in ordine ad præmium supernaturale: sed inter actus illos erit hæc differentia, quod naturalis erit in ordine ad præmium sui ordinis dignificatus; supernaturalis autem in ordine ad præmium supernaturale.

58 Tandem: quia si non est necessarium, quod in actu præsupponatur ad dignitatem, & valorem constituentem illum condignum præmio, proportio, & congruitas eum illo; actus indifferentes in individuo, si possibiles essent, in Christo essent meritorij de condigno præmij supernaturalis: quod tamen falsum est. Al-

Mag. Bolivar, tom. 2.

sumptum probatur; nam Verbum Divinum etiam dignificaret tales actus ab ipso media humanitate elicitos, qui licet ex se non haberent proportionem, ratione dignitatis personæ, quæ supernaturalis est, illi haberent: quod ad meritum præmij supernaturalis sufficere constat ex nostris principiis: hoc autem esse falsum etiam constat ex communi Theologorum sententia 1. 2. quæst. 114. art. 1. asserentium bonitatem moralem actus esse indispensabiliter necessariam ad meritum.

59 Respondetur concedendo maiorem, quæ præcipue in Deo verificatur, apud quem omnis actus meritorius debet in ipsum ordinari, tanquam in finem, ut docet D. Thomas quæst. 21. citata, art. 1. in corpore, & ad 3. quæ propter omnis actus meritorius debet esse bonus: & distinguenda est minor, non ordinatur ad Deum authorem supernaturalem reduplicative; concedo minorem; specificativè, nego minorem; & distinguendum est consequens, non potest esse meritorius apud Deum authorem supernaturalem specificativè, nego consequentiam; reduplicativè, sub distinguo consequens, si ratione dignitatis personæ habeat condignitatem supernaturalem, quæ proportionetur cum præmio supernaturali, nego consequentiam; si illam non habeat, concedo consequentiam. Ad probationem minoris concedendum est actum naturalem respicere Deum authorem naturalem tanquam finem; qui tamen à se ipso authore supernaturali solum extrinsecus distinguitur: quod sufficit, ut si actus habeat condignitatem supernaturalem proportionatam cum præmio supernaturali ex persona operantis, Deus qui est author naturæ, & gratiæ, possit illum remunerari præmio supernaturali.

Probationes maioris solum convincunt, actum meritorium debere ordinari modo dicto in Deum authorem naturæ, & gratiæ, in quo sensu illam concessimus, non tamen probant debere ordinari in Deum reduplicativè, ut authorem gratiæ: prima ergo probatio hoc non convincit; quia ut Deus conferat præmium supernaturale, sufficit, quod ipsi fiat obsequium, quod ex dig-

Ddd

vita-

nitare personæ habeat condignitatem ad præmium supernaturale : ad quod necessarium non est, quod actus sit supernaturalis.

Neque etiam aliæ probationes desumptæ ex D. Thoma id convincunt: ex eius enim doctrina, quam etiam tradit, quæst. 114. citata, solum infertur actum meritorium debere esse obsequium Deo factum; quod de actu naturali verificatur; qui si ex persona operantis accipiat condignitatem, ut potest, & probatum à nobis est, erit meritorium præmij supernaturalis: quod autem merens debeat operari in profectum præmiantis, potius probat nullo modo esse in homine meritum apud Deum, cui ex nostris actibus nihil accrescit; sed explicatur à D. Thoma docente satis esse ad meritum, quod quis opereatur in profectum communitatis; tunc enim ad authorem, & Rectorem illius pertinet remuneratio: docet insuper sufficere, quod homo quatenus est ex se, aliquod exhibeat servando proportionem, & ordinem, quem Deus instituit.

60 Ad primam confirmationem, quæ difficilior videtur, explicanda est maior: actus secundum se sumptus, concedo maiorem; ut dignificatus per formam excedentem eius virtutem, nego maiorem; & concessa minori, vel distincta eodem modo; distinguendum est consequens, non ordinatur actus ille ad præmium supernaturale præcisè secundum se consideratus, concedo consequentiam; ut dignificatus, nego consequentiam. Insuper advertendum est, ibi loqui D. Thomam de puro homine, in quo actus mere naturalis non dignificatur gratia; qua propter Deus non deputavit talem operationem ad præmium supernaturale, ad quod neque ratione sui, neque ratione gratiæ habet condignitatem: in Christo autem potuit deputari propter condignitatem à persona acceptam. Et argumentum habet instantiam in actu naturali imperato per supernaturalem, cuius principium elicitive est virtus mere naturalis: & tamen deputatur à Deo ad præmium supernaturale in homine iusto habet etiam instantiam ex paritate humanitatis desumpta, quæ ex propria natura solum ordinatur ad finem naturalem;

& tamen ex vnione ad Verbum habet condignitatem ad gloriam per modum hereditatis.

61 Ad secundam confirmationem, cuius difficultas consistit in intelligentia doctrinæ D. Thomæ, quæ habetur art. 3. dicendum est ibi esse sermonem de homine puro, in quo actus meritorius, ut procedit à libero arbitrio, habet proportionem, & congruitatem, ut remuneretur à Deo; non tamen, ut à libero arbitrio nude sumpto, sed auxiliato per gratiam, eo quod solum huiusmodi actus accipit dignitatem à gratia, & ab illa procedit: in Christo autem, ubi omnes actus à persona Verbi procedunt, & dignificantur, hoc necessarium non est: neque ibi distinguit D. Thomas inter liberum arbitrium nude sumptum, & gratiam, seu Spiritum Sanctum moventem; sed inter liberum arbitrium auxiliatum, & gratiam sanctificantem; alias in natura præcisè à gratia auxiliante esset congruitas in ordine ad præmium supernaturale.

Secundo responderi potest, in actu, ut à libero arbitrio debere esse congruitatem aliquam, ut à Deo remuneretur; non tamen, ut intuitu illius conferatur præmium supernaturale; sed ad hoc promerendum elevatur per gratiam sanctificantem hominem, & dignificantem actum: quod totum verificatur in actu naturali à Christo Domino elicitum, qui quia bonus est, & obsequium Deo factum, congruitatem habet, ut remuneretur, & deinde ex dignitate personæ elevatur ad præmium supernaturale.

62 Ad tertiam confirmationem neganda est maior; sufficit enim quod habeat potentiam obedientialem, ut sit meritorius, qua supposita elevatur per gratiam vnionis ad præmium supernaturale: nulla autem est ratio, quare actus bonus potentiam obedientialem non habeat, ad hoc, ut remuneretur premio supernaturali; ut ex discursu disputationis constat, & evidenter colligitur ex eo quod actus naturalis bonus, & liber imperatus ab actu supernaturali est meritorius præmij supernaturalis. Fatemur etiam effectum dignificationis variari ex diversa capacitate subiecti dignificati, & negamus in actu bono naturali non esse capacitatem obedientiam.

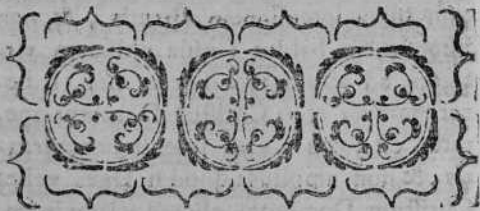


dignitatem ad dignitatem meritoriam præmij supernaturalis. Ad ultimam confirmationem constat ex dictis: etenim actibus indifferentibus in individuo deficit ratio obsequij, quæ necessario in actu præsupponitur, ut possit elevari ad dignitatem meritoriam præmij supernaturalis.

63 Alijs omisis probabilitas nostræ sententiæ in eo consistit, quod actus mere naturalis habent congruitatem aliquam, ut à Deo recompensentur secundum excellentiam suæ virtutis, ut loquitur D. Thomas ubi proxime: ex quo inferimus, quod si elevetur à dignitate personæ, extendi potest non ratione sui, sed ratione dignitatis ad præmium supernaturale: sicut quia humanitas habet virtutem naturalem ad cognoscendum Deum autorem naturæ, inferimus, quod si elevetur per gratiam potest extendi ad ipsum, ut autorem supernaturalem cognoscendum, & quidditative videndum. Ex quo rursus inferitur, quod humanitas ex coniunctione ad verbum habet ius morale ad cognoscendum Deum, non solum abstractivè, & cognitione naturali; sed quidditative, & intuitivè: pariter ergo ex congruitate in actu bono naturali, ut à Deo remuneretur præmio naturali, inferimus posse elevari ad præmium supernaturale, ad quod ex se non extenditur; posse, inquam, elevari ex imperio actus supernaturalis; & defecto ex coniunctione ad Verbum, si in Christo Domino esset actus mere naturalis, fieret dignus, & haberet quoddam ius in actu primo, non solum, ut remuneraretur à Deo præmio naturali, ad quod habet ex se congruitatem, & virtutem; sed præmio supernaturali, ratione dignitatis personæ proportionantis actum naturalem cum præmio supernaturali.

64 Sed pro plena intelligentia D. Thomæ advertendum est, quod triplex potest esse ordinatio actus meritorij ad præmium, vel ad præmiantem. Prima est, quam habet ex natura sua, quæ est congruitas, & ratio obsequij facta præmianti: secunda ex dignitate personæ, qua constituitur condignus præmio in actu primo. Tertia, qua ordinatur, & deputatur à Deo ad præmium. Primam habet actus naturalis bonus ex se, qui ex natura sua ordina-

tur ad Deum tamquam ad ultimum finem, quem, & habet autorem: secundam accipit à Christo Domino ex dignitate personæ, cuius etiam author est Deus causans actum, & uniens humanitatem ad Verbum. Tertia est pactum, seu promissio, qua deficiente actus non est meritorius in actu secundo. Illarum ordinationem meminit D. Thomas locis citatis, & iuxta diversitatem materię intelligendus est de diversa ordinatione.



## §. VLTIMVS.

*Aliqua ex dictis inferuntur, & dubia alia qua resolvuntur.*

65 **E**X Dictis inferitur non fuisse necessaria in Christo Domino auxilia fluida physica danda posse physicum in ordine supernaturali ad operandum super naturaliter; fuit tamen necessarium auxilium efficax superadditum virtutibus supernaturalibus prædeterminans ad operationem supernaturalem. Prima pars probatur; quia in Christo Domino ab instanti conceptionis fuit gratia habitualis in summo intensiori de potentia ordinaria, & virtutes supernaturales illam consequentes, quarum actus esse potuerunt in Christo Domino; sed ex vi harum virtutum erat physice potens ad eliciendum quemcumque actum compossibilem cum vnione, & beatitudine: ergo non fuit necessarium auxilium fluidum.

Si autem dicas, quod homo existens in gratia habet virtutes supernaturales consequentes ad gratiam: & tamen multo-  
tories ipsi confertur auxilium physicum fluidum. Facile responderetur, idem in homine puro sic aliquando contingere, quia potest, & aliquando elicit actum intensiorem habitu præexistenti; atque adeo indiget ulteriori physica

virtute ad illam eliciendum : ceterum Christus Dominus nunquam elicit actum intensiorem habitu , nec potuit de potentia ordinaria , eo quod ipsi fuit collata gratia , & virtutes in summo intensiōis continentes phisicè actum summè intentum possibilem de potentia ordinaria. Quod si Deus , ut potuit , utens sua absoluta potentia decrevisset Christum Dominum actum intensiorem elicere , etiam infudisset gratiam , & virtutes in maiori intensiōe , cum quibus Christus Dominus eliceret actum iuxta intensiōem virtutis , & non intensiorem habitu ; quia phisicam virtutem ad actum intensiorem non haberet : semper ergo Christus Dominus operatus est iuxta totam intensiōem virtutis , & non amplius : quod si Deus vellet Christum Dominum elicere actum intensiorem habitu præexistenti , necessarium foret auxilium superadditum.

66 Secunda pars facile etiam probatur iuxta nostra principia : nam ultra gratiam adiuvantem dantem posse in actu primo , requiritur in causa secunda auxilium efficax ; & prædeterminatio , ut reducatur ad actum secundum ; quod ita essenziale est causæ secundæ operanti cum subordinatione ad Deum , ut implicet coniungere operationem cum illius carentia. Si autem dicas , quod in iustificatione impij extra Sacramentum , præcipuè si instet præceptum charitatis , gratia , & virtutes infusæ , seu charitas sine auxilio superaddito inferunt actum charitatis , & obtinent rationem auxilij efficacis ; & prædeterminationis , ut docti Thomistæ tenent ; ergo in Christo Domino priori titulo sufficiunt virtutes , præcipuè instante præcepto actus. Respondetur falsum esse antecedens : illo autem admissio asserunt illius Authores esse specialem rationem in primo instanti iustificationis impij , ubi gratia pro signo antecedenti actum charitatis disponentem ad illam , intelligitur per modum auxiliantis , quæ prout sic identificare potest auxilium efficax : sicut in sententia plurimum auxilium fluidum dans posse , quando sortitur effectum , identificat auxilium efficax : in Christo autem discurrendum est sicut in homine post iustificationem , qui præter virtutes indiget prædeterminatione distincta : sed melius nos negamus antecedens.

67 De gratia autem excitante

dubitari etiam potest , an requiratur in Christo Domino? Ad cuius brevem resolutionem sciendum est gratiam excitantem duo dicere , illustrationem ex parte intellectus , & piam affectionem voluntatis , quibus homo excitatur à Deo ad prosequendum bonum : quod ex Concilijs , & Patribus deducunt communiter Theologi. Deinde advertendum est , quod gratia excitans ex parte intellectus sumi potest pro cognitione supernaturali sine indifferentia proponente obiectum imperfectum ; quia ; scilicet , bonum creatum proponitur voluntati sine habitudine ad oppositum , & sine eo quod cognoscatur defectus plenitudinis bonitatis illius , quod ex imperfectione cognis contingit ; an si proponatur bonum increatum , in quo nullus est defectus bonitatis ; proponatur , inquam imperfecte , & sine indifferentia : sicut enim ex imperfectione cognitionis boni creati non cognoscitur defectus plenitudinis ; sic ex imperfectione cognitionis potest cognosci bonum increatum non cognita eius plenitudine , neque defectu plenitudinis. Potest etiam gratia excitans ex parte intellectus accipi pro cognitione supernaturali perfecta proponente bonum prosequendum per voluntatem , ut alliciens ad eius prosequutionem.

Si hoc secundo modo sumatur gratia excitans ex parte intellectus , necessaria est in Christo Domino : nam ut voluntas prosequatur obiectum , in dispensabiliter requiritur cognitio practica illius alliciens ad eius prosequutionem : quod si obiectum supernaturale sit ; vel prosequendum per actum supernaturalem , necessaria est cognitio supernaturalis ; saltem ex natura rei , & ad connaturalem elicientiam actus supernaturalis ; ergo in Christo Domino fuit necessaria gratia excitans ex parte intellectus ad actus supernaturales voluntatis. Deinde ; actus supernaturales Christi Domini regulantur scientia beata , vel scientia infusa , vel utraque : sed cognitio utriusque scientiæ gratia supernaturalis est ; ergo in Christo Domino requisita fuit gratia excitans ex parte intellectus in secundo sensu accepta ; in quo non negarunt gratiam excitantem Authores pro contraria sententia relati communiter.

68 Deinde asserendum est , non esse necessariam gratiam excitantem ex parte intellectus sumptam pro cognitio-



ne subita, & imperfecta inferente piam affectionem necessariam in voluntate, illam excitante ad actus perfectos, & liberos. Assertio hæc etiam est communis: & probatur; quia hæc imperfecta cognitio non decet Christo Domino, neque potuit esse in illo iuxta præsentem providentiam, in qua prima Christi cognitio fuit visio beata, ex qua etiam scientia infusa tanquam proprietas dimanat, quæ sufficit ad illustrandum intellectum, & ut voluntas libere tendat in suum obiectum.

Solet etiam probari; quia non possunt componi in eodem instanti iudicium indifferens, & determinatum circa idem obiectum; atque aded si in primo instanti fuit in Christo iudicium indifferens proponens obiectum libere attingendum, non poterit esse in eodem instanti subita cognitio; quæ est iudicium determinatum. Sed hoc mihi firmum non est; & omisso quod in eodem instanti debet, aut saltem potest dari gratia excitans in intellectu, & voluntate, & actus ad quem excitat, & consequenter subita cognitio, & pia affectio, quæ dantur, ut excitent ad actum liberum bonum debent, aut possunt dari in eodem instanti cum eodem actu libero bono; & consequenter cum iudicio indifferenti prærequisito ad actum liberum: hoc inquam omisso: non invenio inconveniens in eo quod pro signo antecedenti cognitionem perfectam detur subita cognitio, & pia affectio, ex qua in eodem instanti excitetur perfecta cognitio, & actus liber: & in sententia arguentium, & communi in eodem instanti proponitur Deus necessario diligendus per visionem beatam, & libere per scientiam infusam: quod si in ipsorum sententia non datur amor Dei in Christo Domino regulatus scientia infusa; non est ex defectu iudicii indifferents scientiæ infusæ; sed quia duo accidentia solo numero distincta non possunt esse in eodem subiecto, ut videbimus agendos de impeccabilitate Christi.

69 Ex hoc probatur relinquatur non dari in Christo Domino piam affectionem præcedentem actum liberum: deficiente enim cognitione, qua regulatur huiusmodi pia affectio, necessario debet ipsa deficere: cognitio autem illam regulans est subita cognitio, quæ in Christo Domino non fuit:

quam non esse necessariam etiam constat ex eo quod amor regulatus scientia beata sufficienter excitat, & movet voluntatem Christi ad quencumque actum bonum. Si autem Christus Dominus non haberet visionem beatam præcedentem alias operationes, sed esset pure viator; in illo posset dari gratia excitans subitæ cogitationis, & piæ affectionis: non tamen mihi videretur in statu illo necessaria in Christo Domino ad existentiam actus boni liberi; posset enim prima cognitio esse iudicium perfectum scientiæ infusæ, aut fidei: quod conformius videretur dignitati Christi Domini.

70 Sed objicies: actus supernaturalis Christi Domini bonus, & liber est à Spiritu Sancto movente, ut constat Matthæi 4. Marci 1. Lucæ 4. & alibi: sed Spiritus Sanctus movet liberum arbitrium media gratia excitante, scilicet, media subita cogitatione, & pia affectione voluntatis, ut constat ex Concilijs, & Patribus; ergo gratia excitans pertinet ad utramque potentiam fuit in Christo Domino. Concedenda est maior; & distinguenda est minor, si per gratiam excitantem intelligatur subita cognitio, & pia affectio, negandum est esse indispensabiliter necessariam, sed solum regulariter: si sumatur pro cognitione supernaturali perfecta, & auxilio efficaci ex parte voluntatis, de quibus multoties intelligenda sunt Concilia, & Patres, concedendum est semper esse necessariam gratiam excitantem etiam in Christo Domino. Vel dici potest Concilia, & Patres loqui de puris hominibus, quando per gratiam excitantem intelligunt subitam cogitationem, & piam affectionem sequutam in voluntate; quia puri homines ab imperfectioribus incipiunt: at in Christo Domino alia est ratio, in quo prima operatio est omnium finis, & perfectissima.

71 Deinde asserendum est, quod si in nobis ultra iudicium indifferens proponens indifferenter obiectum movens, & alliciens ad eius prosecutionem necessarium est ad existentiam actus liberi alterum iudicium practicum connexum cum actu, etiam fuit necessaria in Christo Domino ad actum voluntatis regulatum scientia infusa. Hoc etiam debet esse certum: necessitas enim huius iudicii, si

datur, oritur ex natura liberi arbitrij creati; de cuius ratione est sequi ductum rationis; ergo etiam in Christo Domino fuit necessarium. De actibus autem regulatis scientia beata dicendum est non indigere iudicio practico ab ipsa visione beata realiter distincto: non enim mediat inter visionem beatam proponentem indifferenter obiectum attingendum per actum charitatis liberum, qui in distinctus est ab actu necessario beatifico amoris Dei, aliud iudicium, seu cognitio distincta: & idem dicendum est de alijs actibus eadem scientia beata regulatis. Qualiter autem scientia beata secundum distinctas terminationes possit obtinere rationem iudicij indifferens, & iudicij practici imperantis hic, & nunc elicientiam actus, dicemus tractatu de Impeccabilitate Christi.

72 Ex dictis, ut iam vidimus, etiam inferitur fuisse in Christo Domino virtutes supernaturales non impossibiles cum visione, aut visione beata: fuisse, inquam, in summo intentionis de potentia ordinata ab instanti conceptionis, & quasi proprietates ad gratiam consequutæ, ut docet D. Thomas 1. 2. quæst. 110. art. 9. ad 1. Sed merito dubitari potest, an fuerint in Christo virtutes acquisitæ, & an huiusmodi virtutes fuerint per accidens infusæ, vel proprijs actibus acquisitæ? Dicendumque est contra paucos Antiquiores, quos referunt Recentiores fuisse in Christo Domino virtutes naturales per se acquisitas: & probatur; nam ut colligitur ex D. Thoma 1. 2. quæst. 67. art. 1. virtutes morales remanent in patria: quod intelligendum est non solum de supernaturalibus, sed de naturalibus, quas Philosophi cognoverunt; ergo etiam fuerunt in Christo Domino. Secundo; nam Christo concedendum est quidquid perfectionis est non repugnans vniioni, fini redemptionis, aut beatitudini: sed virtutes acquisitæ sunt huiusmodi; ergo illi concedendæ sunt. Tertio; quia ut docet D. Thomas quæst. 9. sequenti, art. 4. Christus Dominus præter scientias supernaturales habuit etiam scientiam naturalem, & per se acquisitam; eo quod est perfectio non impossibilis cum supernaturalibus scientijs, aut cum alia maiori perfectione; ergo eadem ratione virtutes acquisitæ ipsi concedendæ sunt. Quod autem non sint impossibiles cum virtutibus supernaturalibus, probatur paritate adducta; si enim

scientia acquisita cum supernaturali, & infusa componitur; pariter virtus acquisita cum infusa.

73 Quarto; nam D. Thomas ubi proxime, inde probat fuisse in Christo scientiam per se acquisitam, quia alias virtus naturalis intellectus agentis, qua abstrahit species à phantasmatibus, esset in Christo Domino otiosa, & frustranea; sed si non haberet virtutes acquisitas, virtus naturalis voluntatis ad honeste operandum honestate naturali esset frustranea; ergo dicendum est habuisse virtutes morales acquisitas. Minor probatur; quia si in Christo non essent virtutes acquisitæ, non essent actus honesti naturales: si enim isti actus darentur, ad sui connaturalem, & facilem elicientiam ponendæ essent virtutes morales naturales: sed si actus morales naturales non essent in Christo Domino, vis naturalis voluntatis ad honeste operandum naturaliter esset frustranea; ergo dicendum est in ipso fuisse virtutes morales acquisitas. Minor probatur; quia si non essent virtutes, non essent actus; si enim isti darentur, ut connaturaliter, & faciliter elicerentur ponendæ essent virtutes.

74 Contra dicta obstat primo: quod virtus naturalis voluntatis, quæ idem est atque voluntas, non esset frustranea, si eliceret actum supernaturalem; ergo ex eo quod in Christo Domino nullus esset actus naturalis, non inferitur virtutem naturalem voluntatis frustraneam esse, si concedatur, ut Authores oppositi concedunt, & omnino certum est, Christum Dominum elicuisse actus supernaturales. Maior probatur; tum quia licet voluntas per virtutem naturalem non eliceret proxime, & immediate ratione sui actum supernaturalem; verumtamen illum eliceret ratione formæ elevantis; ergo non esset frustranea, etiam si actum naturalem non eliceret. Tum etiam: quia ut potentia frustranea non sit, non requiritur, quod virtus eius adæquate ad actum reducat; sed sufficit si in actum explicetur in adæquate; & constat in virtute naturali voluntatis, quæ potest virtutes morales naturales acquirere: & tamen in Christo Domino frustranea non est, etiam si has virtutes morales non acquirat, sed sibi infundantur à Deo: sed virtus, seu potentia naturalis ad actus naturales, & obedientialis ad actus supernaturales eadem est, & in distincta ab ipsa voluntate; ergo non esset frustra



tranea, si ad actum supernaturalem reducatur, etiam si nullum naturalem eliciat.

75 Negandum est antecedens: quod non convincunt probationes adductae; quia licet voluntas eliceret actus supernaturales modo dicto; virtus tamen innata voluntatis per se ad actum naturalem ordinatur, quem nunquam eliceret: inconveniens autem est, quod virtus innata nunquam eliciat actum, propter quem datur. Verum etiam est, quod ut non sit frustra sufficit si ad aliquem actum reducatur ex illis, ad quos per se ordinatur: quod contingit in Christo etiam si non acquirat virtutes morales, quas à primo instanti accepit infusus per accidens; cum enim eliciat actum, iam reducit ad aliquod exercitium, propter quod datur: præcipue, quia id quod primo, & per se respicitur à virtute innata voluntatis est actus, non habitus, qui per actum, quasi ex consequenti acquiritur.

76 Secundo obstat, quod Christus, utpote perfectissimè operans, semper elicit perfectissimam operationem, & ex perfectissimo motivo; & consequenter semper operatus est ex motivo supernaturali, & actum supernaturalem: sed ad actum supernaturalem sufficientes virtutes supernaturales; immo ad actum supernaturalem virtutes morales naturales nihil conducunt; ergo non fuerunt in Christo huiusmodi virtutes. Deinde; esto Christus Dominus eliceret actus naturales, virtus supernaturalis ad talem actum daret facilitatem, si quidem circa idem obiectum versaretur; ergo esto eliciat Christus Dominus actum moralem naturalem, ad eius elicentiam necessaria non est virtus moralis naturalis. Insuper; virtus moralis naturalis datur ad vincendam difficultatem, quæ esset in elicentia actus moralis naturalis: sed in Christo Domino ad elicendum actum honestum naturalem nulla erat difficultas; ergo in ipso non erant necessariae virtutes morales naturales. Minor probatur primo; quia ex vi unionis est impeccabilis, & determinatus ad bonum; ergo in ordine ad illud nullam erat difficultas. Secundo; difficultas in ordine ad bonum nascitur ex rebellionem appetitus, seu ex fomite: sed in Christo Domino nulla erat rebellio appetitus, aut fomes peccati; ergo nulla erat difficultas.

77 Ad primum dicendum Christum Dominum semper operatum fuisse

ex motivo supernaturali, & actum supernaturalem; non tamen solum, sed simul elicit actum naturalem ex motivo intrinseco naturali, licet imperatum à supernaturali: cum enim actus iste erga idem obiectum materiale non sit impossibilis cum supernaturali, uterque debet in Christo Domino concedi: sicut licet semper cognoscat Christus Dominus scientia beata, & scientia infusa a supernaturali; simul tamen habebat scientiam naturalem versantem erga idem obiectum materiale. Et quidem operari ex motivo charitatis perfectissimum est, & Christo Domino concedendum; ex hoc tamen non inferatur non eliciisse alios actus supernaturales habentes distincta motiva extrinseca; semper tamen existens ex imperio charitatis.

78 Ad secundum negandum est assumptum; nam virtus supernaturalis solum tribuit suum effectum voluntati, ut potentia obediens est remote activa, cum in illa secundum hanc rationem recipiatur; atque aded non potest voluntas secundum quod virtus est naturalis aliquem effectum, aut facilitatem accipere à virtute supernaturali. Insuper habitus virtuosus faciliat voluntatem ad actum respicientem idem motivum, atque habitus respicit: quia propter habitus naturalis non dat facilitatem ad actum supernaturalem; sed solum ad actus naturales sibi similes, à quibus genitus est: & idem dicendum est de habitu supernaturali, scilicet, solum facilitare ad actus supernaturales.

79 Ad tertium neganda est minor, ad primam probationem, concedendum est Christum Dominum ex vi unionis esse impeccabilem, & determinatum ad bonum: non tamen per immutationem intrinsecam potentiarum; atque aded solum inferatur infallibiliter operaturum bonum; non tamen cum facilitate, & suavitate ad quam præstandam requiritur habitus virtuosus: quem admodum ex decreto efficaci, aut physica prædeterminatione sequitur infallibiliter actus; si tamen in potentia non sit habitus facilitans, non elicitur cum facilitate, & suavitate: est tamen differentia, quod decretum non aufert potentiam ad oppositum; unio autem sic determinat ad bonum, ut non relinquat indifferentiam ad malum.

80 Ad secundam probationem distinguenda est maior, nascitur tanquam

ex causa necessaria, nego maiorem; tanquam ex causa sufficiente; concedo maiorem; & concessa minori neganda est consequentia: in Christo ergo non fuit inclinatio in appetitu sensitivo expedita in actu primo ad bonum sensibile dissonum rationi formaliter; atque adeo non fuit fomes: mansit tamen inclinatio entitativè sumpta ad bonum sensibile: ex quo nascitur necessitas virtutis, ut tendat delectabiliter in bonum consonum rationi; hæc enim inclinatio entitativè sumpta ad bonum sensibile inquit inclinationem ad bonum conforme rationi; ac proinde necessarius est habitus virtutis perficiens, & complens inclinationem ad bonum rationis; hæc ratio, quia inclinatio ad bonum alienum est imperfecta in nobis, necessaria est virtus iustitiæ ad illam complendam, & perficiendam: qua etiam ratione in Adamo instatu innocentiae, in quo non fuit fomes peccati, virtutes naturales extiterunt, & similiter in Beatissima Virgine: neque virtutes morales dantur in appetitu sensitivo, primo, & per se ad resistendum, & faciendum passionibus, sed solum ex consequenti; & primo, & per se dantur ad rectam electionem, & rationi conformem, perfectiusque inveniuntur virtutes morales, ubi deficient passionibus.

Et argumentum manifeste instatur: nam in humanitate Christi ex vi unionis fuit impossibilis error, tam practicus, quam speculativus, ut communis sententia tenet, & colligitur ex D. Thoma infra quæst. 15. art. 3. ubi docet, quod sicut in Christo Domino non fuit fomes peccati, ita non fuit ignorantia scientiæ opposita: & tamen in ipso dantur scientiæ naturales, ut faciliter, & suaviter eliciat actum.

81 Circa secundum, scilicet, an huiusmodi virtutes fuerint in Christo Domino à primo instanti conceptionis? Discriminantur Theologi, etiam Thomistæ: nobis videtur probabilior sententia affirmativa: & probatur ratione communi; Christo Domino concedendum est, quod dignius, & perfectius est: sed dignius, & perfectius est habere in primo instanti virtutes acquisitas, quam illas decursu temporis acquirere proprijs actibus; ergo dicendum est illas à primo instanti habuisse. Difficultas consistit in probando minorem, quæ sic suaderetur: dignius, & perfectius est Christum Dominum semper fuisse bonum, & perfectum simpliciter, quam

quod decursu temporis, & proprijs actibus virtutes acquireret: & minus docens est, aliquando non fuisse Christum Dominum bonum simpliciter, quam carere perfectione, quæ ex acquisitione virtutum decursu temporis ipsi adveniret: sed si aliquando caruisset virtutibus acquisitis, aliquando fuisset non bonus simpliciter, licet non careret perfectione, quæ illi ac cresceret ex acquisitione illarum decursu temporis, utpote huiusmodi acquisitio est bonum secundum quid; ergo dicendum est dignius esse illas habere ab instanti conceptionis, quam illas acquirere decursu temporis. Minor probatur; nam hoc est discrimen inter virtutes morales, & intellectuales, quod moralis, quia non solum facit hominem facilem ad agendum, sed etiam ad bene agendum, & utendum virtute, facit bonum simpliciter: virtus autem intellectualis, licet det facultatem agendi, non tamen bene utendi facultate habita; qua propter non reddit subiectum simpliciter, sed solum secundum quid; ergo si careret virtutibus moralibus non esset bonus simpliciter; deficeret enim forma constituens bonum simpliciter: cum ergo acquirere proprijs actibus virtutes non constituat bonum simpliciter, sit, ut absolute, dignius sit illas habere ab instanti conceptionis, quam illas decursu temporis acquirere.

Simili ratione usus est D. Thomas infra quæst. 19. art. 3. ubi probat Christum Dominum non habuisse gratiam habitualement ex meritis: quia melius est, & dignius semper habere gratiam habitualement, quam illam habere ex proprijs meritis, quando sic illam habere affert secum carentiam gratiæ habitualis pro aliquo tempore, vel instanti.

82 Responderi tamen potest, quod Christus Dominus etiam carens virtutibus moralibus naturalibus, adhuc esset bonus simpliciter per virtutes supernaturales morales. Sed contra est; quia licet esset bonus simpliciter, propterea contraponitur ad secundum quid: non tamen esset bonus simpliciter, hoc est omnibus modis, scilicet, tam in ordine supernaturali, quam naturali: sed melius est; & magis decens dignitatem Christi, quod sit bonus simpliciter, hoc est omnibus modis, etiam in ordine naturali, cuius bonitatis est capax, quam carens aliquando hac bonitate illam proprijs actibus acquirere; ergo dicendum



dum est illam à primo instanti habuisse. Qua ratione etiam si Christus Dominus supponatur infinite sanctus ex vi unionis, dignius est, & magis decens eius dignitatem semper habere gratiam habituales in suo genere, & inferiori modo sanctificante sine meritis, quam illa aliquando carere, & habere per merita.

83 Sententia opposita probabilis est: & pro illa arguitur; dignius est habere virtutes à se, quam ab alio: sicut dignius est agere, quam pati: at Christus Dominus acquirens virtutes proprijs actibus habet illas à se, & agendo; si autem in primo instanti haberentur, reciperet illas ab alio, nimirum, à Deo infundente, quod est pati; ergo dicendum est illas decursu temporis acquisivisse, utpote hoc magis decet eius dignitatem. Hac ratione probavit D. Thomas quæst. iam citata 19. art. 3. Christum Dominum habuisse per merita gloriam corporis; quia licet illa aliquando caruerit; melius tamen est, & dignius illam per materia habere.

Secundo: melius est scientias acquisite per proprios actus comparare, decursu temporis, illis aliquando carendo, quam illas à primo instanti habere per accidens infusas; ergo melius, & convenientius est habere virtutes acquisite proprijs actibus decursu temporis, quam à primo instanti per accidens infusas. Tertio; quia utrumque potest componi, & illas habere in primo instanti, & proprijs actibus acquisite; ergo esto demus à primo instanti illas habuisse fatendum est proprijs actibus acquisivisse. Antecedens probatur; potuit habere in instanti actus, omnium virtutum, & consequenter omnes virtutes acquirere. Quarto; quia in Christo est potentia passiva receptiva virtutum, ponimus in Christo Domino virtutes acquisite, ne aliqua potentia, eius maneat sine actus: sed etiam in voluntate eius est potentia naturalis activa acquisitiva virtutum; ergo ne sine actu maneat, debemus in Christo Domino concedere actus, quibus acquirantur virtutes. Quinto; quia perfectiones non solum debent constitui in Christo absolute, sed cum omni connaturalitate ipsis debita; sed virtutes acquisite infusæ per accidens non essent cum omni connaturalitate ipsis debita; cum petant proprijs actibus acquiri: ergo non infusæ per accidens, sed proprijs actibus acquisite debent in Christo constitui.

84 Responderetur ad primum; dignius esse cæteris paribus habere virtutes acquisite per proprios actus, & agendo; in presenti autem non sunt cætera paria; nam habere virtutes proprijs actibus acquisite importat carentiam illarum pro aliquo tempore, & consequenter humanitas Christi Domini non semper fuisset bona simpliciter bonitate naturali: quod magis derogat eius dignitati, quam accrescat ex acquisitione virtutum. Ad exemplum adductum de gloria corporis dicendum est, quod ad finem redemptionis conducebat Christum Dominum aliquando carere gloria corporis, qua carentia supposita, ad eundem finem redemptionis melius est habere gloriam illam per merita, quam sine meritis: carere autem virtutibus moralibus aliquando ad talem finem non conducit; atque aded negandum est Christum Dominum acquisivisse virtutes proprijs actibus, quia hoc importat carentiam illarum pro aliquo tempore.

85 Ad secundum constat ex dictis; nam virtutes intellectuales non constituunt bonum simpliciter: carere autem pro aliquo tempore virtutibus non constituentibus hominem bonum simpliciter non derogat dignitati Christi; sed præponderat bonum illas acquirendi proprijs actibus; atque aded convenientius, & dignius fuit illas proprijs actibus acquirere, etiam carendo illis pro aliquo tempore, quam illas habere infusas à Deo sine perfectione, quæ accrescit ex illarum acquisitione, maxime, quia illas acquirere proprijs actibus est iuxta ipsarum naturam, & ipsis connaturalius.

86 Ad tertium dicendum; utrumque posse componi de potentia absolute; non tamen sine magno miraculo: esset enim necessarium, ut Authores huius sententiæ fatentur, acquirere omnium rerum species in primo instanti, & simul omnium virtutum actus elicere, quod est supra earum exigentiam naturalem, & maius miraculum, quam infundi à Deo. Ad quartum dicendum; discrimen consistere in eo, quod in voluntate datur potentia passiva per se primo receptiva virtutum: potentia autem naturalis activa eiusdem voluntatis, non est per se primo acquisitiva virtutum; sed elicitiva actuum, seu volitiva. Ad ultimum dicendum, quod non debet servari omnimoda connaturalitas, si inconveniens aliud sequatur; hoc enim

virtutē præponderat connaturalitati : & quia ex acquisitione virtutum decursu temporis sequitur humanitatem Christi aliquando non fuisse bonam simpliciter in linea naturali, quod à nobis maius inconveniens reputatur ; ideo ad illud vitandum , admittendum est , non fuisse servatam omnimodam connaturalitatem.

87 Duplex tamen restat brevis difficultas : prima est , quod intellectus possibilis primo, & per se non est acquisitivus habituum , seu receptivus specierum , sed intellectivus, & ordinatus per se ad intelligendum : & tamen ne virtus acquisitiva habituum frustranea sit , habitus scientifici non sunt infusi per accidens, sed proprijs actibus acquisiti ; ergo licet voluntas non sit primo, & per se acquisitiva virtutum moralium , ne frustranea sit virtus acquisitiva illarum dicendum est virtutes morales fuisse in Christo Domino proprijs actibus acquisitas. Respondetur negando minorem : ideo enim habitus scientifici non sunt infusi per accidens, quia sine speciebus dari non possunt , & ad nihil deservirent : species autem non debeant infundi ; alias intellectus agens frustraretur proprio actu , ad quem per se ordinatur, scilicet abstractione specierum.

88 Secunda difficultas est: quia prudentia naturalis non fuit per accidens infusa Christo Domino ab instanti conceptionis ; ergo neque virtutes morales. Consequentia probatur ; quia sine prudentia non dantur virtutes morales , ut docet D. Thomas 1. 2. quæst. 58. art. 4. Antecedens autem probatur ; quia prudentia etiam indiget speciebus , sicut scientiæ speculativæ : sed quia scientiæ speculativæ indigent speciebus abstrahendis decursu temporis per intellectum agentem , non infunduntur in primo instanti ; ergo neque virtutes.

Hoc argumentum præ cæteris difficilior est , & convincit eodem modo discurrendum esse de prudentia naturali, sicut de scientijs speculativis ; quia propter dicimus non fuisse infusam in primo instanti, sed acquisitam proprijs actibus : & ad D. Thomam dicendum , quod licet virtutes morales naturales petant connaturaliter prudentiam naturalem , hæc exigentia , non est essentialis ; atque adeo sine prudentia naturali existere possunt ; sicut licet petant connaturaliter per actus acquiriti ; quia hæc exigentia essentialis non

est , semper habuisse virtutes , illas non acquirendo dignius, & perfectius est.

89 Sed ex his videtur deduci, quod ratio adducta pro nostra sententia nulla sit : nam si Christus Dominus non habuit prudentiam naturalem ab instanti suæ conceptionis , caruit aliquando bonitate simpliciter in linea naturali, essetque non bonus simpliciter in omni linea, eo quod caruit rectitudine iudicii practici prudentiæ naturalis, quæ constituit bonum simpliciter in linea naturali, sicut virtutes morales ; ergo non est inconveniens, quod non sit bonus bonitate virtutum moralium in instanti conceptionis. Respondetur esse disparem rationem ; nam ex infusione prudentiæ sequitur, aliud inconveniens, quod maius reputatur à nobis, quam carere aliquando bonitate illius, scilicet , quod intellectus agens esset frustraneus, quod ex infusione virtutum non sequitur.

Sed dices : posse infundi prudentiam naturalem sine speciebus naturalibus, & quod species istæ relinquuntur acquirendæ decursu temporis per intellectum agentem : non enim minus inconveniens est infundi virtutes sine illis speciebus, quam prudentiam ; sicut enim prudentia ad proprium actum indiget speciebus, pariter virtutes morales indigent cognitione naturali dirigente, & regulante, quæ sine speciebus naturalibus dari non potest.

Respondetur, quod virtutes naturales possunt exire in actum sine cognitione naturali, & sine specie naturali ; cognitio enim supernaturalis potest regulare, & proponere obiectum per virtutem naturalem attingendum : at vero prudentia naturalis non potest actum cognitionis elicere sine specie naturali ; ac pro inde frustra in primo instanti infunderetur à Deo : ratio autem differentiae est ; nam representatio obiecti solum est conditio ad actum voluntatis ; quia propter potest actus illius esse naturalis , & cognitio regulans supernaturalis ; respectu autem actus intellectus, qualis est actus prudentiæ, representatio se habet ut ratio formalis ; atque adeo non potest actus prudentiæ esse naturalis , si representatio speciei supernaturalis sit : prudentia autem naturalis non potest elicere nisi actum naturalem. Et hæc de isto dubio applicando literæ Magistri in 3. dist. 13.





## Dubium ultimum.

*Utrum Christus Dominus constitutur Caput  
Ecclesie per gratiam habitualement, vel  
per gratiam unionis?*

### §. I.

*Aliqua supponuntur.*

**S**UPPONIMUS Christum  
ut hominem esse caput  
Ecclesie: quod docuit  
Paulus ad Ephesios 1. ibi: *Et omnia sub-  
iecit sub pedibus eius, & ipsum dedit caput  
supra omnem Ecclesiam, quæ est corpus ipsius:*  
ubi sermo est de Christo ut homine, ut ex  
precedentibus constat, & ex Verbis adduc-  
tis; per pedes enim, sub quibus Deus om-  
nia subiecit, significatur humanitas, cu-  
ius Deus caput est, ut explicat D. Thomas  
lect. 8. & apud Patres communiter habe-  
tur: de Christo ergo, cui ut homini Deus  
omnia subiecit, subditur, quod est Caput  
Ecclesie. Idem docet Apostolus ad Colof-  
senses 1. ibi: *Et ipse caput corporis Eccle-  
sie, qui est principium, primogenitus ex  
mortuis, ut sit in omnibus primatum te-  
nens, quia in ipso complacuit omnem  
plenitudinem inhabitare, & per eum re-  
conciliare omnia in ipsam, pacificans per  
sanguinem eius, sive quæ in terris, sive quæ  
in cælis sunt: quod de Christo, ut homine  
intelligendum esse constat; quia de illo,  
quem docet primogenitum mortuorum,  
qui est Christus ut homo, &c. affirmat esse  
caput Ecclesie.*

**2** Et probatur ratione D. Tho-  
mæ hac 3. parte, quæst. 8. art. 1. & in 3.  
dist. 13. quæst. 2. art. 1. quæ in verbis  
Pauli nuper adductis continetur: Caput  
Ecclesie comparative ad corpus mysticum  
Ecclesie dicitur per similitudinem, &  
analogiam ad caput naturale, quod in  
corpore naturali habet prioritatem, &  
perfectionem super omnia membra, & in-  
fluentiam, & causalitatem in illa: sed  
Christus Dominus ut homo habet priori-  
tatem, perfectionem, causalitatem, & in-

fluxum in membra, componentia copus  
mysticum Ecclesie; ergo est caput mysti-  
cum illius. Minor probatur discurrendo  
per singula: gratia enim Christi secundum  
propinquitatem ad Deum altior est, pri-  
ma in intentione, & exemplar gratiæ alio-  
rum, qui omnes gratiam acceperunt per  
respectum ad gratiam Christi, per quam  
Christus Dominus dicitur à Paulo princi-  
pium, hoc est, habens prioritatem respec-  
tu omnium componentium corpus Eccle-  
sie: propter quod etiam ab eodem Paulo  
dicitur Romanorum 8. *Primogenitus in  
multis fratribus.* Deinde habet perfectio-  
nem supra eadem membra, & corpus  
Ecclesie: quia habuit plenitudinem gra-  
tiarum, secundum illud Ioannis 1. *Vidi-  
mus eum plenum gratiæ, & veritatis:* & est  
in omnibus primatum tenens, ut docet  
Paulus. Tandem habet influxum, & cau-  
salitatem in membra, secundum illud  
Pauli: *Et per eum reconciliare omnia in ip-  
sum, pacificans per sanguinem Crucis eius,  
sive quæ in terris, sive quæ in cælis sunt:* &  
secundum illud Ioannis 1. *De plenitudine  
eius nos omnes accepimus;* ergo Christus ut  
homo recte dicitur, & est caput Ecclesie:  
Et licet possit etiam dici caput secundum  
naturam divinam, ut docet D. Thomas, &  
constat ex ratione adducta: propriè tamen  
dicitur caput secundum quod homo; quia  
provi sic habet perfectionem alijs homoge-  
neam, & est principium quasi univocum,  
& regula conformis, & unius generis.

**3** Huic tamen veritati ob stare  
potest, quod Christus Dominus etiam ut  
homo non est membrum Ecclesie; atque  
adeo non videtur dicendum caput, de cu-  
ius ratione est esse membrum corporis,  
cuius est caput, ut videre est in cor-  
pore naturali; quod autem Christus Do-  
minus non sit membrum Ecclesie vi-  
detur doceri à D. Thoma in 3. dist.  
13. quæst. 2. art. 1. ad 6. & proba-  
tur, quia de ratione membri est partia-  
litas, & dependentia ab alijs commembris,  
ut constat in corpore naturali, cuius caput  
ided membrum est, quia quamvis in alia  
influat tamquam caput, ab alijs etiam ac-  
cipit nutrimentum, & similia: sed Chris-  
tus Dominus à corpore Ecclesie nihil ac-  
cipit, ut ab eius membris; ergo non est  
membrum Ecclesie.

Respondetur Ecclesiam posse con-  
siderari dupliciter, vel secundum quod in-  
cludit fideles, & Christum Dominum so-  
lum

lūm, vt hominem, qui prout sic est caput illius: vel potest considerari secundum quod includit Christum etiam, vt Deum, qui prout sic etiam est caput Ecclesiæ: si prius consideretur, vt includit Christum, vt hominem, Christus vt homo non est membrum Ecclesiæ sic sumptæ; sed solum caput illius: & ratio est; quia ipsi conveniunt proprietates capitis, vt vidimus; non tamen proprietates membri, de cuius ratione est aliquid accipere à corpore cuius est membrum: Christus autem nihil accipit ab Ecclesiâ. Si secundo modo consideretur, potest dici Christus Dominus membrum Ecclesiæ; quia in secunda consideratione accipit aliquid, imò omnia ab Ecclesiâ capite, nimirum Deo, licet nihil accipiat ab alijs componentibus Ecclesiâ.

4 Ex quo accipiunt interpretationem Verba Pauli 1. Corinthiorum 12. *Vos estis Corpus Christi, & membra de membro*: vbi affirmare videtur Christum esse membrum Ecclesiæ: sunt enim intelligenda de membro Ecclesiæ: vt includentis Deum tanquam eius caput prout sic enim Christus vt homo accipit influxum ab Ecclesiæ capite, nimirum Deo. Sic etiam intelligendus est D. Thomas in prima interpretatione ad verba Pauli lect. 3.

Secunda adhibetur expositio à D. Thoma, scilicet, vos estis membra de membro dependentia de membro, in quantum per me Christo acquisiti estis: vbi fideles, quibus loquitur Paulus, dicuntur membra de membro; idest de Paulo, non de Christo membro. Tertio modo exponitur à D. Thoma, vt sit sensus: vos estis membra de membro; ita distinguimini adinvicem, sicut vnum membrum ab alio: si vero aliquando Christus dicitur membrum Ecclesiæ, cuius est caput, accipiendum est de membro improprie secundum quod habet officium, & munus ab alijs componentibus Ecclesiâ distinctum, cum quibus convenit convenientia specifica, vel saltem generica: non vero proprie, quia nullam habet dependentiam ab alijs membris.

5 Sed ex his deduci videtur Christum Dominum, non caput, sed cor Ecclesiæ dicendum esse: nam cor, vt loco ex sententiarijs adducto art. 4. ad 5. docet D. Thomas, ex Philosopho est primum principium virium vitalium in toto cor-

pore, & est primum principium omnium membrorum, quantum ad esse, etiam ipsius capitis; ergo Christus, non caput, quod à corde dependet, sed cor dicendus est.

Ad quod responderetur ex eodem D. Thoma hac 3. p. q. 8. art. 1. ad 3. quod Christus non dicitur cor, sed caput, quia secundum humanam naturam habet manifestam eminentiam respectu exteriorum membrorum; & idè cordi cōparatur Spiritus Sanctus, qui invisibiliter Ecclesiâ vivificat, & vnit, à quo etiam Christus vt homo dependet; capiti autem comparatur ipse Christus secundum visibilem naturam, secundum quam homo hominibus præfertur.

Vel potest dici cum eodem D. Thoma loco relato ex sententiarijs Christum Dominum non dici cor Ecclesiæ, quia cor est primum principium quantum ad esse: caput autem est principium virium animalium, quæ pertinent ad sensum, & ad motum, & quia cum diximus Christum esse principium membrorum Ecclesiæ, non intendimus quantum ad esse naturale, secundum quod sunt homines, sed quantum ad fidem, & charitatem, per quam Ecclesiæ membra, vt talia uniuntur, & vivificantur à Deo, ac commodatius dicitur caput, quam cor.

6 Deinde supponimus Christum Dominum esse caput non solum hominum, sed Angelorum, vt dicitur ad Colossenses 2. *Qui est Caput omnis Principatus, & Potestatis*: & ad Ephesios 1. *Constituit eum Deus Pater (scilicet Christum) ad dexteram suam in celestibus supra omnem Potestatem, & Principatum, & Virtutem, & Dominationem, & omne nomen, quod nominatur, non solum in hoc seculo, sed etiam in futuro* & constat; nam vnius corporis vnum est caput: sed Ecclesiâ, cuius Christus est caput, non solum constat ex fidelibus viatoribus, sed ex Angelis beatis; ergo Christus Dominus est caput etiam Angelorum, respectu quorum habet prioritatem, perfectionem, & influentiam: ab illo enim etiam Angeli influentiam accipiunt, quæ cum hominibus componunt multitudinem ordinatam ad eandem finem, scilicet beatitudinem, cuius partes distinguuntur inter se per diversa officia, & munera, quod sufficiens est ad componendum corpus mysticum Ecclesiæ; ad quod necessaria non est convenientia in specie, sed sufficit



convenientia in genere, licet propter convenientiam in specie cum hominibus eum aliqua maiori proprietate caput illorum dicatur. Itaque congregatio fidelium viatorum, beatorum, & Angelorum, ut includens Christum Dominum est corpus mysticum cum ordine partium inter se, & ordine ad eundem finem, constans ex utraque Ecclesia militante, & triumphante, & respectu huius Christus Dominus est caput, utpote habens conditiones recensitas, sufficientes, & necessarias ad caput mysticum.



## §. II.

*Statuitur conclusio, & argumenta  
ea solvantur.*

**G**RATIA Habitualis, quæ constituit humanitatem Christi sanctam, & participem naturæ divinæ, est gratia capitis ipsius. Conclusio docetur à D. Thoma, quæst. 8. art. 5. & in 3. dist. 13. art. 2. & probatur ex dictis: illo constituitur Christus ut homo caput Ecclesiæ, quo prior est, excedit perfectione membra, & in illa influit: sed hoc convenit Christo ratione gratiæ habitualis; ergo esse caput Ecclesiæ. Minor probatur: nam Christo Domino fuit collata gratia habitualis cum omni plenitudine, per respectum ad quam communicatur gratia hominibus, ut locis citatis docet, & probat D. Thomas. Insuper gratia habitualis est id, quo Christus Dominus constituitur potens elicere actus supernaturales, quibus satisfecit pro peccato generis humani, meruit hominibus gloriam, & plura dona Angelis, vel etiam gratiam, & gloriam, ut aliqui volunt; ergo est id, quo

*Mag. Bolivar, tom. 2.*

prior est natura, & perfectione, & influens in Ecclesiæ membra: principalis enim influxus est per actus supernaturales meritorios, quorum radicale principium est gratia habitualis; quæ quidem secundum quod humanitatem Christi constituit sanctam, & Deo similem, est illius gratia personalis, & secundum quod comparatur membra, in quæ influit, est gratia capitis solum ratione distincta à gratia personali. Quia tamen gratia, unionis omnino fuit necessaria, ut Christus Dominus satisfaceret pro peccato generis humani, & mereretur de condigno hominibus gratiam, & gloriam; ideo saltem de connotato gratia unionis requiritur in Christo Domino, ut constitutur caput Ecclesiæ; non tamen est ratio formalis, quia non est principium quo effectivum operationis meritoriarum, & satisfactoriarum.

8 Contra hanc conclusionem aliqua sunt argumenta breviter diluenda. Primo arguitur; gratia habitualis Christi Domini est eiusdem rationis cum gratia habituali aliorum hominum: sed in alijs hominibus non constituit caput Ecclesiæ, neque potest, etiamsi augeatur usque ad æqualitatem cum intensione gratiæ Christi; cum purus homo nequeat satisfacere pro peccato generis humani; ergo gratia habitualis, quantumvis intensa, & perfecta nequit constituere Christum Dominum caput Ecclesiæ. Secundo: id, ratione cuius actus Christi Domini habent vim ad satisfaciendum pro peccato generis humani, & merendum gratiam, & gloriam, est gratia unionis, non gratia habitualis; ergo potius illa, quam ista dicenda est gratia capitis. Antecedens probatur: actus Christi Domini habent ad satisfaciendum pro peccato generis humani, & merendum de condigno gloriam à dignitate infinita, qua constituntur infinite meritorij: sed hanc non accipiunt à gratia habituali, sed à gratia unionis; ergo actus Christi Domini non habent vim ad satisfaciendum, & merendum à gratia habituali, sed à gratia unionis.

Respondetur ad primum concessa maiori, & minori, negando consequentiam: quia gratia habitualis, ut caput constituat, connotat gratiam unionis, quæ in alijs hominibus deficit; atque

*Ecc. 2. mag. Bolivar, tom. 2.*

aded Christum, & non alios homines constituit caput Ecclesie. Ad secundam neganda est maior; non enim est gratia capitis id, quo actus habet vim ad merendum, & satisfaciendum, sed id, quo humanitas est potens actum meritorium, & satisfactorium pro peccato generis humani elicere; hæc autem est sola gratia habitualis.

Itaque actus meritorius duo habet, & entitatem supernaturalem, & dignitatem infinitam; entitatem habet effective à gratia habituali; dignitatem infinitam à gratia unionis in genere causæ formalis moralis: & totus actus qui est infinite meritorius, & satisfactorius absolute, est ab humanitate in genere causæ efficientis ratione gratiæ habitualis, quamvis dignitas ab humanitate non sit: gratia ergo capitis est, qua humanitas efficienter, satisfactorie, & meritorie ad nostram salutem concurrit; quod solum illi convenit ratione gratiæ habitualis, non ratione gratiæ unionis, quæ solum per modum formæ moralis dignificat actus: neque effectus iste formalis, qui præstatur à gratia unionis actibus meritoris, est ab humanitate, etiam ratione gratiæ unionis; sed solum à gratia unionis, quæ est forma moralis dignificans, & non humanitas: effectus autem gratiæ capitis debet esse non solum à gratia; sed ab humanitate ratione gratiæ: & ut uno verbo rem explicemus, influxus capitis debet esse effective, non formaliter; & esto sufficeret formalis, debet esse præstitus ab humanitate ratione gratiæ: influxus autem gratiæ unionis in merita non est efficiens, sed formalis moralis; & iste non ab humanitate ratione gratiæ unionis, sed ab ipsa, & sola gratia unionis est in genere causæ formalis moralis.

Si autem dicas, quod ratione huius dignitatis merita influunt in gratiam, & gloriam efficienter moraliter, & etiam ipsa humanitas medijs meritis, atque adeo dicendum est, quod humanitas ratione gratiæ unionis influat efficienter moraliter, qui est principalis influxus gratiæ capitis. Respondendum est concedendo humanitatem influere efficienter moraliter in membra; non tamen in operationes meritorias: gratia autem capitis est, qua humanitas influat in operationes meritorias, quibus causat gratiam, & gloriam; sicut ipsa me-

rita, quibus humanitas causat effectus in membra, non sunt gratia capitis; sed solum illa, qua in ipsa merita influat, & medijs meritis in membra.

Tandem arguitur: si Christus Dominus medijs auxilijs fluidis, sine gratia habituali eliceret actus supernaturales, essent meritorij, & satisfactorij, ut supra diximus, medijsque illis influeret in membra; & consequenter esset caput: at non ratione gratiæ habitualis, quæ non esset; non ratione auxiliorum, quæ solum sunt principia proxima, non radicalia meritorum, qua ratione habitus virtutis de facto non constituit caput; ergo esset caput ratione gratiæ unionis, quæ est principium radicale, saltem morale, ut supra diximus, omnium donorum, & actuum supernaturalium: & cum modo de facto hoc ipsum habeat; videtur dicendum, de facto Christum Dominum constituere caput Ecclesie.

Confirmatur: si Christus Dominus esset sine gratia habituali, & sine auxilijs supernaturalibus, per actus naturales mereretur, & satisfaceret, ut supra diximus, & consequenter esset caput Ecclesie: at non nisi per gratiam unionis, quæ esset radix moralis omnium donorum, & meritorum, quæ per modum formæ moralis dignificaret actus naturales, in quo casu nulla alia gratia supernaturalis esset in Christo; ergo cum de facto hæc omnia præstet; radicat enim moraliter gratiam, & virtutes, ipsique debentur moraliter actus supernaturales, quos in genere causæ formalis dignificat; dicendum videtur de facto esse gratiam capitis.

Respondetur: in casu illo constituendum esse Christum Dominum caput per auxilia fluida, quibus esset potens influere in actus meritorios ob defectum gratiæ habitualis, quæ de facto est gratia capitis, utpote constituit humanitatem radicaliter potentem elicere actus meritorios. Ad confirmationem iuxta dicta asserendum est, in illo casu Christum Dominum esse caput constituendum per ipsam humanitatem influentem in merita, connotata tamen gratia unionis.

Cur autem influxus radicalis moralis gratiæ unionis non sufficit ad rationem capitis, est quia influxus ille non est aliud,



aliud, quam moralis exigentia donorum, quæ vix influxus dici potest, & cum alias gratia habitualis præster verum influxum efficientem in merita; per hanc dicendum est constitui caput, non per illam: vel quia Christus debet constitui caput per formam eiusdem speciei, atque membra; quæ sola est gratia habitualis, non gratia vnionis.

13 Secundo responderi potest in primo casu adducto Christum constituendum esse caput per gratiam vnionis, ratione cuius esset radix moralis actus meritorij, & etiam auxiliorum; quia deficiente gratia habituali nihil esset in Christo aptius, quo caput constitueretur: nam in casu illo non esset principium physicum radicale actuum supernaturalium, neque vllum principium proximum, & permanens illorum, sed plura auxilia fluida; & alias ratione gratiæ vnionis haberet humanitas prioritatem radicalem moralem, excellentiam, & influxum in membra modo explicato.

14 Sed dices, omnia hæc humanitati convenire defacto ratione gratiæ vnionis, vt patet; ergo defacto constitueretur caput per gratiam vnionis. Respondetur, quod defacto debet constitui caput mysticum per id, quo magis assimilatur capiti naturali: & quia existente gratia habituali, magis assimilatur per illam humanitas capiti naturali, quam per gratiam vnionis; idè defacto per gratiam habitualement constituitur. Neque est inconueniens, quod in eadem persona detur duplex forma, seu quasi forma, ratione cuius assimilatur capiti naturali, & quæ ex se sufficiens sit ad denominationem præstandam capitis mystici; & quod defacto denominationem absolutam accipiat à forma magis simili capiti naturali.

Vel secundo dici potest, vt supra insinuauimus, quod per gratiam habitualement defacto constituitur caput, & similiter per gratiam vnionis: cum hac tamen differentia, quod per gratiam habitualement constituitur caput quasi homogeneum, & per eandem formam, qua vivificantur membra, & vniantur capiti, quæ est gratia habitualis: per gratiam autem vnionis constituitur defacto caput, quasi eterogeneum; quia gratia vnionis altior est, quam gratia habitualis, qua membra Ecclesiæ vivificantur; & idè proprius per gratiam habitualement, quam per gratiam vnionis constituitur caput; & eadem ratione Deus non dicitur ira

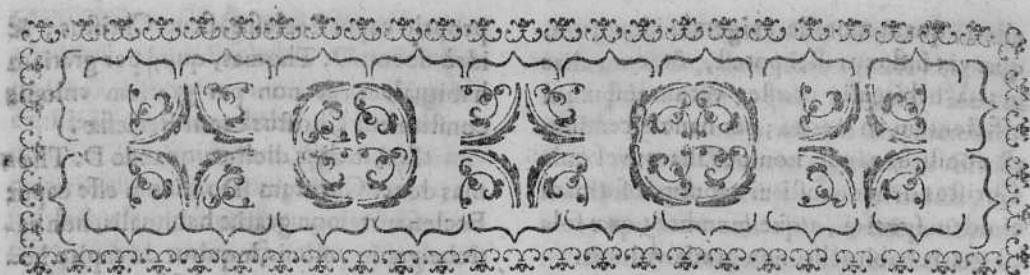
proprie caput Ecclesiæ, sicut Christus; & idè docuit D. Thomas, quod per gratiam habitualement, & non per gratiam vnionis constituitur Christus caput Ecclesiæ.

Sed melius dicitur, quando D. Thomas docet Christum Dominum esse caput Ecclesiæ ratione gratiæ habitualis, non ratione gratiæ vnionis, loquitur de capite homogeneo, & idè rectè absolute exclusit à constitutione capitis gratiam vnionis, quæ licet possit Christum Dominum caput constituere, non tamen homogeneum, sed etherogeneum.

15 Ex quibus deducitur, quod cum corpus mysticum Ecclesiæ ad differentiam, corporis naturalis constituitur, non solum ex hominibus præsentibus, sed præteritis, & futuris, Christus Dominus sit caput, non solum existentium, sed omnium qui fuerunt ab initio mundi, & erunt vsque infinem illius: sed secundum diversos gradus; primo enim, & principaliter est caput beatorum, qui sibi vniantur per gloriam, & sunt principaliora membra, in quæ abundantius influit, & quibus perfectius vnitur. Secundo est caput eorum, qui sibi actu vniantur per charitatem viæ: & tertio illorum, qui sibi vniantur per fidem, quibus deficit charitas, qui imperfectius participant influentiam capitis, & solum Christo vniantur imperfecte per fidem, suntque membra mortificata, quamvis accipiant aliquem actum vitæ imperfectæ; nimirum actum fidei, suntque in potentia, vt à Christo vivificentur vita perfectæ gratiæ.

Deinde inferitur infideles esse solum membra Christi in potentia; quia defacto non vniantur Christo, neque ab ipso accipiant actum aliquem vitæ etiam imperfectæ; possunt tamen virtute Christi habere vitam imperfectam fidei, & perfectam gratiæ.

Deinde inferitur Antiquos Patres, quæ fidem, & charitatem habuerunt, illa habuisse, vt membra Ecclesiæ vnita Christo Domino per fidem, & charitatem, & consequenter ex influxu ipsius: qui autem ex hoc mundo recedunt sine gratia habituali, qui non sunt prædestinati desinunt esse membra Christi etiam in potentia; iam enim Christo capiti vniri non possunt. Et hæc de isto dubio applicanda literæ Magistrum in 3. dist. 13. §. 2. ad illa verba: *In alijs ergo, non in se proficiebat sapientia, & gratia, &c.* & de tota hac materia.



# TRACTATUS

## DE IMPECCABILITATE CHRISTI.

**P**OSTQVAM D. Thomas quaest. 14. antecedenti egit de defectibus corporis à Christo in humanitate assumptis, hac quaest. 15. agit de defectibus animæ: de quo etiam in 3. dist. 15. & in 3. ad Anibaldum eadem dist. & in praesenti resolvit Christum Dominum non debuisse assumere defectum peccati, fomitis, aut ignorantiae; quia propter ab ipso defectus isti sunt omnino relegandi: affirmat autem fuisse passibilem passionem corporali, & animali; passumque fuisse verum dolorem sensibilem; eiusque animam tristitiae, & timoris affectum admississe; sed hanc, quatenus refugit læsionem corporis futuram; non autem quantum ad incertitudinem futuri eventus. Admittit etiam in Christo admirationem, & iram; illam absque ignorantia; hanc autem non vitio, sed per zelum, quæ componitur ex tristitia, & appetitu vindictæ, in quo formaliter consistit, & qui potest esse secundum rationem iustitiæ: & tandem concludit Christum Dominum fuisse viatorem simul, & comprehensorem. Sed quævis hæc omnia sint scitu dignissima: Christi Domini impeccabilitatem, & fomitis defectum explicare longe difficilius est, valdeque conducens ad intelligentiam plurimum difficultatum in Theologia; quia propter hoc solum erit in praesenti nostræ disputationis obiectum: & quia in Christo duplex potest ex cogitari caput impeccabilitatis, & exclusionis fomitis, scilicet unio hypostatica, & dona ad illam consequuta, præcipue visio beata; de utroque erit nobis disputandum.

Pro quo sit.



DIS-



## DISPUTATIO I.

## DE IMPECCABILITATE CHRISTI EX VI VNIONIS

## Hypostatica.

## DVBIUM PRIMVM.

## VTRVM IN CHRISTO DOMINO FVERIT

## Peccatum?

**A**LIIQUI Ex hæreticis ore blasphemio, Christo Domino peccatum attribunt: vel quia eius Divinitatem negarunt; vel quia in natura assumpta, peccatum admittit inconveniens non reputarunt. Ex antiquis solum Nestorianis error iste ab aliquibus tribuitur, qui putabant personam humanam in Christo ante coniunctionem ad Verbum peccatum commisisse, nec satis constat, an post coniunctionem asseruunt peccatum remansisset. Impudentius recentior Hereticus, quem refert Præteolus Verbo Antechristiani, & Cocleus in vita Lutheri, huius erroris exitit author, cuius adeo execrabile nomen apud homines fuit, ut errorem memoria abolitum nunquam legisse referat Lindanus Babirantij sui Dialogo 2. cui ansam præbuit Calvinus, qui, ut refert Bellarminus tomo 1. lib. 4. de Christo, cap. 8. asseruit Christum Dominum non quidem desperasse in cruce, ut impium ille assererebat; tamen emisit vocem desperationis, timuisseque de propriæ animæ salute, quod si ita esset, excusari non posset ab aliquo peccato: & forte in penam huius blasphemie permisit Deus in morte desperasse, ut affirmat Hieronymus.

2. Oppositum tamen est de fide, & conclusio D. Thomæ in hoc art. 1. & probatur primo ex Scriptura, Ioannis 8. *Quis ex vobis arguet me de peccato.* 1. Petri 2. *Qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius.* Et ad Hæbreos 4. *Tentatum per omnia pro similitudine absque peccato:* definitumque est

se à Damaso cap. 1. ad Paulinum, docet Vazquez in præsent. Secundo probatur ex ipsa dignitate Christi, quæ indubitatum argumentum facit, alienissimum fuisse à peccato: quod etiam si ex illa solum colligatur immediate rectitudo operationum Christi Domini; etiam inferatur saltem mediate in ipso non existisse peccatum habituale; quod nisi ex peccato actuali esse non potest. Ex quo etiam convincitur immunem fuisse à peccato originali: quod optime etiam intelit D. Thomas in solutione ad 2. quia peccatum originale non contrahunt, nisi qui ab Adamo descendunt secundum seminalem rationem; Christus autem non sic ab illo descendit, sed solum secundum corpulentam substantiam: quæ ratio, licet non sit necessaria; efficaciter tamen intentum convincit.

3. Tertio probatur ratione D. Thomæ: defectus assumpti à Christo Domino assumpti sunt propter tria: hoc est ad satisfaciendum pro nobis; pro natura humana comprobanda; & ut nobis exemplum præberet virtutis: sed defectus peccati ad nihil horum conducit; ergo non fuit in Christo Domino. Maior constat ex art. 1. præcedentis questionis. Minor autem facile probatur: quia peccatum ad satisfactionem nihil operatur sed potius illam impedit: similiter peccatum non pertinet ad humanam naturam, cuius Deus est causa, sed potius est contra naturam: & tandem cum peccatum contrarietur virtuti, non potest exemplum præbere virtutis; non ergo assumpsit defectum

fectum peccati: quæ ratio plane intentum convincit, scilicet, non potuisse esse in Christo peccatum secundum providentiam ordinariam Dei.

Confirmatur: cum plenitudine gratiæ nullum componitur peccatum: sed Christus ab instanti conceptionis fuit plenus gratia, ut constat Ioannis 1. ergo. Etiam Christus Dominus à primo instanti fuit beatus: cum beatitudine autem nullum componitur peccatum, saltem de lege ordinaria. Et tandem probatur: quia humanitas Christi ex vi unionis coniungitur cum prima regula rectitudinis, potius quam per visionem beatam.



## §. II.

*Solvuntur argumenta.*

4 **C**ONTRA Hanc veritatem aliqua videntur obstat argumenta. Primum desumitur ex Psalm. 21. ubi ex persona Christi dicitur: *Deus Deus meus, quare me dereliquisti, longe à salute mea, verba delictorum meorum:* quæ verba Christus in Cruce protulit; & ex illis duo colligi videntur. Primum Christum Dominum desperasse, vel saltem vocem desperationis emisisse; quod peccatum esset. Secundum, quod ipse propria delicta fateretur. Idem inferri videtur ex Psalm. 39. *Comprehenderunt me iniquitates meæ, & non potuit, ut viderem:* & ex Psalm. 68. *Domine tu scis insipientiam meam, & delicta mea à te non sunt abscondita:* quæ verba etiam ex persona Christi dicuntur; quod constat, quia ex his Psalmis sæpe in Novo Testamento testimonia de Christo intelliguntur: ex quo etiam argumentum desumunt; nam Paulus 2. Corinth. 5. sic ait. *Eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit;* ergo Christus factus est à Deo peccatum.

5 Ad hæc tamen facile respondetur: ad primum negandum ex illo testimonio aliquod, ex illis inferri: non pri-

um, quia illa verba solum significant derelictionem in pœna, ut constat in alijs circumstantijs passionis, à qua potuit Deus ipsum liberare, sed noluit, ut redemptio perficeretur; Christus autem sic clamavit, ut intelligeremus vere gravissimos dolores pertulisse, & non propter delicta ab ipso commissa, sed à nobis: quod denotat illud verbum, *quare*; ac si diceret, non est à me commissa culpa, propter quam patior. Non secundum; quia verba illa multiplicem accipiunt interpretationem: primo accipi possunt iuxta dicta, scilicet, delicta mea longe distant à salute quam habeo; & cum pœna quam patior, indicet me peccatorem, longe ab est, ut illam mereantur delicta à me commissa, cum nulla sint. Secundo delicta vocat, non quæ talia sint, sed quia, ut talia ab hominibus reputabantur. Tertio delicta à nobis commissa sua vocat quoad obligationem satisfaciendi, quam assumpsit, & quoad pœnam, quam patiebatur. Quarto, & melius cum D. Thoma art. 1. ad 1. delicta sua vocat, secundum quod aliqua dicuntur de Christo in persona nostra, quæ sibi secundum se nullo modo conveniebant, iuxta regulam Tyconij, quam approbat Augustinus lib. 3. de Doctrina Christiana, quatenus Christi, & Ecclesiæ una persona reputatur, iuxta quod Christus ex persona membrorum ibi loquitur: eandemque interpretationem accipiunt alia Verba ex Psalm. 39.

6 Ex qua doctrina intulit Augustinus de Roma, ut referunt Recentiores, hanc esse veram propositionem, *Christus quotidie peccat*; sed immerito; est enim scandalosa propositio, quia quamvis peccata hominum possint Christo attribui, ut illorum capiti in sensu dicto; non tamen in propositione in qua denotetur Christum influere in illa: & quia prædicta propositio hoc denotat; ut scandalosa communiter notatur vitanda: quod non contingit in propositionibus adductis, quæ non denotant peccata nostra esse Christi per influxum, sed quod in se illa suscepit puniendi, seu quoad obligationem satisfaciendi: & adhuc à nobis hic modus loquendi usurpandus non est, nisi ex magna necessitate; non enim omnibus omnia licent.

7 Locus adductus ex Paulo oppositum convincit: ibi enim docet Christum non novisse peccatum notitia experi-



mentali; atque adeo illud non commississe; nec ibi dicitur Christum fuisse peccatorem, sed Deum fecisse Christum Dominum peccatum: Quod si de proprio peccato intelligeretur, Deo tribueretur; quod impium est. Sensus ergo est Christum factum esse peccatum, quia factus est hostia pro peccato, iuxta illud *Osee 4. Peccata populi mei comedent Sacerdotes*; id est hostias oblatas pro peccatis. Vel factus est peccatum, quia factus est in similitudinem carnis peccati; ut hic docet D. Thomas, & docuit Augustinus ubi supra cap. 42.

8 Secundo opponitur: nam Christus debuit nobis exemplum præbere poenitentiae, sicut, & aliarum virtutum sed hæc absque peccato non est; ergo in ipso debuit esse peccatum. Respondet Div. Thomas ad 3. quod Christus nobis præbuit maximum exemplum, dum non pro peccato proprio, sed alieno pœnas ita acerbis sustinere voluit. Cui non ob est, quod actus iste non est actus poenitentiae, ut communiter docetur à Theologis, sed ab illo essentialiter distinctus; quia sustinere pœnas pro alieno peccato satis exemplo docet, quantum oportet dolere de proprijs. Præcipue, quia exemplum Christi ita debuit esse bonum, ut non esset ad mixtum malo: actus autem poenitentiae, cum præsupponat proprium peccatum, esset exemplum ad mixtum, seu præsupponens malum; quod Christum non decuit.

9 Tertio opponitur: posse peccare est prædicatum naturæ humanæ, & illi essentialiale; cum posse remotum sit ipsa natura ex nihilo facta: sed peccatum hoc posse demonstrat, sicut effectus causam; ergo ut manifestaretur humana natura, oportuit esse peccatum. Respondetur ex doctrina D. Thomæ in corpore, quod peccatum non pertinet ad humanam naturam, cuius Deus est causa, sed magis est contra naturam; iuxta quam doctrinam distinguenda est maior; & omissa minor, neganda est consequentia: non enim oportuit ut humana natura demonstraretur nisi secundum quod est à Deo, & per actus secundum eius inclinationem: natura autem humana provt à Deo non peccat, nec potens est peccare, sed provt ex nihilo; atque adeo non oportuit, quod per peccatum, veritas humanæ naturæ demonstraretur. Deinde; prædicatum illud esto es-

sentiale sit, saltem indirecte per alios actus, & defectus demonstratur; quilibet enim demonstrat naturam; quæ ex nihilo est; atque adeo defectibilem, & peccabilem, si sibi relinquatur.



## DVBIVM II.

*Utrum Christus Dominus potuerit peccare?*

### §. I.

*Supponuntur aliqua, & referuntur sententiæ.*

PRIMA Sententia docet; Christum Dominum potuisse peccare. Ita Scotus in 3. dist. 12. q. 1. ibi enim docet, Christum non potuisse peccare ratione beatitudinis; non vero esse impotentem ad peccandum ratione unionis hypostaticæ: unde cum alias ipse Scotus cum communi sententia Theologorum doceat, potuisse assumi naturam humanam à Verbo sine beatitudine, manifestum sit sentire posse Christum Dominum peccare saltem in alia providentia, & ad hoc in hac non esse impeccabilem ratione unionis. Imò cum ipse doceat in 1. dist. 1. q. 4. & in 4. d. 48. & in 1. dist. 94. q. 6. Beatos solum esse impeccabiles ex vi providentiæ Dei extrinsecæ nolentis cum beato concurrere ad peccatum quoad entitatem ipsius, non vero ex vi visionis; consequenter sentire videtur in Christo nihil esse intrinsecum; cum non sit impotens ad peccandum; cum non sit impotens ratione visionis, nec ratione unionis; ac proinde fateri tenetur, quod licet non possit peccare de lege ordinaria ex providentia extrinsecæ Dei; non tamen repugnare peccatum, etiam ex natura rei; & hanc esse mentem Scoti fatentur etiam eius discipuli; quamvis Pygilianus parte 2. dist. 12. quæst. unica, art. 4. probare intendat oppositum esse de mente Scoti. Eandem sen-

sententiam tenet Gabriel in 3. dist. 11. q. unica. Marsilius q. 3. art. 2. quos sequuntur Recentes Scotistæ cum Castillo de incarnatione, disp. 18. intra quos non immerito numeratur Alensis 3. p. q. 14. membro 13. & Henricus quodlibeto 8. q. 6. quatenus docent humanitatem Christi non posse peccare de potentia absoluta, quia nulla potentia ab ipsa separari potest visio beato ratione cuius est impeccabilis; unde si per impossibile deficeret visio manente unione esset peccabilis: quamvis ut verum fatear, si unio haberet essentialem connexionem cum visione beata per modum radicis, non facile intelligeretur, qualiter ipsa unio non constituat humanitatem impeccabilem ratione sui, si visio beata hunc effectum præstat. Eandem sententiam ita firmiter tenet Durandus in 3. dist. 12. ut affirmer, quod huic sententiæ magis obsistunt verba devota, quam ratio efficax; cui non parum favere videtur Recentiores, apud quos nulla est ratio quæ suos impugnatores non habeat.

2. Secunda sententia est negativa, quæ docet Christum Dominum, nullo modo posse peccare, aut in se admittere aliquod peccatum. Illam docet Magister in 3. dist. 12. & D. Thomas ibi q. 2. art. 1. & 2. Paludanus, Capreolus, & alij antiquiores: quam omnes Thomistæ, Medina, Alvarez, Nazarius, Ioannes Vicentius, Illustriss. Araujo, Magister à Sancto Thoma, Magister Prudentius, & novissimè Illustriss. Godoy illam prælo mandavit, quam iam dudum in manuscriptis soliditate, & acumine solito discipulis dictaverat. Magister Gonet tom. 2. de Incarnatione, disp. 20. estque communis extra scholam D. Thomæ.

3. Tertia docet humanitatem Verbo unitam posse peccare de potentia absoluta, non in sensu composito, sed in sensu diviso; non quia Deus possit in peccatum aliquomodo influere, aut Verbum Divinum denominari aliquomodo peccans; sed quia sic potuit fieri unio humanitatis ad Verbum, ut posset humanitas proprio peccato unionem ad Verbum impedire, vel iam factam excludere, qualiter iustus, licet sit impotens ad coniungendum, peccatum lethale cum gratia, est tamen potens ad peccandum peccato destruyente gratiam habitualem: Quam sententiam defendit Puente Hurtado, disputa 59. & 60. Arriaga de Incarnatione, disput.

35. sect. 3. quam plures ex Recentioribus sequi testatur Arriaga ubi proxime.

4. In præsentī dubio solum inquirimus de potentia peccandi in sensu composito, quod satis explicatur in titulo: si enim Christus est potens peccare, absque dubio, est potens ad coniungendum cum se ipso, atque adeo cum unione, postea disputaturi, an possit in sensu diviso iuxta tertiam sententiam: & potest dubium procedere de potentia ordinaria, & ex natura rei, & potentia absoluta, de peccato mortali, & vniāli, actuali, & habituali, personali, & originali. Habitualement potest dupliciter excogitari, vel commissum ab humanitate in alio supposito ante coniunctionem ad Verbum: vel in statu coniunctionis; & ut clarius veritas innotescat singula singulis conclusionibus explicabimus.



## §. II.

*Statuitur Prima conclusio.*

5. **P**RIMA conclusio: Christus Dominus est impotens est ad peccandum etiam de potentia absoluta iuxta mentem PP. Hæc conclusio est communis contra Scotum intellecta ut debet in sensu composito: & probatur primo ex Augustino, lib. 3. contra Maximinum, cap. 24. intendebat hæreticus Arrianus dictum Christi, *Pater maior me est*, non solum esse verum ratione naturæ humanæ, alias nihil magnum diceretur de Patre, cum etiam Angeli maiores sint Christo secundum humanam naturam, iuxta illud Psalmi 8. *Minuisti eum paulo minus* ab Angelis: Cui eleganter respondet Augustinus, proprium esse, & nulli alteri conveniens esse maiorem Christi humanitate attempta eius dignitate ex unione ad Verbum; quod his verbis expressit: *Natura humana, qualem naturam Christus humana mentis assumpsit, quæ nullo peccato potuit depravari, solus maior est Deus; est ergo impotens ad peccandum ratione unionis, & qualiter nulla alia creatura impotens est.* Et de correctione, & gratia, cap. 11. sic habet:

*Ne-*



Neque enim metuendum erat, ne isto ineffabili modo in unitatem persone à Verbo Deo natura humana suscepta per liberum voluntatis peccaret arbitrium, cum ipsa susceptio talis esset, ut natura hominis à Deo ita suscepta nullum in se motum male voluntatis admitteret: Vbi ex vnione impeccabilitatem intulit; & sane si vnionis suppositio motum peccati ademit, profecto aufert potentiam ad peccandum. Et lib. 2. de peccatorum meritis, & remissione, cap. 11. de Iob, sic affirmat: *Mente conspiciens Christi iustitiam, in cuius non tantum divinitate, sed neque in anima, nec in carne ullum potuit esse peccatum.* Et in Enchyridione cap. 40. sic habet: *Ac sic in nature humane susceptione fieret quodammodo ipsam gratia illi homini naturalis, quæ nullum peccatum possit admittere.* Idem docet lib. 2. de Incarnatione Verbi, ibi: *Oleo ergo letitiæ ungitur, cum Verbo Dei immaculata federatione coniuncta est, & per hoc sola omnium animarum peccati incapax fuit, quia Filij Dei, bene, & plene capax fuit: Et paulò circa finem idem prosequitur ibi: Nec vertibilis, nec mutabilis, nec mutabilis dici potest, quæ inconvertibilitatem ex Verbo Dei unitate indefinenter ignita possidebat: & infra: Sicut vas, quod substantiam continet vnguenti, nullum genus potest aliud recipere liquoris, ita anima Christi, vel ut vas, in quo in erat substantia vnguenti, impossibile fuit, ut contrarium reciperet odorem.* Quæ verba etiam ex origine habentur lib. 2. de Periarcon, cap. 6.

6 Dionisius Alexandrinus Epistola contra Paulum Samosetanum circa finem, sic habet: *Nisi fuisset idem, qui erat Deus Verbum, non poterat esse alienus à potestate peccandi; nemo enim est, qui peccare non possit, nisi vnus Christus.* Cyrillus Alexandrinus vbi infra referendus sic ait: *Solidi vero, ac dementes prorsus sunt, qui ipsam etiam Christum nescio quo peccato peccare potuisse affirmant.* Hilarius lib. 1. de Trinitate paulò ante medium, explicans illud ad Romanos 8. *In similitudinem carnis peccati,* sic habet: *Ira homo Christus, & in veritate natiuitatis est, dum homo est, & non est in proprietate peccati, dum Christus, & quia homo non potuit non homo esse, quod natus est, & quia Christus est, non potuit amittere, quod Christus est, atque ita dum homo Christus Iesus est, habet, & natiuitatem hominis, quia homo est, neque est in vitiosa hominis infirmitate, quia Christus est.*

7 Quod optime confirmant Ver-

ba Cyrilli tomo 2. aduersus Antropomorphitas, cap. 23. vbi post verba supra relata sic habet: *Si enim desijt esse quod erat, aut ex diuina natura in humanam, & in nostri simile naturam abiit, humanam imbecillitatem illi obijciant; si vero id circo humanam naturam gestauit, ut eam, quam ab Adam imbecillitatem acceperat, in se validam, & peccato superiorem declararet; cur frustra id anxie inquirunt, quod inuenire non possunt? Vbi non aliter peccasse affirmat, nisi asseratur diuinam naturam in humanam esse conuersam, et seque purum hominem.* Tandem alijs omisis hanc veritatem docuit Anselmus lib. 2. cur Deus homo, cap. 10. dum diserte affirmat Christum non posse peccare, quia Deus est: quod prosequitur in toto capite.

8 Et non solum PP. sed Concilia satis aperte docuerunt hanc veritatem: in sexta Synodo, actione 8. dicitur, quod Christus habuit voluntatem impeccabilem: impeccabilitas autem; non solum peccatum, sed potentiam negat ad peccandum, & nedum de potentia ordinaria; sed etiam de potentia absoluta: nam actione 17. asserit rationem ex Gregorio Nazianzeno oratione 36. scilicet, quia Christi voluntas, cum tota Deificata sit, Deo proculdubio non aduersatur: quæ ratio probat de potentia absoluta. Et quidem Hæretici Macharios, & Stephanus, contra quos agit Concilium, negabant in Christo humanam voluntatem, quia alias posset peccare: quibus non plene satisfactum esset, si solum assereret Concilium voluntatem humanam Christi esse impeccabilem de potentia ordinaria, non vero de potentia absoluta. Tum; quia Hæretici inconueniens reputarent potentiam ad peccandum in Christo de potentia absoluta; & ad illud vitandum, voluntatem humanam negarent sicut defacto negarunt. Tum etiam, quia admissio posse peccare de potentia absoluta, non facile probatur non posse de potentia ordinaria, saltem ex natura rei.

Deinde etiam rationem reddit Concilium ex Gregorio Niseno, quæ impeccabilitatem probat de potentia absoluta; sic enim ait: *Quemadmodum corpus regitur, ornatur, atque ordinatur, ab intellectu, & rationali anima nostra, ita & in homine Christo tota luminis eius conspersio ab eiusdem Verbi Diuinitate semper, & in omnibus mota à Deo mobilis fuit.* Idem docuit

cuit Florentina Synodus sessione vltima in decreto vnionis pro instructione Armenorum.

9 His Authoritatibus prima solutio est PP. & Concilia loqui de impeccabilitate in ordine ad potentiam absolutam, orta tamen ex visione, & fruitione beata, quæ ad vnionem consequitur, non de impeccabilitate ex vi vnionis, seu ab ipsa vnione formaliter præstita. Sed facile rejicitur: nam vt ex dictis constat, ex vnione probant impeccabilitatem, nullam visionis, aut fruitionis mentionem facientes. Et quidem iuxta hanc solutionem vnio non est sufficiens causa impeccabilitatis, nec necessaria: non sufficiens; quia ablata visione Christus non maneret impeccabilis: non necessaria; quia posita visione etiam sine vnione humanitas esset impeccabilis: Patres ergo dum causam impeccabilitatis assignare intendunt, nimis diminute processerunt nullam mentionem visionis, aut fruitionis facientes, quæ vnica causa est.

10 Secundo: quia probant impeccabilitatem Christi propriam; talis autem non est; quæ à beatitudine provenit; cum communis sit omnibus beatis. Tertio: nam Dionysius aperte docet, quod si non esset Deus non esset alienus à potestate peccandi, quia nemo nisi Deus est impotens ad peccandum; loquitur ergo de impeccabilitate ex vi vnionis. Deinde; Cyrillus amentes vocat, qui Christum quovis modo posse peccare affirmant: at si impeccabilitas solum esset ratione visionis, cum hæc possit à Christo separari de potentia absoluta, aliquomodo Christus esset potens peccare quod possibile non concedit, nisi asseratur esse purum hominem. Item Hilarius 10. de Trinitate vbi supra, docet, quod non potuit esse in proprietate peccati, quia dum Christus est, non potuit amittere quod Christus est; ergo ipsi ex conceptu Christi repugnat peccatum, & non solum ex visione consequuta.

11 Idem satis constat ex Augustino, & ex Origene, qui eadem fere verba habet lib. 2. Periarchon, seu de principijs, cap. 6. & ex Concilijs adductis convincitur, quæ ex Deificatione, & regimine impeccabilitatem inferunt nulla beatitudinis, aut fruitionis facta mentione. Insuper, vt vidimus, Hæretici negabant voluntatem humanam in Christo,

quia alias Christus posset peccare: si autem solum ex beatitudine esset impeccabilis, hæc ablata Hæreticorum argumentum non solveretur, nisi aliunde, nimirum ex vnione remaneret impeccabilis. Quod vltius explicatur: Hæretici inconueniens putabant, & bene quod Christus posset peccare, eo quod Deus, & homo est; & ex inde malè inferebant non esse in Christo voluntatem humanam; ergo vt illis plene satisfiat, & constituatur in Christo voluntas humana sine inconuenienti peccabilitatis, adstruenda est voluntas humana impeccabilis ex vi vnionis; & consequenter sic à Concilij constitutionem fatendum est.

12 Tandem: nam si humanitas ex vi vnionis habet ius ad beatitudinem, illamque radicat, potiori titulo ipsa quam visio, aut fruitio, constituit Christum impeccabilem: tum; quia hoc ius præstantius est ipsa visione, & beatitudine, & se ipsa constituit Christum magis alienum ab immunditia, quam beatitudo; ergo si ratione sui beatitudo constituit Christum impeccabilem, potiori titulo vnio. Tunc etiam: quia si ex vnionis celsitudine infertur ipsam exigere veluti sui proprietatem fruitionem, & beatitudinem, ex eadem celsitudine debet inferri ius, & exigentia ad non esse peccati; nam ratione illius non minus deberetur bonum, quam carentia mali.

13 Sed dices ex Recentioribus; quod stat bene vnionem radicare formam impeccabilitatis, scilicet beatitudinem; & tamen se ipsa non constituere impeccabilem: sicut stat substantiam materiale radicare formam impenetrabilitatis, scilicet quantitatem, & non præstare se ipsa effectum impenetrabilitatis; ablata enim quantitate non maneret impenetrabilis. Contra tamen est, quod nos non inferimus vnionem, quia radix est beatitudinis, præstare eundem omnino effectum; non enim possumus dubitare non constituere se ipsa humanitatem videntem; sed ex inde illud inferimus, quia munditia, sanctitas, & incompossibilitas cum peccato, potiori titulo radici visionis, quam visioni tribui debet: sed de his satis. Non tamen possumus prætermittere, quod iuxta Scorum, vt vidimus, solum est impeccabilis ratione providentiæ extrinsecæ, non ratione vnio-



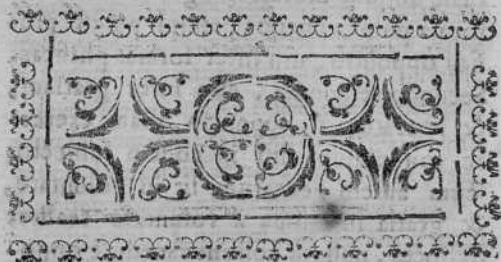
unionis, aut fructuionis: cuius contrarium aperte docent PP. & solutio videtur supponere, ac proinde ad mentem Scoti non est.

14. Secunda solutio explicat PP. de impeccabilitate de lege ordinaria, non vero de potentia absoluta. Sed est dictis manet exclusa: quia PP. loquuntur de impeccabilitate Christo propria: at impeccabilitas de lege ordinaria alteri convenit nimirum Beatissimæ Virgini; ergo loquuntur de impeccabilitate, etiam de potentia absoluta. Ex quo etiam tertia solutio asserens PP. intelligendos de impeccabilitate ex vi unionis non in ordine ad potentiam Dei absolutam, sed solum ex natura rei, rejicitur primo: quia iuxta mentem Scoti non est. Secundo: quia verba omnimodam impeccabilitatem denotant; & præcipue ponderanda sunt verba Cyrilli, & Hilarij, & rationes ab alijs Patribus adductæ. Tercio: quia si Christus est impeccabilis ex vi unionis ex natura rei, non potest non esse impeccabilis de potentia absoluta, ut infra ponderabimus.

15. Contra hæc tamen obijcies, quod PP. & Concilia, quando de impeccabilitate loquuntur; intelligendi sunt ex natura rei, vel de lege ordinaria: cum ipsi enim quæstiones non moveant de potentia absoluta; ergo in præsentī sic debent intelligi. Respondetur hoc verum esse, si aliter ex contextu non inferatur. Sed replicabis; exempla Augustini, & Originis solum probare ex natura rei, non de potentia absoluta; ergo in hoc sensu intelligendi sunt. Antecedens probatur: nam ferrum ignitum, licet non admittat frigiditatem ex natura rei; potest tamen illam admittere per aliquam potentiam: & similiter vas unguento plenum post per aliquam potentiam alium recipere liquorem, seu extraneum odorem admittere; ergo exempla solum probant non posse Christum admittere peccatum ex natura rei, non vero de potentia absoluta.

Sed hoc non virget: quia licet illa exempla explicent impotentiam in humanitate Christi ad peccandum, non necessarium est eandem impotentiam in exemplis reperiri sed satis est, si ex illis ad tantum misterium aliquantulum cognoscendum manuducamur. Deinde: quia mens Augustini ea est, quod sicut ignis in se excludit frigiditatem; ex natura rei, pariter ferrum ignitum illam ex-

cludit: & quod sicut unguentum aromaticum ex natura rei extraneum odorem non admittit, pariter, & vas ipso plenum: ex quo recte deducitur, quod sicut Deus in se habet repugnantiam cum peccato, pariter natura Deificata; & cum Deo ita repugnet peccatum, ut per nullam potentiam possit illud in se admittere, pariter natura Deificata. Insuper ferrum ignitum licet per aliquam potentiam possit frigiditatem admittere, si tamen perfecte ignitum sit, & plene ab igne quasi possessum, frigiditatem ex se habere non potest: Quod si hoc in humanitate Christi ex exemplo deducitur; cum peccatum aliunde nisi ab ipsa humanitate esset in ipsa esse non possit, recte inferitur per nullam potentiam posse admittere peccatum. Præterquam quod, ex repugnantia ex natura rei infra probabilius inferimus repugnantiam de potentia absoluta.



### §. III.

*Statuitur secunda conclusio.*

16. **S**ECUNDA CONCLUSIO: Impeccabilitas Christi in sensu dicto recte deducitur ex summa, & infinita sanctitate. Hæc conclusio est contra Magistrum Prudentium, P. Bernal, & alios; est tamen communis inter Thomistas, & ex alienis eam tuentur Vazquez, Lugo, & alij Recentiores; & probatur; gratia unionis, qua sanctificatur humanitas, non solum ex natura rei, sed essentialiter pugnat cum peccato; ergo Christus, & eius humanitas est impotens ad peccandum in sensu composito. Consequentia constat: nam eo ipso quod peccatum, & gratia unionis essentialiter pugnent, eorum coniunctio essentialiter

&c

& ex terminis impossibilis: sed ad id, quod sic est impossibile, nulla datur potentia; ergo neque in Christo neque in eius humanitate datur, aut dari potest potentia ad peccandum in sensu composito. Antecedens autem probatur: nam gratia habitualis essentialiter pugnat cum peccato mortali, ut cum frequentiori sententia docuimus Tractatu de Iustificatione, art. 2. dub. 5. ergo potiori titulo gratia unionis; quia gratia habitualis idem essentialiter pugnat cum peccato, quia est participatio naturæ divinæ, & sanctitatis increatæ; quapropter subiectum cui in est, constituit sanctum: sed gratia unionis increatæ constituit potiori titulo humanitatem sanctam, immo infinite sanctam; ergo essentialiter pugnat cum peccato.

17 Hic argumento respondet P. Bernal ubi supra (sect. 1. §. 2. gratiam habitualement cum peccato nullam habere repugnantiam, cum peccatum, etiam actuale aliquid morale sit; gratia autem est forma physica: neque percipi potest physica oppositio, nisi inter formas physicas. Secundo respondet, esto inter gratiam, & peccatum sit oppositio, illam exercere non possunt nisi in eodem subiecto: cum autem peccatum sit in voluntate, & gratia in anima à voluntate realiter distincta, nullam possunt excedere oppositionem: quod etiam verum est de gratia unionis; cum Verbum uniatur immediate animæ, non vero voluntati. Tertio respondet; de conceptu infinite sanctitatis non esse reddere quamlibet naturam, cui unitur, impeccabilem, sed solum propriam, quapropter sicut summa vita humanitati unita non reddit ipsam viventem, & multo minus immortalem, pariter increata sanctitas.

18 Sed nullam harum resolutionum satisfacit: & contra primam facit primo; quod iuxta illam gratia habitualis nullam habet oppositionem cum peccato; atque aded forma sanctitatis non est; de conceptu enim formæ sanctificantis est aliquam oppositionem habere cum peccato, cum sanctitas munditia sit: quapropter est communis sententia Theologorum ubi supra gratiam habitualement aliquam habere oppositionem cum peccato. Insuper, gratia unionis iuxta hanc solutionem,

nullam habet oppositionem cum peccato, hæc autem negata non est ratio, ut infra videbimus, ad asserendum de potentia absoluta non posse coniungi; & præcipue inefficax est ratio, quæ hic Author vitur ad conclusionem nostram probandam. Secundo: nam quidquid sit an peccatum sit physicum, vel morale, præstat effectum impossibilem cum effectu, quem præstat gratia habitualis; constituit enim subiectum dignum odio, & inimicitia Dei, gratia autem constituit illud dignum amore amabili: esse autem amore dignum, & odio, esse amicum, & esse inimicum non minus opponuntur; quanta amore, & odio proficui idem obiectum.

19 Et ex his secunda solutio rejicitur: nam esto peccatum in voluntate recipiatur immediate, & ut quæ recipitur tamen mediante voluntate in anima ut quod, cui præstat proprium effectum, illamque constituit dignam odio, sicut gratia dignam amore; ergo per gratiam excluditur. Tertia autem rejicitur: quia esto vita increata non constituat humanitatem viventem, sanctitas increata illam constituit sanctam, ut supponimus ex quæst. 7. ergo esto vita divina non constituat illam immortalem, tamen summa sanctitas potest illam impeccabilem constituere. Secundo: nam sanctitas increata idem pugnat cum peccato essentialiter in propria natura, quia illam sanctam constituit: sed esto vita summa alienam naturam sibi unitam non constituat viventem, illam tamen sanctam constituit; ergo etiam in aliena natura essentialiter pugnat cum peccato. Tandem: nam ut humanitas sit impotens ad peccandum in sensu composito unionis sufficit, quod ex vi illius sit sancta sanctitate increata omnia impossibili cum peccato; ergo esto ex summa sanctitate non inferatur impeccabilitas in sensu diviso, inferitur tamen impotentia inhumanitate ad coniungendum peccatum cum gratia unionis.

20 Ratio autem quare gratia unionis constituat humanitatem sanctam, non tamen viventem, non est huius loci; illam tradidimus supra quæstion. 7. & quoad præsens ea est; quia ad vitam, tam in actu primo, quam in actu secundo



Non requiritur identitas cum subiecto viventi, vel saltem informatio, aut egressio; omnia autem hæc repugnant vitæ increatæ respectu humanitatis: ad sanctitatem autem hoc non requiritur, sed sufficit humanitatem esse Deificatam, & intime coniunctâ fonti puritatis; quod longè perfectius sit per gratiam unionis, quam per gratiam habitualement. Neque obstat ad hoc, ut gratia unionis expellat peccatum, quod non informat humanitatem, quæ à peccato informatur, ratione dicta, quia scilicet subsistentia Verbi, sive ipsa Deitas, ut alij volunt, absque informatione sanctificat; atque aded absque illa præstat effectum cum peccato impossibilem, illiusque expulsum.

21 Hanc probationem ex gratia habituali desumptam non ided adduximus, ut inde colligatur assumptum nostrum non habere maiorem certitudinem, quam habet gratiam habitualement pugnare essentialiter cum peccato, sed quasi à minori ad maius: si enim gratia habitualis hanc habet repugnantiam, quam gravissima fundamenta comprobant; multo magis gratia unionis, quæ in infinitum gratiam habitualement in linea sanctitatis excedit. Vnde secundo probandum est antecedens, nimirum, gratiam unionis essentialiter pugnare cum peccato mortali: nam licet gratia habitualis non pugnet essentialiter cum peccato in aliquorum sententia, eo est, quia ex se non est sufficiens ad sanctificandum nisi connotata carentia peccati, quam ex se non infert essentialiter, & infallibiliter: sed gratia unionis sic sanctificat, ut inferat infallibiliter non esse peccati; ergo ex summa sanctitate unionis recte infertur impotentia ad peccandum in sensu composito. Maior est communior sententia inter Recentiores negantes essentialem repugnantiam gratiæ cum peccato, licet nobis longe probabilius sit, quod licet ad effectum sanctitatis requiratur non esse peccati, hoc tamen infertur ex gratia habituali, quæ perfecta sanctitas est: & quidem cum non assignetur, neque assignari possit repugnantia, in eo quod detur forma creata infallibiliter inferens non esse peccati, præcipue in horum Authorum sententia, quæ ex hac non repugnantia infert possibilem aliam gratiam perfectiorem, &

*Mag. Bolivar, tom. 2.*

aliam perfectiorem usque in infinitum, sine fundamento negetur hæc vis inferens non esse peccati gratiæ habituali, quam tot encomijs PP. commendaverunt.

Minor autem probatur: quia non repugnat forma sanctificans, cuius positibus effectus essentialiter connectatur cum non esse peccati; in hoc enim nulla involvitur repugnantia: sed si semel hoc non implicat, debet convenire gratiæ unionis, quæ in infinitum excedit in linea sanctitatis quamlibet aliam excogitabilem; ergo asserendum est infere infallibiliter non esse peccati. Maior non potest facile negari; cum difficile sit repugnantiam assignare: & præterea probatur; quia non esse peccati ad conceptum sanctitatis spectat, cum sit omnino requisitum ad illum: sed non implicat forma, quæ ex proprio, primario, & positivo conceptu secum, & ex se afferat requisita ad conceptum sanctitatis; ergo non implicat forma, cuius effectui primario sit annexa essentialiter carentia peccati. Minor etiam probatur: nam non est excogitabilis sanctitas, quæ à sanctitate unionis non excedatur, cuius effectus in hac linea iuxta communem sententiam est infinitus; ergo si quæ potest dari, cui sit annexa carentia peccati, hoc debet concedi gratiæ unionis.

22 Confirmatur primo: nam esse Deificatam humanitatem, & coniunctam substantialiter in eadem persona cum sanctitate per essentiam, sive ut Patres loquuntur, esse plenam substantiam uniuenti, & in se illam continere, & alia huiusmodi, quæ humanitati conveniunt ex vi unionis quæ in linea sanctitati, & puritati potens convenire creaturæ summum est, intelligi non potest cum immunditia peccati: si enim fides, & scientia amor, & odium in eodem subiecto respectu eiusdem obiecti non possunt, & præterea impossibilia sunt de potentia absoluta; potiori titulo summum in linea sanctitatis intelligi non valet coniunctum cum immunditia peccati.

Confirmatur secundo: nam ad effectum alienius formæ positivum sequi essentialiter non esse alterius possibile est, & multis formis conveniens, ut modo vidimus; ergo formæ tribuenti perfectissimum effectum positivum sanctitatis infallibilis connexio cum non esse peccati: cum sanctitas, & peccatum sint omnino

FF

ini

impossibilia. Confirmatur tertio; nam sanctitas increata non solum constituit naturam Divinam sanctam, sed ad effectum eius positivum sequitur infallibiliter non esse peccati; ergo eadem sanctitas humanitati communicata præstabit effectum positivum sanctitatis, cui sit connexa essentialiter carentia peccati: neque est assignabilis ratio, quare ut sanctitas per essentiam excludat peccatum, requiratur per essentiam convenire, & non sufficiat per unionem substantialem communicari.

23 Tertio probatur antequam assumptum: gratia unionis saltem ex natura rei opponitur cum peccato; si enim hac oppositio convenit gratiæ habituali, illi sine magna difficultate, & forte sine periculo negari non potest, ut modo supponimus; sine vilo propterea fundamento negaretur gratiæ unionis: sed cum hac repugnantia implicat quod peccatum, & gratia unionis componantur de potentia absoluta; ergo gratia unionis pugnat essentialiter cum peccato. Minor probatur: implicat quod peccatum, & gratia unionis componantur, si ex natura rei opponuntur, quin Deus specialiter influat in ipsum peccatum, & erga illud sit specialiter affectus: sed hoc omnino repugnat Deo; ergo. Maior probatur: nam ut peccatum existat, quando ex natura rei nequit existere, petit specialem influxum potentis utriusque contrarium componere, & vincentis impossibilitatem illam, qui solus est Deus; cum nullum agens creatum possit coniungere duo ex natura rei impossibilia.

24 Dices, quod ut peccatum existat simul cum gratia unionis, non requiritur specialis influxus in peccatum, sed in gratiam; prævisio enim peccato à voluntate elicitio potest Deus gratiam unionis per specialem influxum producere, seu conservare, in quo nulla est imperfectio: tunc autem peccatum existens concursu generali, & permissione Dei pro priori ad gratiam, non petit ulteriorem influxum, aut affectum Dei, ut existat in toto instanti; cum semel existens pro priori, existat in toto instanti, & per gratiam supervenientem non possit expelli in eodem instanti.

25 Sed præterquam quod, ut infra videbimus, peccatum non potest existere pro signo præscindente à carentia

unionis: omisso etiam quod solummodo existit in eodem instanti pro priori ad gratiam, quod est causa illius, & consequenter cum peccatum nequeat esse causa gratiæ, nequit existere in eodem instanti pro priori ad illam: solutio hæc rejicitur; nam ex eo quod Deus permittat malitiam, & causet materiale peccati pro signo præscindente ab existentia gratiæ, vult pro illo signo permittere malitiam, & producere materiale, seu conservare toto illo instanti, quamvis existat in illo gratia petens non existere peccatum: sed non potest hoc velle, & causare sine speciali influxu, & affectu; ergo. Minor probatur: nam velle permittere formale, & causare materiale peccati, seu velle illud existere in instanti, in quo ex natura rei petit non esse, & in quo datur gratia ex natura rei exigens non esse peccatum, fieri non potest sine speciali affectu, & influxu in peccatum; sed velle permittere malitiam, & causare materiale in toto illo instanti, & si in illo sit gratia, est velle permittere formale, & causare materiale peccati in instanti, etiam si in illo sit gratia petens ex natura rei illud non existere; ergo sine speciali affectu in peccatum fieri non potest.

26 Contra hoc tamen stat argumentum: nam ex hac doctrina sequitur virtutem acquisitam, & vitium non posse in gradibus intensis simul existere de potentia absoluta; consequens est falsum; ergo, & illud ex quo sequitur. Minor probatur: nam virtus, & vitium etiam in gradibus intensis solum contrariè opponuntur: sed ea, quæ contrariè opponuntur, possunt esse simul de potentia absoluta; ergo consequens est falsum. Sequela autem probatur: nam vitium, & virtus, in gradibus intensis opponuntur ex natura rei; & consequenter componi non possunt iuxta nostram doctrinam, nisi Deus specialiter influat in vitium: sed hoc omnino implicatorium est; ergo non possunt simul esse de potentia absoluta.

27 Ad hoc argumentum non desunt, qui asserant contraria non posse componi in eodem subiecto de potentia absoluta, quibus non de est aliquod in D. Thoma fundamentum. Sed hæc solutio nobis non placet: nam quamvis aliqua contraria dicant essentialiter repug-



repugnantiam, ut amor, & odium in communi sententia, assensus, & dissensus eiusdem obiecti; non tamen potest esse in universum verum contraria non posse componi de potentia absoluta: & utrumque probatur; nā sicut non implicat forma positiva, cuius primarius effectus essentialiter conectatur cū nō esse alterius, ut assensus, & dissensus, pariter non implicat forma, cuius effectus solū connaturaliter conectatur cum non esse alterius: sicut enim datur forma positiva connexa essentialiter cum existentia alterius, ut paternitas cum filiatione, prædeterminatio ad actum cum actu, & datur alia solum connaturaliter connexa, ut essentia cum proprietatibus, accidens cum subiecto; pariter non implicat forma, cuius effectus primarius conectatur essentialiter cum non esse alterius, & forma cuius effectus primarius solum conectatur connaturaliter cum non esse alterius: quod ad oppositionem, & contrarietatem sufficiens est.

Displicet insuper: quia sententia, quam modo propugnamus, communis est, neque ad illius defensionem recurrere licet ad sententiam minus cōmunem, qualis est quod contraria non opponuntur de potentia absoluta.

28 Quapropter cum concedere non possimus Deum specialiter influere in vitium, quæ est aliorum solutio: concedenda est maior, & neganda minor; ad probationem concessa maiori, neganda vel distinguenda est minor; si enim sermo sit de omnibus contrariis, est falsa, & neganda, ut constat in amore, & odio; si autem de aliquibus, concedenda; & neganda consequentia: solum enim inferitur ex conceptu contrarietatis ut sic non repugnare simul existere de potentia absoluta; non tamen non repugnare ex conceptu differentiali ob rationem datam: sententia communis solum est, quod contraria ex conceptu contrarietatis ut sic non pugnant essentialiter; & hoc fatemur de amore, & odio, de vitio, & virtute: cum quo componitur dicere essentialem repugnantiam ex conceptu differentiali. Ex alio capite difficilis est tradita doctrina, ut infra videbimus.

29 Restat modo probare in composibilitatem gratiæ vnionis cum peccato veniali: & ex dictis probatur, sanctitati infinite in linea sanctitatis debet tribui omnis perfectio intra lineam sanc-

titatis: sed exclusio peccati venialis est perfectio intra lineam sanctitatis; cum veniale peccatum aliqua immunditia sit; ergo debet concedi sanctitati Christi Domini, quæ infinita est: Confirmatur primo: nam ex vi gratiæ vnionis constituitur humanitas Christi digna omni complacentia divina: sed implicat esse dignā omni complacentia divina, & esse in peccato veniali; cum ratione peccati venialis aliqua displicentia esset digna; ergo gratia vnionis repugnat cum peccato veniali. Secundo: ex vi vnionis debetur humanitati gloria, ut statim conferenda; & consequenter implicat dignitas, ut collatio gloriæ differatur: sed peccatum veniale saltem reddit subiectum dignum, ut differatur; ergo implicat cum gratia vnionis. Tertio: nam sanctitas increata in divina natura non solum pugnat cum peccato mortali, sed etiam cum veniali: sed non est ratio, quare alienam naturam, quam sanctificat non constituat impossibilem cum peccato; ergo sic asserendum est.



#### §. IV.

*Aliqua ex dictis inferuntur.*

30 **E**X Dictis inferitur gratiam vnionis pugnare essentialiter cum quolibet peccato habituali: quod constat de peccato mortali; nam peccatum habituale mortale constituit subiectum dignum odio, & inimicitia Dei, sicut, & actuale: sed propter hoc peccatum actuale essentialiter pugnat cum vnione; ergo, & habituale. De peccato veniali etiam constat: quia quod peccatum actuale veniale pugnet cum gratia vnionis, inde probamus, quia constituit subiectum dignum aliqua displicentia, & quia gratia vnionis est summa in linea sanctitatis, ac propterea debet excludere se ipsa quamlibet immunditiam: sed hæc æque

militant de peccato habituali veniali; ergo etiam pugnat essentialiter cum gratia unionis.

31 Secundo infertur pugnare essentialiter cum peccato originali; quia peccatum originale etiam constituit subiectum dignum displicentia Dei, & pœna æterna: quod pugnat essentialiter cum gratia unionis. Inquires an humanitas Verbo unita potuerit in Adamo peccare? Respondetur negative: non enim potuit humanitas Christi Domini contineri in voluntate Adam, nec Christi voluntas tanquam in capite in ordine ad peccandum; quia quæ est impotens ad peccandum peccato personali, nequit in alio contineri tanquam in capite in ordine ad peccandum Christus autem, & etiam eius humanitas ex vi unionis impotens est ad peccandum peccato personali ergo.

32 Sed dices: nullus homo contentus in Adamo tanquam in capite quando in ipso peccavit, potens erat ad peccandum personali peccato; ergo potentia ad peccandum peccato personali non est necessaria, ut quis contineatur in Adamo tanquam in capite in ordine ad peccandum. Antecedens probatur: nullus erat existens; ergo nullus erat potens peccare peccato personali, quod essentialiter præsupponit existentiam peccatis. Respondetur distinguendo antecedens, nullus erat potens peccare personali peccato ex defectu status requisiti ad peccatū personale, cōcedo antecedens; ex aliquo prædicato, sibi intrinseco pugnante cum peccato nego antecedens; & distinguatur consequens eodem modo. Itaque Petrus, v. g. ex conceptu suo non habet aliquod prædicatū pugnans cū peccato personali, licet ut illud committat, statum existentie requirat: Christus autem, & etiam humanitas Verbo unita dicunt prædicatum essentialiter pugnans cum peccato, & cum potentia ad peccandum saltem in sensu composito.

33 Infertur tertio quod si humanitas existens in supposito creato ante unionem, vel ab omni supposito separata peccaret, ut potuit secundum communem sententiam, ex vi unionis excluderetur peccatum habituale: quod exinde probat Sapientissimi Magistri; quia implicat in humanitate remanere peccatū, quin Verbum ut in illa subsistens denominaretur peccator: sed hæc denominatio repugnat, ut videbimus; ergo, & remanere peccatum. Se-

cundo probant: quia non stat peccatū habituale in humanitate assumpta, quin moraliter perseveret actuale peccatum: sed hæc persevera implicat supposita unionem; ergo, & peccatū habituale. Minor sic probat: quia idem implicat actuale peccatum, quia Verbum in illud influeret: sed si perseverat moraliter, debet in ipsum influere, saltem moraliter; quod idem in conveniens est; ergo supposita, unionem implicat moralis perseverantia peccati præteriti.

34 Sed iste rationes plura continent infra examinanda. Modo tamen pace tantorum Magistrorum, difficile mihi est, quod in illa hypothesis Verbum denominaretur peccator: & ratio est: quia implicat, quod denominetur quis peccator habitualiter; quin de ipso verificetur quod peccavit; esse enim peccatorem habitualiter est peccasse, & non esse remissum peccatum, vel per gratiam intrinsecam, vel per extrinsecam condonationem; ergo implicat denominari peccatorem, qui non peccavit: at de Verbo in casu posito non verificaretur, quod peccavit; ergo neque quod esset peccator. Minor subsumpta probatur: nam de illo, de quo nunquam est verificatum, quod peccat, non potest verificari quod peccavit: sicut de illo, de quo nunquam est verificandum, quod peccat, non verificatur quod est peccaturus; ergo de Verbo non verificaretur, quod peccavit.

35 Sed dices: ex hac ratione sequi, quod si humanitas separata ab omni supposito peccaret, & postea subsisteret subsistentia creata, & propria, maneret peccatum in illa, & tamen quod suppositum ex humanitate, & tali subsistentia resultans non denominaretur peccator: consequens est falsum; ergo illud ex quo infertur. Sequela probatur: nam de supposito non verificaretur quod peccavit; cum nunquam de illo verificatum esset quod peccat; ergo non verificatur quod est peccator. Falsitas autem consequentis probatur: quia suppositum illud esset dignum odio, & inimicitia Dei; & consequenter esset peccator. Respondere posset concedo sequelam ob rationem ibi datam, & negando falsitatem consequentis: & ad probationem dicendum, quod ut suppositum ratione peccati à natura commissi dicatur dignum inimicitia Dei, non requiritur quod denominetur peccator; sicut nec requiritur quod peccasset, sed



sed subsistere in natura, quæ peceavit, & peccatrix est: nec facilius est quod suppositum quod non peccavit sit dignum odio, & inimicitia Dei, quam quod peccator non est sit dignum odio Dei.

36 Secunda ratio etiam habet difficultatem: nam peccatum habituale non dependet in conservari à peccato præterito, aut voluntate peccantis, sed solum inferi; quapropter semel patrum, in voluntatis potestate non est, quod non sit peccatum habituale: & quamvis illud retractet, seu doleat de peccato, ad huc perseverat, quovisque Deus illud misericorditer remittat, vel per extrinsecam condonationem, vel per gratiam intrinsecam, quam promittit, & donat perfecte penitenti. Quæ doctrina non obscurer traditur à D. Thoma, quæst. 28. de veritate, art. 2. præcipue ad 7.

Secundo, & explicatur amplius: si Verbum in natura assumpta peccatrice eliceret actum dilectionis perfectæ; non posset intelligi quod Verbum ut in illa subsistens influeret, aliquomodo, etiam moraliter in peccatum actuale præteritum, seu in eius mortalem existentiam; & tamen posita dilectione, & alia gratia seclusa peccatum perseveraret; ergo ad perseverantiam peccati habitualis non requiritur influxus aliquis in peccatum actuale præteritum. Maior probatur: nam dilectio perfecta est perfecta retractatio peccati præteriti: sed cum perfecta retractatione intelligi non potest influxus moralis, & voluntarius in peccatum præteritum; ergo vera est maior. Minor etiam probatur: nam dilectio quantumvis perfecta, se ipsa non excludit, nec tollere potest indignitatem ex peccato relictam, ut in Tractatu de Iustificatione latius diximus. Tertio; nam moraliter perseverare peccatum præteritum actuale nihil aliud est quam peccasse, & non esse remissum à Deo peccatum: sed Verbum nullum habet influxum, neque in eo quod est peccasse, neque in non remissione; cum primum solum sit ab humanitate, & de illa solum verificetur; secundum autem à Deo, non autem à Verbo ut homine; ergo nullum haberet influxum in mortalem perseverantiam peccati præteriti actualis.

37 His igitur rationibus in sua probabilitate relictis, assumptum nostrum probatur ex dictis: nam ex vi unionis hu-

manitas redditur infinite sancta: sed cum hoc non componitur esse infectam peccato; ergo quantumvis ante unionem peccasset, non potest habituale peccatum cum unionem permanere.



## §. V.

*Solvuntur Argumenta.*

38

**P**RIMO Arguitur: gratia habitualis non pugnat essentialiter

cum peccato mortali, ut docet probabilis sententia; ergo nec gratia unionis. Consequentia probatur: quia non minus pugnat effectus formalis gratiæ habitualis cum peccato, quam gratiæ unionis; nam utraque reddit sanctam humanitatem. Respondetur admissio antecedenti negando consequentiam: ratio autem discriminis constat ex dictis; nam Authores illius sententiæ docent gratiam habitualement indigere carentia peccati, ad effectum sanctitatis præstandum, quam non infert infallibiliter; eo quod licet sit participatio sanctitatis increatæ, est tamen quid finitum, & limitatum in linea sanctitatis; quapropter solum habet exigere connaturaliter non esse peccati: at sanctitas unionis, cum sit ipsa sanctitas increata, præstat quæ effectum infinitum in linea sanctitatis, se ipsa habet excludere peccatum.

39 Cui non obstat, quod etiam gratia habitualis infinita intensive, si possibilis esset, componeretur in prædicta scientia cum peccato; & consequenter quamvis gratia unionis sit infinita, componi poterit cum illo. Non, inquam, obstat; nam præterquam quod gratia habitualis infinita forte non posset componi, & factum cum in nostra sententia sit implicatoria, non satis constare potest, an possit componi: gratia unionis est infinita, non intensive, sed absolute in linea sanctitatis communicatæ, quæ subiectum constituit dignum omni complacentia Dei, & cui Deus velit omne bonum possibile, quod gratia habitualis infinita intensive non præstat; quæ etiam

ratione etiam si gratia habitualis intensi-  
five infinita componi posset cum pec-  
cato veniali; non tamen gratia vnionis:  
& quidem sicut maior calor minorem  
excludit frigiditatem; maior sanctitas  
minorem excludit immunditiam; &  
quamvis gratia habitualis ex vi inten-  
sionis non excedat propriam lineam, eo-  
que componatur cum peccato veniali;  
gratia vnionis ad omnia illa se extendit:  
imò gratia habitualis, licet non ex vi  
intensionis, consummata tamen per glo-  
riam excludit peccatum levè; quod à  
fortiori præstat gratia vnionis se sola.

40 Secundo arguitur: pecca-  
tum ab humanitate excludi non potest  
ex vi sanctitatis increatæ; ergo male  
ex hac ratione intulimus impeccabilita-  
tem humanitatis, & exclusionem pec-  
cati. Antecedens probatur: Id quo sanc-  
tificatur humanitas, est ipsa natura divi-  
na, ut à personalitate distincta, in satis  
probabili sententia: sed per ipsam divini-  
tatem non excluditur; ergo ex vi vnionis  
non excluditur. Minor probatur primo: nā  
peccatum non excluditur nisi per phi-  
sicam mutationem peccatoris; qua prop-  
ter per extrinsecam condonationem non  
potest remitti in communiori sententia  
Thomistarum; etiam de potentia abso-  
luta: at per Deitatem non mutatur phi-  
sice; cum humanitati non tribuat effec-  
tum physicum, sed ad summum mora-  
lem; ergo per illam non excluditur pec-  
catum. Secundo minor illa probatur:  
quia Deitas sub conceptu formæ sanc-  
tificantis supponit exclusum peccatum  
per personalitatem, cui humanitas im-  
mediate vnitur; ergo nunquam ex vi  
Deitatis excludi potest, nisi dicatur per-  
sonalitatem se ipsa non esse impossi-  
bilem cum peccato; quod tamen fal-  
sum est: tum, quia ex vi oppositionis  
personalitatis cum illo, infra probabimus  
impeccabilitatem humanitatis. Tum  
etiam; quia inde sequeretur, quod si  
per impossibile vniretur personalitas non  
vnita Deitate etiam mediate, esset pos-  
sibile in humanitate peccatum: quod  
omnino falsum est, & à nobis negandum.

41 Respondetur quod quam-  
vis per personalitatem excludatur pec-  
catum, recte ex summa sanctitate impec-  
cabilitas inferitur: tum quia personali-  
tatem se ipsa sanctificare probabile est.  
Tum quia etiam si non sanctificet, sitque

se ipsa impossibilis cum peccato, &  
per illam excluderetur, & non per  
Deitatem, sufficit ad præstandam im-  
peccabilitatem in sensu composito sum-  
ma sanctitas, quæ ratione sui exclude-  
ret peccatum, si non supponeret exclu-  
sum. Deinde inconueniens non cense-  
mus carentiam peccati esse effectum  
personalitatis non sanctificantis positi-  
vè, & Deitatis sanctificantis: nam cum  
vtraque ratione sui sit impossibilis  
cum peccato, & vtraque præcedat non  
esse illius, vtriusque potest esse effec-  
tus. Iterum non reputamus inconve-  
niens, quod personalitas ratione sui  
habeat immediatam, & directam op-  
positionem cum peccato, quamvis non  
sit forma sanctificans: sicut odio Dei,  
v.g. opponitur amor directe; etiam si  
sanctitas non sit, & etiam gratia habi-  
tualis, quæ sanctitas est: & sicut in sen-  
tentia plurium amor Dei super omnia  
opponitur cum peccato habituali, quod  
excluderet, etiam si non sequeretur gra-  
tia habitualis, quæ etiam immediate  
peccato opponitur; in quorum senten-  
tia oppositio amoris cum peccato habi-  
tuali non indirecta, sed directa debet  
esse; cum directe opponatur amor con-  
versioni ad creaturam, quæ est prædica-  
tum essentiale peccati habitualis in ipso-  
rum sententia: oppositio enim indirecta  
est illius formæ, quæ non præstat effec-  
tum formalem se ipso impossibilem,  
& oppositum cum effectu alterius; con-  
nectitur tamen cum forma illum præ-  
stante: qua propter si effectum formæ in-  
directè oppositæ maneret sine effectu  
formæ connexæ, nulla esset impossi-  
bilis effectus formalis formæ indirectè  
oppositæ cum forma opposita; qua ra-  
tione modus vnionis gratiæ habitualis  
indirectè opponitur peccato, scilicet, quia  
si per impossibile maneret modus vnio-  
nis sine gratia, adhuc peccatum maneret.

Hinc ad argumentum responde-  
tur negando antecedens, ad probatio-  
nem neganda est maior; quia sententia  
opposita etiam est probabilis. Vel omissa  
maiori, neganda est minor: ad cuius pro-  
bationem negandum est esse necessariam  
physicam mutationem factam per for-  
mam sanctificantem ad remissionem pec-  
cati; sufficit enim quod forma sanctifi-  
cans suum effectum formalem præstet:  
ad quod in gratia habituali requiritur  
infor-



informatio; in gratia autem vnionis sufficit ad hoc vt diuinitas sanctificet, quod humanitas vnietur substantialiter personæ Verbi: extrinseca autem condonatio sine forma intrinseca effectum sanctitatis non præstat; & ideo per illam excludi non potest peccatum.

42 Ad secundam negandum est antecedens: nam licet effectus sanctitatis præstitus à natura diuina nostro modo intelligendi præsupponat personalitatem terminantem impossibilem cum peccato, & expulsivā illius, non sequitur ipsam Deitatem non excludere peccatum; quia vt diximus, tam effectus personalitatis, quam naturæ præsupponitur ad non esse peccati; atque adeo vtriusque potest esse effectus: sicut licet dispositio vltima ad gratiam præcedat gratiam, & gratia dispositionem, effectus formalis vtriusque positivus præcedit non esse peccati: quia propter si effectus formalis dilectionis disponens esset se ipso impossibilis cum peccato, sicut est effectus positivus gratiæ, ab utroque expelleretur peccatum.

43 Secundo ad argumentum respondetur distinguendo antecedens, non potest excludi ex defectu impossibilitatis, nego antecedens; quia ipsum supponit exclusum, transeat antecedens; & neganda est consequentia: quæ solutio constat ex dictis.

44 Tertio igitur: etiam si humanitas sit sancta sanctitate increata, sicut Deus, non sequitur esse ita sanctam; ergo non est necessarium, quod si Deo præstat repugnantiam essentialem cum peccato, eundem præster effectum humanitati. Confirmatur: Sanctitas increata est impossibilis cum peccato veniali, quia est sanctitas per essentiam: sed humanitas non habet illam per essentiam, sed per liberalem communicationem; ergo illi non præstat effectum impossibilitatis cum peccato veniali; cui enim non communicatur modus ille infinitatis, & per essentiam, ratione cuius pugnat cum peccato veniali, non communicatur repugnantia.

45 Respondetur concessio antecedenti, negando consequentiam: concedimus antecedens; quia licet sanctitate increata sit sancta humanitas, perperam inferitur esse æque sanctam, vt quidam voluerunt; eo quod per essentiam haberi,

& per identitatem est perfectio intra lineam sanctitatis, quæ humanitati convenire non potest, vtpote solum est sancta per communicationem liberalem sanctitatis increatæ media vnione hypostatica: negavimus consequentiam; quia excludere peccatum etiam veniale convenit sanctitati increatæ, eo quod constituit infinitè sanctum; & non haberi per essentiam non tollit ab humanitate, quominus liberaliter communicatam ipsam infinitè sanctam, dignamque omni complacentia Dei; & consequenter sicut illam constituit sanctam, etiam constituit inconiungibilem cum peccato: vtrumque tamen effectum, aliter Deo, & humanitati communicat; Deum enim constituit sanctum, & impeccabilem per essentiam; humanitatem autem per liberalem communicationem.

46 Ad confirmationem concessa maiori, & minori, neganda est consequentia: quia enim sanctitas est per essentiam habet excludere omne peccatum; & quia dupliciter potest communicari, seu haberi, & per essentiam, & per liberalem communicationem, dupliciter etiam tribuit repugnantiam cum peccato, Deo per essentiam, & humanitati per communicationem. Et quidem aliqui hoc argumento videntes non recusant concedere possibilem substantiam creatam supernaturalem, quæ proinde esset omnino impeccabilis vt etiam frequentius fatentur; atque adeo non est necesse esse sanctum per essentiam, vt excludatur peccatum veniale: & vt supra diximus, gratia consummata per gloriam, in multorum sententia, ex natura sua excludit peccatum veniale.

47 Sed quia substantiæ supernaturalis meminimus, ex ea confirmanda est doctrina tradita. Talis substantia esset non accidentaliter, seu per aliquid à se distinctum, sed substantialiter sancta, & per formam secum identificatam; & tamen nemo dicet forè æque sanctam, atque est humanitas Christi, & inde certum fit; quia humanitas est digna omni complacentia Dei, & omni dono possibili; substantia autem illa esset digna solum gloria determinata; ergo humanitas Christi, licet non per formam secum identificatam, sed omnino distinctam habebit ex vi vnionis æqualem impossibilitatem cum peccato veniali;

niali; hæc enim provenit ex conceptu sanctitatis, quæ maior est in humanitate Christi; arque aded maior incompossibilitas: neque enim ut una forma, amor, v. g. expelat odium ab eodem subiecto requirit identitatem cum illo; non enim minus opponitur amor a subiecto distinctus, quam si cum illo identificaretur: cum hac tamen differentia, quod voluntas identificans amorem, nullo modo posset habere odium; quia esset inseparabilis ab amore secum identificato, pugnante cum odio: at vero si amor sit distinctus, etiam si incompossibilis cum odio, potest deficere, & odium introduci in eodem subiecto; quam etiam differentiam fatemur inter substantiam supernaturalem, & humanitatem Christi.

48 Sed dices: hæc substantia haberet per identitatem sanctitatem, ut concedimus; sed habere illam per identitatem perfectio est, & excessus intra lineam sanctitatis; qua propter Deum sanctior est humanitate; ergo etiam substantia illa. Ex quo rursus sequitur ratione huius maioris perfectionis posse substantiam supernaturalem pugnare essentialiter cum peccato veniali, quæ quia humanitati non convenit, deficit huiusmodi repugnantia. Secundo: ad lineam sanctitatis spectat excludere nedum peccatum, sed potentiam ad peccandum: & tamen substantia illa per identitatem sancta excluderet potentiam remotam ad peccandum, quam non excludit sanctitas increata humanitati communicata; ergo etiam stabit sanctitatem substantiæ supernaturalis excludere peccatum veniale, quod non excludit gratia unionis.

49 Responderetur concessa maiori, distinguendo minorem; est excessus, & perfectio, concedo minorem; si cetera non sint paria, nego minorem: concedimus ergo esse perfectionem, & excessum, comparative ad aliam naturam sanctam eadem sanctitate substantiæ supernaturalis, si possibile esset, quod substantia distincta a substantia supernaturali esset sancta sanctitate substantiæ supernaturalis; non vero comparative ad humanitatem sanctam sanctitate increata infinite perfectiori, & quæ eminenter continet omnem perfectionem sanctitatis contentam in substantia supernaturali; atque aded, licet non per identitatem, sed per liberalem donationem communicetur, debet præstare effectum

intra lineam sanctitatis infinitum, & consequenter incompossibilem cum peccato veniali. Ad id, quod ulterius inferitur, dicendum, perfectionem illam etiam contineri eminenter in effectu, quem præstat sanctitas per essentiam: atque aded esto sanctitas substantiæ supernaturalis ratione identitatis sit incompossibilis cum peccato veniali, eandem, & præstantiorem incompossibilitatem præstat sanctitas increata sine identificatione.

50 Ad ultimum dicimus ex illa ratione, & similibus convinci impossibilitatem substantiæ supernaturalis, scilicet, quia esset impeccabilis etiam remote: sed hoc omissio, & admissa substantia supernaturali, dicendum est, esse quidem perfectionem intra lineam sanctitatis excludere potentiam remotam; huius tamen perfectionis capax non est humanitas Christi, quia hæc potentia est illius prædicatum essentialiale, quod ab ipsa auferri non potest: accipit ergo a Divinitate in linea sanctitatis omnem perfectionem, cuius capax est; & quia capax est peccati venialis, & cavendi peccato, & potentia proxima ad peccandum, quia hæc omnia accidentia sunt, utrumque per sanctitatem increatam excluditur. Neque exinde inferitur esse magis sanctam substantiam supernaturalem, quam humanitas Christi: quia excessus ille superatur a dignitate, quam humanitati præstat divinitas: sicut radicare phisice dona supernaturalia perfectio est intra lineam sanctitatis conveniens gratiæ habituali, & non gratiæ unionis; & tamen quia infinite superatur a dignitate, quam præstat gratia unionis, cum illa comparari non potest.

51 Quarto arguitur: ex dictis inferitur humanitatem Christi non esse infinite sanctam, sed esse infinite sanctam esse necessarium iuxta dicta, ut gratia unionis excludat peccatum veniale; ergo iuxta dicta cum illo componitur. Maior probatur: illud est infinite sanctum, quo nihil sanctius dari potest: sed iuxta dicta Deus sanctior est humanitate; ergo ipsa non est infinite sancta. Deinde: si peccatum veniale excluderetur per gratiam unionis, posset per peccatum veniale gratia unionis excludi: sed hoc est falsum; ergo per gratiam unionis non excluditur. Maior videtur certam si excluderetur per gratiam unionis, esset cum illo incompossibilis: at forma cum alia incompossibilis vim habet ad illam excludendam; ergo gratia unionis



unionis posset per peccatum veniale excludi. Minor autem probatur: quia peccatum veniale non habet vim demeritoriam gratiæ unionis; ergo neque vim ad illam excludendam.

§ 2 Respondetur negando maiorem: ad probationem distinguatur maior, infinite sanctum simpliciter omnibus modis, & in omni linea, concedo maiorem; in linea sanctitatis communicatæ; nego maiorem; & concessa minori, neganda, est consequentia, vel distinguendum consequens: Humanitas ergo non est infinite sancta per essentiam; imò neque est sancta per essentiam: est tamen infinite sancta in linea sanctitatis communicatæ; cum in tali linea omnem perfectionem sanctitatis contineat, & fiat digna omni complacentia libera Dei. Cui non obstat, quod Deus sanctior sit, qui omnibus modis infinite, & per essentiam est sanctus: sicut linea infinita non desinit esse infinita, quia excedatur à quantitate infinita secundum latitudinem, & profunditatem. Et quidem ab his Authoribus, quorum argumento respondemus, non negatur humanitatem reddi æqualiter sanctam à gratia unionis, atque opera Christi digna, & meritoria: sed opera Christi infinita sunt in linea dignitatis, & meriti iuxta ipsos; ergo humanitas in ratione sanctitatis: quod enim merita Christi non habeant supra se merita superiora, illa digniora non faciunt.

§ 3 Ad secundum neganda est maior: nam peccatum veniale, sicut, & mortale supponit essentialiter carentiam unionis, iuxta infra dicenda; ratione cuius quamvis impossibile, nunquam potest carentiam unionis causare, & consequenter nec unionem expellere; neque ex alio titulo video, quare forma impossibile cum alia vim non habeat activam ad illam expellendam: unde si peccato veniali concedatur, ut à nobis conceditur, impossibilitas cum gratia unionis, quamvis non possit demereri unionem, de quo alias, vim habet ad illam expellendam; si illius carentiam non supponat. Ex quo inferitur, quod in Recentiorum sententia asserente humanitatem Christi posse peccare in sensu diviso, posset per peccatum veniale unio excludi: neque offeicit, quod peccatum veniale ex nocumento illato fiat mortale; atque adeo nunquam verificaretur peccatum veniale excludere unionem. Non inquam, offe-

cit: quia licet ex circumstantia fieret mortale, ex specie sua esset veniale. Tum; quia in illo, ut veniali supponitur vis ad expellendam unionem; ex hoc enim nasceretur quod ex circumstantia nocumenti fieret mortale. Tum denique: quia non est impossibile circumstantiam illam ab humanitate non sciri; potuit enim verbum humanitati uniri ipsa nesciente; sicut enim potuit uniri humanitati carenti omni operatione intellectuali, & sicut potuit uniri carenti omni actu supernaturali; potuit etiam uniri nescienti unionem; in quo casu per peccatum veniale posset unio excludi, quum ex nocumento illato fieret mortale.



## §. VI.

*Ex obligatione in verbo regendi humanitatem probatur impeccabilitas verbi.*

§ 4 **E**X Obligatione in verbo regendi, & gubernandi humanitatem recte inferitur eius impeccabilitas. Hac ratione utuntur Paludanus in 3. dist. 11. quæst. 2. Capreolus ibi, quæst. unica art. 5. solutione 2. Magister Medina, quæst. 15. art. 3. qui testatur ea vfos fuisse antiquiores Thomistas, quos Recentiores D. Thomæ Discipuli sequuntur, Alvarez, Cabrera, Nazarius, Cipollus, Mag. à S. Thoma, & eam dexteritate solita explicatam accepimus ab Illustriss. Godoy, quam postea tradidit Gonet, & Prudentius in præsentia, & ex alienis, Suarez, & Amicus, contra P. Vazquez, & alios. Quam disumpisse videntur ex sexta Synodo Generali Constantinopolitana locis ubi supra citatis, quorum verba sunt hæc: In uno, & eodem Christo Deo nostro impossibile fuit contrarias, & dissimiles voluntates existere, quia quemadmodum corpus nostrum regitur, atque ordinatur ab intellectuali, & rationali anima nostra; ita & in homine Christo rota hominis eius conspersio ab eiusdem Verbi Divinitate semper, & in omnibus mota à Deo mobilis fuit: ubi explicati contra, qua à Deo movebatur humani-

tas

ras Christi, eius infertur impeccabilitas deducique videtur ex Ambrosio de Incarnationis Domini Sacramento cap. 6. ubi sic ait: *Qui alios regebat, se regere ipse non poterat*. Vbi ex regimine Christi impeccabilitatem probare videtur: & ex Epyphanio in Anchorato, qui sic ait: *Quia verbum virtute sua frenabat infericrem naturam ab omni inutili carnali motu: & iterum; sicut superne perfectus est, etiam inferne, quod si inferne imperfectus esset, etiam superne*. Consonat D. Thomas in 3. dist. 12. q. 2. art. 1. in corpore. Et ad Annibaldum dist. etiam 12. q. unica, art. 3. ubi sic ait: *Humanitas peccare non potuit, quia fuit instrumentum divinitatis eam moventis: Divinitas autem non potuit illam ad malum movere*.

55 Has autoritates explicat Lugo disp. 16. sect. 1. num. 12. asserendo PP. solum docuisse humanitatem Christi esse impeccabilem, quia regabatur a Divinitate: quod verum est; idem enim non peccabat, quia semper habuit auxilia efficacia ad bene operandum: non tamen hoc regimen nascebatur in Deo ex aliqua obligatione, qua teneretur vitare culpam humanitatis, neque hoc PP. asseruerunt. Sed contra est: quia exinde probarunt PP. Christum non solum non peccasse, sed impeccabilem esse, etiam de potentia absoluta, ut supra vidimus: sed hoc ex regimine ad quod Deus non teneretur, non probatur; ergo loquuntur de regimine ad quod Deus tenetur. Minor constat: nam quemlibet, qui peccare potest, sic Deus regere valet, ut retenta potentia ad peccandum nunquam peccet ipsi tribuendo auxilia efficacia ad bene operandum. Maior ex Patribus supra manet probata: & Epyphanius ex eo quod inferne defectus esset, intulit defectum extitutum superne; quæ illatio absque obligatione nulla est, & Ambrosius etiam involuit debitum, & illud supponit; ex quo & potentia ad se regendum intulit impeccabilitatem.

56 Ratio ergo sic proponitur: ex vi unionis humanitatis ad Verbum tenetur Deus regere, & gubernare humanitatem, ipsamque sic dirigere, ut non peccet; & consequenter si humanitas Verbo unita peccaret, Verbo in se ipso tribueretur peccatum: sed implicat Verbum in se ipso aliquo modo admittere peccatum; ergo implicat humanitatem Verbo unitam peccare. Maior probatur: quando aliqua

duo in eadem natura, vel persona uniantur; inferius superiori naturaliter subiicitur, superiori que incumbit obligatio regendi, & gubernandi inferius: sed ex vi unionis natura humana, & divina in eadem persona Verbi uniantur, & copulantur; ergo ex vi unionis tenetur divinitas humanitatem gubernare; atque adeo si humanitas deficeret, Verbo tribueretur defectus, non solum, ut subsistenti in humanitate, & media illa, sed in se ipso: qui discursus in Verbis Patrum, præcipue Epyphanij continetur.

57 Quæ ulterius confirmantur: quando in eadem natura conveniunt superior, & inferior potentia, talis natura tenetur per potentiam superiorem gubernare, & dirigere inferiorem; quam ratione, quia in humana natura conveniunt appetitus sensitivus, & rationalis, humanitas tenetur per voluntatem, & rationem dirigere, & gubernare appetitum inferiorem; ergo similiter quando in eadem persona duæ naturæ conveniunt, persona tenetur naturam inferiorem per superiorem regere, & gubernare: cum ergo in eadem persona Verbi conveniant humanitas, & divinitas, incumbit personæ Verbi obligatio gubernandi naturam humanam per divinitatem. Idem explicatur, & convincitur ex coniunctione animæ corpori in eadem hominis natura; ex qua nascitur obligatio in anima ad regendum corpus, quia nempe anima supereminet corpori.

Tandem confirmatur ex obligatione, qua pater tenetur gubernare filium; maritus uxorem, & Dominus servum: maior proculdubio est coniunctio humanitatis ad Verbum, quam filij ad patrem, uxoris ad maritum, & servi ad Dominum: est enim unio physica, & substantialis in eadem persona Verbi, qua nulla maior esse potest: sed ex coniunctione filij ad patrem, uxoris ad maritum, servi ad Dominum tenetur pater filium dirigere, ita ut peccata filij ex defectu gubernationis commissa patri tribuantur; ergo similiter verbum tenetur dirigere humanitatem, ita ut peccata ab ipsa commissa Verbo Divino potenti ipsa vitare tribuerentur.

58 Ex quo exclusa manet solutio aliquorum Recentiorum post Vazquez asserentiam hominem per animam teneri corpus gubernare, & per voluntatem appetitum; quia solum in anima, & ratione residet libertas, & capacitas ad obligationem,



non autem in corpore, aut in appetitu: quod in humanitate non contingit, habet enim propriam libertatem distinctam à libertate naturæ divinæ. Manet, in quam, exclusa: nam filius propriam habet libertatem, & distinctam à libertate patris: & tamen ex coniunctione feminali tenetur pater ipsum dirigere: idemque contingeret ex vi unionis animæ, & corporis ad constituendam eandem naturam, etiam si corpus propriam haberet libertatem, dummodo ad eandem naturam pertinerent tanquam inferius, & superius.



## §. VII.

*Solvuntur argumenta.*

59 **C**ONTRA Præfatam rationem aliqua sunt difficilia argumenta. Primo arguitur; permittere peccata creaturæ rationali convenit Deo ratione supremi dominij: sed etiam supposita unionem manet supremus Dominus humanitatis; ergo potens illi permittere peccatum; atque adeo non est obligatus ad sic regendum humanitatem, ut non peccet. Secundo: nam Deum teneri, & obligari ad non permittendum peccatum imperfectio est; hæc enim obligatio subiectionem ad legem significat Deo indignam, & consequenter ab ipso relegendam: nec imperfectio vitatur, si Deus obligatus constituatur ex vi unionis, sed potius ex inde inferitur; nam Deum obligari ex aliquo extra se imperfectio est & contra eius supremum dominium.

Tertio: quia hæc obligatio, neque immediate, & ex æquo convenit omnibus divinis personis, nec soli verbo, neque ipsi immediate, & alijs duabus personis mediate: non immediate omnibus; quia unio, supra quam obligatio fundatur, est propria verbi, solumque ipsi conveniens. Non soli Verbo, neque immediate Verbo, & alijs mediate; quia obligatio cadit supra potentiam gubernandi, & dirigendi humanitatem: sed hæc, utpote conveniens ratione intellectus, voluntatis, & omnipotentis, non soli Verbo, nec immediate

Verbo, & alijs mediate, sed omnibus personis immediate, & æqualiter convenit; ergo obligatio, si qua est, non solum, aut immediate Verbo, sed omnibus personis immediate, & æqualiter convenit.

Quarto: nam humanitas ex vi unionis est impeccabilis in sensu composito, ut vidimus; ergo in illa non potest fundari obligatio ad regendum humanitatem ne peccet. Consequentia probatur: nam obligatio in Deo ad regendum humanitatem, ne peccet, supponit in illa potentiam ad peccandum; ergo implicat quod fundetur in unione constituyente humanitatem impeccabilem. Antecedens est certum: nam impotens ad peccandum non indiget directione, ne peccet; nulla enim est necessaria directio, ne sit quod implicat esse: sed si non est potens ad peccandum, peccatum implicat contradictionem; ergo directio, & obligatio ad dirigendum supponit potentiam ad peccandum.

60 Confirmatur: peccatum coniungi cum unione hypostatica implicatorium est ex terminis, sicut implicatarius est homo irrationalis: sed nulla est necessaria directio, aut possibilis obligatio, ne detur homo irrationalis; ergo neque ad hoc, quod cum unione hypostatica non coniungatur peccatum, & consequenter neque ad hoc, quod humanitas non peccet in sensu composito. Confirmatur secundo: quia ex vi unionis hypostatica excluditur peccatum habituale, nulla est necessaria directio, nec possibilis obligatio in Deo fundata supra unionem ad remittendum habituale peccatum, si quod esset ante illam, ut communiter docent nostræ sententiæ Authores contra paucos: sed ex vi unionis excluderetur peccatum actuale, si quod esset, & se ipsa unio cum illo est impossibilis; ergo ex vi illius non potest oriri obligatio in Deo ad dirigendum humanitatem, ne peccet.

61 Ut hæc argumenta solvantur, & ratio adducta recte intelligatur, aliqua notanda sunt. Primo præmittendum est, in Deo non dari obligationem ad vitandam coniunctionem peccati cum gratia unionis, neque absolute, neque ex suppositione unionis. Primum constat: quia in Deo non datur obligatio absolute ad vitandum id, quod ex terminis implicat; quia propter in ipso non datur obligatio

gatio ad vitandam chimeram: sed cōiunctio peccati cum vnione implicat ex terminis; ergo ad illam vitandam non datur in Deo obligatio absolute; nisi dicatur obligatio, Deum non posse coniunctionem illam facere, aut permittere, quia huiusmodi posse imperfectio esset. Secundum etiam videtur certum: nam ex hypothese supponente impotentiam ad aliquid non potest oriri obligatio ad illud vitandum: sed vnio hypothetica supponit Deum non posse facere, aut permittere coniunctionem peccati cum vnione; ergo ex vnione non potest oriri obligatio ad coniunctionem vitandam.

62. Secundo est præmitendum, ut nobis certum ex vnione tanquam ex ratione formali non posse oriri in Deo obligationem ad vitandum peccatum in humanitate. Et ratio est; nam Deum obligati ab aliquo extra se est illi subijci, quod Deo implicat: qua etiam ratione Deum moveri ad volendum, determinatque ad intelligendum ab aliquo extra se, imperfectio est, & multo maior, si id à quo moveretur, vel determinatur, ex eius proxima, & immediata, dispositione non sit. Tertio præmitendum est impotentiam in voluntate ad coniunctionem prædictam non esse tanquam à ratione formali ab vnione, sed ab ipsa voluntate: & ratio est, quia non posse id, quod ex terminis implicat, habet voluntas ex se, & quia vera potentia est, quæ proinde ad impossibile non extenditur: qua etiam ratione non habet voluntas à prædeterminatione formaliter non posse coniungere illam cum carentia actus, ad quem datur; neque habet à gratia habituali non posse illam coniungere cum peccato mortali, quia omnia supponunt voluntatem impotentem; atque adeo ab illis non constituitur impotens.

63. Quarto præmitendum est, quod si vnio hypothetica non esset incompossibilis cum peccato, non posset dari ex vi vnionis obligatio in Deo ad regendam humanitatem ne peccet. Hoc non est ita commune, sed potius contra magnos, & præcipuos nostræ sententiæ Patronos; mihi tamen est longe probabilius: & ratio est, nam si in vnione non daretur prædicatum aliquod impossibile cum peccato, coniunctio illorum esset possibilis ex terminis, & consequenter in Deo esset potentia ad illorum coniunctionem ponendam, vel permitendam, ex

communi principio, & firmo, scilicet, quod Deus est potens facere, vel permittere, quidquid non implicat contradictionem; si autem Deus potest, est ipsi omnino liberum, quod talis coniunctio ponatur: at si ex vnione tanquam ex ratione formali, vel tanquam à conditione, seu connotato oriretur in Deo obligatio ad vitandum peccatum, coniunctio illius cum vnione omnino, & essentialiter esset impossibilis; ergo in tali hypothese non posset dari ex vi vnionis obligatio in Deo ad regendam humanitatem, ne peccet. Minor hæc probatur: nam vnio essentialiter connecteretur cum obligatione, obligatio cum non esse peccati; ergo vnio essentialiter connecteretur cum non esse peccati; & consequenter coniunctio vnionis cum peccato esset ex terminis impossibilis.

64. Confirmatur, & explicatur: si vnio non haberet prædicatum essentialiter impossibile cum peccato, vtriusque coniunctio esset, ut diximus, ex terminis possibilis, neque involueret contradictionem, ut patet; ergo coniunctio posset esse in aliquo eventu possibilis; vel ergo coniuncta cum obligatione in Deo regendi humanitatem, vel coniuncta cum carentia obligationis; si primum; possibilis est eventus, in quo sit peccatum in humanitate, & in Deo obligatio regendi illam quod non admittunt Authores, contra quos modo disputamus; nec admitteri potest, alias Deo posset tribui peccatum: neque coniuncta cum carentia obligationis; nam coniunctio peccati cum vnione includit vnionem; ex qua probatur, & infertur obligatio; ergo coniunctio illa non potest esse cum carentia obligationis.

Confirmatur secundo: si vnio non dicit repugnantiam cum peccato, neque voluntas in Deo ponendi vnionem, dicit aliquam repugnantiam cum peccato; ergo non datur ante obligationem aliquid, ex quo inferatur obligatio. Antecedens est certum; & consequentia probatur: nihil, ex quo non inferatur peccati carentia, potest inferre obligationem, cum ex obligatione inferatur carentia peccati: sed si vnio, & voluntas illam ponendi non dicit repugnantiam cum peccato, neutrum illorum, neque vtrumque simul infert carentiam peccati; ergo neutrum infert obligationem & consequenter nihil antecedens obligationem infert obligationem.

Con-



65 Contra quod ob stare potest, quod supra ex repugnantia ex natura rei inter peccatum, & gratiam probavimus repugnantiam de potentia absoluta; ergo stabit etiam bene, quod ex repugnantia ex natura rei inferatur obligatio, & impeccabilitas de potentia absoluta. Sed respondemus, quod propter hoc ratio ibi adducta nobis solum probabilis est: & ad id, quod modo ex illa adducitur responderi potest, quod ex repugnantia ex natura rei inter peccatum, & gratiam inferatur repugnantia essentialis, ut ibi dictum est; ex qua inferatur impotentia omnimoda in Deo ad illorum coniunctionem quas ex repugnantia ex natura rei immediate non inferatur.

66 Quinto præmitendum est, quod obligatio, quam ratio nostra intendit, debet oriri tanquam à ratione formali à bonitate Divina, ut determinata per decretum conferendi humanitati gratiam unionis, hac solum ingrediente de connotato. Quod constat ex dictis; non enim ab aliquo extra se Deus obligari potest. Hac ratione ex intentione gloriæ, ut coronæ obligatur Deus ad conferendum merita, & ex voluntate meritorum ad iuncta promissione obligatur ad conferendum gloriam.

Tandem præmitendum est, quod terminus istius obligationis est aliquid contingens, scilicet, regimen ex quo inferatur humanitatem non peccare; quod licet ex suppositione unionis sit necessarium; absolute tamen est contingens: quamvis enim non sit contingens, sed necessarium absolute, humanitatem non peccare peccato cum unionem composito, est tamen contingens non peccare; cum peccatum in humanitate ex terminis sit possibile, ex vi huius regiminis tenetur Deus conferre auxilia, quibus impleantur præcepta, & quibus nunquam humanitas peccet; & licet actus, ad quem datur auxilium, ex suppositione præcepti sit necessarius, absolute tamen est contingens, & potens non esse, etiam ex determinatione voluntatis Christi, ut postea videbimus; atque adeo ad illum eliciendum indiget humanitas Christi directione Dei.

67 Ex quibus ad argumentum factum respondemus: ad primum concessa maiori, & minori distinguendum est consequens, potens ex terminis, & absolute, concedo consequentiam; ex suppositione unionis, nego consequentiam: Deus enim

*Mag. Bolívar, tom. 2.*

ex suppositione sibi libera potest fieri impotens consequenter ad aliquid, ad quod absolute ex terminis, & essentialiter est potens; sicut ex suppositione intentionis gloriæ, ut coronæ est impotens consequenter ad negandum merita, quæ absolute, & ex terminis potens est negare: & consequens secundum sub illarum; obligatio enim ad aliquid orta ex voluntate Dei non opponitur cum eius supremo dominio, & potestate ad oppositum. Ad secundum constat, hanc obligationem non oriri ab aliquo extra Deum, sed à Divina voluntate. Ad tertium dicendum, obligationem immediate convenire tribus Divinis personis: neque obstat, quod unio solum sit facta in persona Verbi; nam velle unionem substantialis cum Verbo est id, ratione cuius obligatur Dei voluntas ad regimen quæ communis est tribus personis, atque adeo obligatio.

68 Ad quartum, propter quod hæc omnia præmissimus, responderetur negando antecedens; quia non posse peccare in sensu composito habet voluntas ex se, non ex unionem, ex qua tantum habet, quod ipsi non possit negari auxilium efficax supposito præcepto, quod alias negari possit, in quo sensu concessio antecedenti, neganda est consequentia: ad probationem distinguendum est antecedens, supponit potentiam ad deficiendum, vel non eliciendum actum, qui si hic, & nunc eliceretur, esset peccatum, concedo antecedens; potentiam ad deficiendum, seu peccandum, nego antecedens; vel illud distinguo, potentiam remotam ad peccatum coniungendum cum humanitate secundum se, concedo antecedens; potentiam proximam, aut remotam ad coniungendum peccatum cum unionem, nego antecedens; & consequentiam: quia unio non abstulit in differentiam ad actum, & eius omissionem; atque adeo ne omitteretur instante præcepto actus, necessaria fuit directio; & quamvis ex suppositione præcepti necessarium esset, quod daretur auxilium efficax ad actum; solum inferatur ex illa suppositione necessarium esse directionem ad elicentiam actus, qui absolute posset non elici.

Ex quo constat ad antecedentis probationem: est enim distinguendo maiori impotens deficere, seu peccare directione non indiget, si sit liber ad elicentiam actus, qui si non eliceretur, daretur peccatum, nego maiorem; si necessitatus ad actum ad impletivum præcepti, admitto maiorem; & distinguo minorem;

Ggg

si non est potens ad peccandum, peccatum implicat contradictionem, & simul exercitium, quod si poneretur esset peccatum, nego minorem; peccatum præcise, ut tale, concedo minorem; & nego consequentiam: sufficit enim ad directionem, quod actus ad impletivum præcepti sit liber, potens non esse.

69 Ad primam confirmationem concedendus est primus syllogismus; est enim necessaria directio, ne ponatur exercitium, quod si poneretur esset peccatum; nam cum, ut diximus, impeccabilitas non tollat indifferentiam, & libertatem, non tollit, sed infert indigentiam directionis. Ad secundam confirmationem reddenda est disparitas: quia peccatum habituale ex vi unionis expellitur, & ex vi decreti conferendi unionem remittitur; atque adeo ne sit, alia directione non indiget: at vero supposita unionem manet indifferentia ad eliciendum actum ad impletivum præcepti, & non eliciendum; atque adeo, ut eliciatur necessaria est directio.

70 Sed contra dicta replicabis: nam ut diximus, directio, & obligatio ad illam probari non potest in Deo, nisi unio habeat impossibilitatem cum peccato, & illud omnino excludat; ergo ut probetur directio, & obligatio ad illam, supponitur omnimoda impotencia, ad peccandum in sensu composito. Consequentia probatur: nam eo ipso quod inter peccatum, & unionem sit omnimoda impossibilitas, voluntas est impotens ad illa coniungenda; imò hæc impotentia nihil aliud est, quam natura voluntatis connotata impossibilitate termini: ex quo non difficile colligitur probationem desumptam ex obligatione directionis esse inutilem, & pater; nam probatio supponens probandum inutilis est; obligatio autem ex qua probatur in humanitate impotentia ad peccandum in sensu composito, supponit hanc impotentiam; non ergo in Deo dari potest obligatio, nisi unio præcedens sit impossibilis cum peccato; & consequenter nisi humanitas sit impotens ad peccandum; ergo inutilis est ista probatio.

Respondetur, quod ad probandam obligationem non assumitur pro medio impossibilitas unionis cum peccato, licet hæc non excludatur; sed perfectissima coniunctio humanitatis ad Deum; ex qua immediate duo inferuntur: primum

est sanctificatio humanitatis, & impossibilitas unionis cum peccato: alterum est obligatio in Deo ad regendum humanitatem; ex qua rursus inferitur impotentia ad peccandum in sensu composito; ut autem ex summa hac coniunctione inferatur obligatio, vti sumus paritatibus supra adductis. Ex quo patet quid dicendum sit ad argumentum in forma.

71 Secundo arguitur: ex eo quod inereatis pater teneatur peccato filij vitare, dominus peccata servi, &c. Non sequitur Deum teneri ad gubernandum humanitatem ne peccet; ergo ratio facta nulla est. Antecedens probatur: pater non solum tenetur peccata filij vitare, sed quodlibet aliud malum etiam corporale, mortem, v. g. violenter illatam: & tamen Deus non tenetur huiusmodi mala humanitati vitare; ergo ex eo quod pater creatus teneatur peccata filij vitare non inferitur eadem obligatio in Deo respectu humanitatis.

72 Confirmatur primo: pater creatus non solum tenetur vitare quantum potest peccata filij naturalis, ipsumque specialiter regere, sed etiam filij adoptivi: & tamen Deus non tenetur filij adoptivi peccata vitare; alias iustus non posset peccare; ergo idem quod prius. Confirmatur secundo: Princeps creatus tenetur ex vi regiminis subditorum peccata vitare, quantum in se est, eandemque obligationem habet dominus respectu servi: & tamen Deus supremus Princeps, & Dominus non tenetur peccata subditorum, & servorum vitare; ergo ex his, quæ in humanis contingunt, in efficax summitur argumentum.

73 Respondetur ad argumentum negando antecedens: ad probationem distinguenda est maior, tenetur vitare damna & mala, quæ filius fugere non tenetur, nego maiorem; damna quæ ipse filius tenetur vitare, concedo maiorem; & distincta minori eodem modo, neganda est consequentia: pater ergo creatus non tenetur vitare damna filij, quæ ipse conformiter ad rationem sustinet; unde non tenetur vitare mortem, quam pro Christo sustinet, quia nihil rationabilius: & similiter Deus non tenetur vitare damna corporis, & mortem Christi Domini; quia illam rationabiliter sustinuit.

74 Ad primam confirmationem communiter respondetur, admissa maiori, & minori, negando consequentiam: non enim bene arguitur ex creatura ad Deum,



Deum, ut habentem universale, & supremum dominium titulo primæ causæ; & quia filios adoptare Deo convenit titulo primæ causæ, ideo ex adoptione non inferitur obligatio: nec ab ipso aufertur, aut impeditur ius ad permitendum peccata creaturis defectibilibus: terminare autem humanitatem non convenit Deo titulo primæ causæ, sed ratione proprietatis personalis; atque aded ratione illius potest Deus obligari. Ad secundam respondetur eadem modo, scilicet, quod permittere peccata creaturæ rationali, & defectibili convenit Deo titulo primæ causæ, ratione cuius etiam convenit esse supremum Dominum, & Principem: unde titulo supremi domini, & principatus nequit obligari ad non permitendum peccata subditorum; non enim potest ex eodem principio, & titulo convenire universale dominium ad permitendum peccata, & ex eodem potestas impedi, aut obligari ad non utendum iure illo: Princeps autem creatus titulo principatus, & domini, non habet posse peccata permittere; quia eius dominium non est ita universale.

75 Sed replicabis: etiam ratione primæ causæ convenit Deo incarnationem operari; ergo ratione illius nequit obligari ad non permitendum peccatum humanitati. Antecedens est certum; nam quidquid à Deo fit ab illo est, quia prima causa est se extendens ad omnia, quæ non implicant contradictionem; hæc enim de causa potest, & operatur incarnationem. Consequentia autem probatur: quia à filiatio adoptiva est à Deo tanquam universali domino, & titulo primæ causæ est potens filios adoptare, ex vi adoptionis non obligatur ad non permitendum peccata filiis adoptivis; ergo si unio humanitatis ad Verbum est à Deo titulo primæ causæ, ex vi illius non poterit obligari ad non permitendum peccata humanitati.

Secundo: Deus non obligatur ad non permitendum peccata humanitati, ab unione tanquam à ratione formali, sed à propria voluntate, ut supra diximus, & oppositum imperfectionem fore asserimus: at voluntas, seu decretum incarnationis ipsi convenit titulo primæ causæ, & universalis Domini; ergo etiam si velle filios adoptare Deo conveniat titulo primæ causæ, potest obligari ex vi illius voluntatis ad non permitendum peccata, si ex

alio capite obligatio non repugnet. Per quod exclusa manet solutio Authorum nostræ sententiæ asserentium, quod licet posse incarnationem operari conveniat Deo titulo primæ causæ; terminare autem naturam humanam convenit Verbo ratione proprietatis personalis. Manet, inquam exclusa; nam id ratione cuius obligatur Deus, non est unio, aut terminatio in tempore facta, sed Divina voluntas, aut bonitas Dei per voluntatem determinata quod totum Deo convenit titulo primæ causæ. Neque ad rem videtur esse, quod hæc voluntas sit specialissimus amor humanitatis alijs creaturis non communis; nam etiam voluntas conferendi gratiam habituales est specialis benevolentia, quævis non ita specialis; & sicut unio habet respectum specialem ad Deum terminantem humanitatem, ita gratia habitualis respicit specialiter naturam Dei, cuius est participatio ratione cuius Deus specialis, & ineffabili modo habitat in anima iusti; quod alijs creaturis non convenit.

Tertio: nam Deus obligari potest ad non faciendum aliquid, quod alias potest, ex voluntate aliquid producendi, quod adæquate ab ipso est, titulo primæ causæ; sicut ex voluntate dandi gloriam, ut coronam obligatur ad conferenda merita, & ex voluntate meritum, supposita promissione, obligatur ad conferendam gloriam: & ne longius abeamus ex voluntate conservandi gratiam in hoc instanti obligatur Deus ad non permitendum peccatum mortale in eodem instanti.

76 Quare relicta hac solutione in sua probabilitate, quæ forte ex dicendis explicari potest, respondetur Principem creatum, & Dominum teneri ad sic regendos subditos, & eorum peccata vitare; quia supremus Dominus illorum non est; neque ad ipsum spectat permittere peccata; quæ vitare potest: secus autem ad Deum, ad quem, quia conditor est naturæ defectibilis, pertinet ipsam sic gubernare, ut peccata aliquando permittat, ex qua permissione Deus aliquod bonum semper intendit, & consequitur: imò cum omne bonum Deo sit possibile, quia omnium est universalis author, & fons, & sint aliqua bona, quæ esse non possunt, sine existentia peccati; hinc etiam evenit, ut ad ipsum, in cuius dominio est bonum, pertineat permittere peccata, cum potestate tamen ad non permittendum; ad quod ex propria voluntate potest

obligari nimirum ad non permitendum peccatum, & talem esse voluntatem incarnationis asserimus; eo quod ex vi illius humanitas summe coniungitur cum Deo; & ad eius solium evehitur.

77 Ad primam confirmationem, concessa maiori, & minori, neganda est consequentia: ratio autem discriminis est; nam, ut postea videbimus, unio, & decretum illius præcedit omnem operationem humanitatis; atque adeo ex vi illius Deus tenetur, & obligatur ad conferendum auxilium ad actum instante præcepto: decretum autem conservandi gratiam habituales, & ipsa gratia habitualis non præcedit; sed pro signo, quo voluntas est indifferens ad peccatum in actu primo, & ad illius carentiam, à gratia præscinditur; quare sicut Deus potest non conferre gratiam, potest peccatum permittere; supposita autem gratia habituali etiam tenetur, & obligatur Deus ad non permitendum peccatum mortale impossibile cum gratia: itaque Deus ex decreto unionis necessitatur ad non permitendum peccatum aliquod in humanitate, & quia adhuc illo supposito manet voluntas indifferens ad actum præceptum, & eius omissionem, obligatur ad sic dirigendum humanitatem, ut quamvis possit omittere, non omitat: quæ amplius explicabimus agentes de impeccabilitate in sensu diviso; ubi etiam dicemus, quod etiam si unio non præcedat omnem operationem humanitatis, excludit potentiam ad peccandum etiam in sensu diviso, quod gratia habitualis non præstat.



## §. VIII.

*Impeccabilitas Christi probatur ex eo quod Verbum nequeat esse, nec denominari peccans.*

78 **I**MPECCABILITAS Humanitatis Christi Domini in sensu composito rectè probatur ex eo quod impossibile omnino sit, quod Verbum Divinum, ut subsistens in

humanitate sit, aut denominetur peccans. Hæc conclusio etiam est communis Thomistarum, qui post Capreolum, & Paudanum hac ratione videntur ad probandum impeccabilitatem Christi; quam etiam alij extra Scholam D. Thomæ approbant, & sic proponitur: si humanitas Christi posset peccare in sensu composito, posset Verbum, ut in humanitate subsistens peccare: consequens est absurdum; ergo humanitas Christi non potest peccare in sensu composito. Maior probatur: nam actiones sunt suppositorum; & consequenter actio peccaminosa humanitatis esset suppositi Verbi, ut in humanitate subsistens, ab illaque denominaretur, & esset peccans: huius autem impossibilitas ex se satis apparere videtur.

79 Huic rationi varias adhibent solutiones Authores, quibus ista ratio displicet. Prima est, Verbum Divinum non denominandum peccans, etiam per communicationem idiomatum; eo quod prædicata, quæ supposito repugnant propter eorum imperfectionem, etiam si humanitati convenient, de supposito non prædicantur; quæ ratione Verbum Divinum non dicitur creatura, neque dicitur natura humana, quamvis utrumque prædicatum de humanitate dicatur: atque adeo non aliter actio peccaminosa esset suppositi Verbi, ut in humanitate subsistens, atque Patris, aut Spiritus Sancti, sicut aliæ actiones ad extra communes sunt toti Trinitati.

Sed hæc solutio, quæ ex Marsilio refertur, communiter displicet: quia actiones esse suppositorum, sic ab omnibus communiter intelligitur, quod suppositum subsistens in natura, à qua eliciuntur, ab illis saltem denominetur; cum enim sint actiones naturæ, & natura sit suppositi, ut in illa subsistens, pariter, & actiones naturæ sunt suppositi ratione naturæ, à quibus proinde denominari debent: & quidem si prædicata, seu actiones dicentes imperfectionem, quæ de humanitate prædicantur, de Verbo non dicerentur falsum esset Verbum pro nobis esse natum mortuum, & cruci fixum, quod nullatenus sustineri potest; nec sustinendum est, quod quia actiones humanitatis sint actiones extra Deum, sint toti Trinitati communes, ita ut nulla ratione sint propriæ, & peculiare Verbi; quia redemptio

satis.



satisfactio, & meritum peculiari ratione Verbo tribuuntur, qua alijs personis non tribuuntur; nulla enim alia ex personis Divinis pro nobis satisfecit, aut meruit.

80 Contra hoc tamen est argumentum: nam stat potentiam humanitatis ad aliquam operationem non denominare Verbum; ergo etiam stabit operationem ipsam non denominare. Consequentia videtur bona; & antecedens probatur in sententia Recentiorum asserentium humanitatem Christi in alia providentia posse peccare in sensu diviso, iuxta quam potentia ad peccandum in sensu diviso esset in humanitate Verbo unita; & tamen Verbum ab illa non denominaretur potens peccare; ergo stat potentia in humanitate Verbo unita non denominans Verbum. Maior est certa; & minor probatur; Verbum ab illa non denominaretur potens peccare in sensu diviso; ergo ab illa non denominaretur. Antecedens probatur: nam implicat, quod aliquid sit potens ad eliciendum actum, & quod actus ipsi coexistere repugnet, ut ex terminis videtur notum; si enim hæc propositio ex terminis impossibilis est, Verbum, ut in humanitate subsistens peccat; etiam hæc, Verbum ut in humanitate subsistens est potens peccare: sed peccare etiam in sensu diviso, quod est actus illius potentia, repugnat essentialiter Verbo; ergo etiam posse peccare in sensu diviso. Hæc ultima minor etiam est certa; nam peccatum dissolvens unionem implicat, quod coniungatur cum unionem: sed conjunctio erat necessaria, ut Verbum denominaretur peccans; ergo.

81 Et ne pro solutione recurratur ad falsitatem sententia Recentiorum, quam supponimus, idem videtur fieri argumentum in potentia remota ad peccandum, quam permanere in humanitate fatentur communiter nostræ sententia Authores, in qua Verbum non denominatur, nec etiam remote potens peccare: quod argumento facto convincitur; implicat enim aliquid esse potens etiam remote ad actum, cui implicat actus; non enim aliquid est potens etiam remote ad id, quod essentialiter repugnat: sed Verbo Divino essentialiter repugnat peccatum; ergo etiam repugnat, quod denominetur potens remote peccare. Insuper; sicut implicat potentia proxima

sine possibilitate termini, ita implicat potentia remota sine possibilitate potentia proxima; ergo sicut implicat, quod aliquid denominetur potens à potentia proxima, quod non est denominabile operans ab actu, pariter implicat quod denominetur potens à potentia remota, quod non est denominabile à potentia proxima.

82 Respondetur notando aliqua esse prædicata in humanitate, quæ quamvis sustententur à Verbo, sicut ipsa humanitas, non possunt Verbum denominare, saltem eadem denominatione, qua humanitatem: sit exemplum incapacitate ad propriam subsistentiam quæ est prædicatum essentialis humanitatis ipsam denominans capacem subsistentia creatæ, & illius terminationis; quam tamen denominationem Verbum accipere non potest: quamvis enim denominetur sustentans capacitatem illam; non tamen est capax subsistentia creatæ, & terminationis illius. Et ratio huius est; quia talia prædicata faciunt quandam appellationem supra formam, ut forma est; & quia suppositum, licet accipiat à forma prædicata, quibus denominatur, non tamen quibus denominatur forma, seu quibus denotatur esse formam; inde est, quod talia prædicata non denominant suppositum. Quod clarius conspicitur in prædicatis, in quibus significatur potentia cuius exercitium excludit unionem ad suppositum; sicut est denominatio capax subsistentia creatæ, & similiter denominatio potentis peccare in sensu diviso peccato, destruente unionem: propter hanc appellationem, esse principium quo operationum convenit formæ, & est denominatio repugnans supposito; & idem dicendum est de potentia remota ad peccandum; de qua tamen addi potest, quod huiusmodi prædicatum, ut pertinet ad genus moris tanquam prima radix peccati, non manet in humanitate unita, quia est imperfectio moralis, quæ excluditur per unionem, sicut potentia proxima ad peccandum: si enim potentia remota consistat in positivo, sive in privativo, connotat carentiam gratiæ elevantis naturam ad esse Divinum; unde in natura elevata ad esse Verbi, quamvis sit ex nihilo, non reperitur hæc radix peccati: potentia autem

remota sumpta, pro capacitate, seu non repugnantia ad peccandum, quæ est ipsa entitas humanitatis, non denominat Verbum capax peccati propter appellationem prædictam, & quia exercitium huius capacitatis excludit unionem ab Verbo.

Ex his deducimus, quod operatio, qua humanitas se disponeret ultimo ad unionem cum Verbo, si huiusmodi dispositio sit possibilis, non diceretur operatio Verbi pro signo antecedenti unionem ad Verbum; esset tamen absolute operatio Verbi, sicut humanitas intellecta pro signo antecedenti unionem ad Verbum non intelligitur humanitas Verbi licet absolute in illo instanti sit Verbi, & Verbum ratione illius homo. Deinde deducimus, quod si humanitas pro signo antecedenti unionem ad Verbum peccaret, & pro signo posteriori in eodem instanti uniretur cum Verbo, peccatum illud non esset Verbi pro priori illo signo; quia pro illo priori esset humanitas, quæ pro illo priori non intelligitur Verbi; esset tamen absolute peccatum Verbi, quia est peccatum humanitatis, quæ absolute in illo instanti esset humanitas Verbi.

83 Secundo respondet Durandum, & Vazquez ubi supra, quod si humanitas unita Verbo peccaret, solum sequeretur Verbum denominativè peccare, quia actiones sunt suppositorum, quia suppositum denominant; non quia suppositum aliquomodo in illas influat, sed quia sustentat naturam influentem ut quo, & ut quod: Verbum autem denominari peccans in natura assumpta secluso influxu in peccatum inconueniens non est, sicut nec denominari mortuum, & natum.

Sed hæc solutio deficit in duobus: Primo, quia non reputat inconueniens Verbum denominari peccans: secundo deficit in eo quod negat suppositum influere etiam ut quod in operationes naturæ. Primum ergo sic impugnatur: si Verbum denominaretur peccans denominaretur etiam infectum peccato: sed hæc denominatio repugnat Verbo; ergo, & quod denominetur peccans. Maior probatur primo; quia eo modo dicitur aliquid infectum peccato, quo dicitur peccans: imò vnum ab alio solo nomine distinguitur. Secundo; suppositum Petri solum denominativè iuxta hanc doctrinam dicitur peccans: &

tamen est infectum peccato; ergo ut aliquid sit, & dicatur infectum peccato, sufficit quod denominativè sit peccans. Tertio; quia humanitas denominatur peccans à peccato solum in anima resistente dicitur, & est infecta peccato; ergo si Verbum denominatur peccans à peccato existente in humanitate ab illo denominabitur infectum. Tandem: peccare est mori spiritualiter, si peccatum grave sit, & consequenter qui denominatur peccans, non potest non denominari spiritualiter moriens; seu mortuum: at esse infectum peccato nihil aliud est, quam esse spiritualiter mortuum; ergo si Verbum denominaretur peccans, etiam diceretur infectum peccato. Minor autem principalis manifesta videtur; dicere enim Verbum esse infectum peccato, est dicere esse dignum odio, & displicentia Dei: quod de Verbo affirmare plusquam absurdum est. Et explicari potest exemplis adductis: suppositum enim Petri esse infectum peccato, & dignum odio divino ratione peccati humanitatis ipsum denominantis, ignominiosum est illi, & indecorum; ergo Verbum dici infectum peccato, & dignum odio est adhuc indecens Verbo, ac proinde implicatorium ex terminis.

84 Confirmatur: nam ex unionem humanitatis ad Verbum, non potest Verbum non dignificare humanitatem, ita ut sit digna omni veneratione; totus enim Christus adoratur ratione dignitatis Verbo convenientis per essentiam, alijs autem ex quibus Christus componitur, per unionem, seu communicationem; ergo à peccato elicitio ab humanitate, & ipsi proprio à quo Verbum denominatur, ut supponit hæc solutio, non potest Verbum non infici, nec potest in ipsum non redundare aliqua indignitas, ratione cuius esset dignum aliquo despectu. Antecedens est certum: consequentia autem probatur à paritate rationis; ex vi enim unionis dignitas Verbi in humanitatem redundat, ipsamque dignam denominat; ergo indignitas humanitatis ratione peccati refunderetur in Verbum: quod conspici videtur etiam in humanis: sicut enim gloria est Patris filius sapiens, sic peccatum Patris ignominiosum est filio. Ex quo iterum inferimus obligationem in Verbo re-



gendi humanitatem; si enim ex vi unionis indecorum esset Verbo peccatum humanitatis, ex vi illius, ne indecentiam istam incurrat, teneretur sic regere humanitatem, ut non peccet.

85 Sed contra hæc obicies: etiam si per impossibile humanitas unita peccaret, peccatum Verbo mediate unitum non redderetur dignum veneratione, eo quod peccatum huiusmodi dignitatis incapax est; ergo neque Verbum redderetur dignum displicentia, aut inimicitia Dei, aut despectu ratione peccati; quia horum prædicatorum incapax est. Antecedens probatur: quia ratio ad probandam impeccabilitatem desumpta ex eo quod si humanitas peccaret, peccatum esset veneratione dignum, quod implicatorium est, pluribus ex nostris Authoribus non placet. Secundo probatur eorum ratione: quia quod aliquin ob divinam excellentiam potest venerari, si habet aliquam rationem invisam Deo, nequit honestè coli, ut labia proditoris, Christum Dominum osculantis, & manus impij illius, qui dedit alapam Iesu. Similiter error in Christo fuit possibilis iuxta plures, qui, si daretur non esset dignus adoratione: & si assumeretur natura leonis, non esset adoratione dignus illius rugitus; ergo verum est antecedens.

86 Sed responderetur illud negando, in quo ab Authoribus illius opinionis dissentimus propter adductam paritatem: si enim Verbum esset dignum aliquo contemptu ex peccato ab humanitate patrato, ideoque tale peccatum implicatorium reddidit; pariter in peccatum ex Verbo dignitas redundaret; ex quo etiam implicare inferitur: idemque dicimus de errore si implicat quod sit dignus veneratione, etiam ex hac ratione implicat in humanitate Christi. Similiter rugitus à Verbo mediate assumptus esset dignus veneratione, sicut natura ipsa Leonis immediate assumpta, sicut si daretur, quod ante vultum rationis Christus Dominus plorasset, aut risisset, risus, & plangens essent veneratione dignissimi; quidquid enim veneratione non potest effici dignum, assumi non potest mediate, sicut nec immediate: quapropter etiam si acci-

dens possit immediate uniri, non tamen peccatum; quia dignum veneratione esse non potest: manus autem percutientis Christum Dominum, & labia proditoris non fuerunt assumptæ, neque etiam mediate; sed existerunt instrumenta animata, & coniuncta, & partes componentes impiorum Christum iniuriantium, atque adeo quemadmodum actio impia illorum non accepit à Christo dignitatem ad venerationem, sed incrementum in ratione iniuriæ, & offensæ Dei, pariter manus, & labia.

87 Sed instabis: quia ex his sequitur potentiam remotam peccandi quæ in humanitate remanet unita Verbo effectam esse dignam veneratione: quod tantum falsum videtur. Sed responderetur potentiam remotam pertinentem formaliter ad genus moris, ad quam tanquam ad radicem malitia peccati reducitur, non manere in humanitate Christi, ut supra diximus, quæ sola potest dici incapax venerationis: potentia vero remota supra explicata manet, & digna veneratione, sicut ipsa entitas humanitatis.

88 Tandem rejicitur: quia ex doctrina solutionis sequitur, quod sicut istæ propositiones sunt veræ: *Verbum pro nobis subsistens in humanitate nobis meruit, & pro nobis satisfecit*, pariter hæc posset esse vera, *Verbum ut in humanitate subsistens peccat*: & sicut ista vera est, Christus est natus, & mortuus; ista posset esse vera, Christus peccat; at istæ propositiones in proprietate sermonis sunt Catholicæ, & veræ, ut negari non potest; ergo aliæ in proprietate sermonis possunt esse veræ; & consequenter eadem proprietate, quæ Verbo ut subsistenti in humanitate tribuitur meritum, redemptio, & mors, potest attribui peccatum; quod pias aures offundit; vel si à peccato denominari non est ipsi in rigore, & proprietate attribui peccatum, neque etiam denominari merens erit ipsi attribui in rigore meritum, & redemptio; quod dicere nefas est.

89 Deinde secundum, quod ab his Authoribus asseritur, scilicet, suppositum non influere ut quod in operationes naturæ, etiam falsum est: & rejicitur primo ex Concilio Florentino sessione 8. ubi ex eo quod iuxta commune Philosophorum axioma, actiones sunt suppositorum, intulit Ioan.

Ioannes Latinus, qui pro Latinis disputa-  
bat, consentiente Concilio, quod Spiritus  
Sanctus procedit à Filio, & quod es-  
sentia Divina non generat, sed Pater ra-  
tione essentiae: at si solum denominative  
actiones essent suppositorum, inferri ex  
axiomate non posset; solum enim dicere-  
tur Patrem denominativè generare, non  
influxive, ut sic loquamur, sed solum es-  
sentiam generare influxive.

90 Responder Vazquez ra-  
tiones Conciliorum non esse de fide: nam  
aliqua conclusio, quæ ut de fide defini-  
tur, ex falso principio colligitur; ut con-  
stat ex septima Synodo, ubi quidam ex  
patribus pro Catholicis contra Hæreti-  
cos disputans, ut probaret Angelos de-  
pingi posse, quod omnino certum est,  
falsum principium assumpsit, scilicet esse  
corporeos. Contra tamen est: nam quam-  
vis rationes Conciliorum non sint de fide;  
sunt tamen magnæ autoritatis, nec rei-  
ciendæ, nisi ex illis aliquod absurdum se-  
quatur; quod in præsentia non contingit:  
præcipue, quia Ioannes Latinus princi-  
pium illud assumpsit, ut Philosophorum  
commune, nullo ex Patribus Græcis, aut  
Latinis reclamante; consenserunt ergo  
esse commune Philosophorum princi-  
pium; cui assensum præbuisse videntur,  
cum ex illo etiam Græci convicti sint ad  
asserendum Spiritum Sanctum à Filio  
procedere; non autem caret temeritate  
principium Philosophorum commune, &  
cui assensum præbuerunt Patres in Con-  
cilio generali congregati, ut falsum rei-  
cere.

91 Secundo probatur: nam si  
suppositum non influeret, ut quod in ope-  
rationes, sola humanitas, ut quo; & ut quod  
influere, & operaretur: sed hoc est fal-  
sum; ergo suppositum vere influit, ut quod.  
Maior est manifesta; quia in omni ope-  
ratione, & influxus debet dari principium  
quod, influxus, & operatio; & consequen-  
ter si suppositum non influeret, humani-  
tas, ut quo, & ut quod influeret; & opera-  
retur. Huius autem falsitas probatur: nam  
si humanitas sola, ut quo, & ut quod opera-  
retur, ipsa sola esset homo, non solum, ut  
quo, sed ut quod: hoc autem est falsum.  
Maior probatur: nam si natura esset prin-  
cipium, quod adæquatum operationum,  
esset omnino completa in linea naturæ, &  
consequenter in linea essentiae: completum  
autem in ratione naturæ, & essentiae cõple-  
mento substantiali est homo, imò persona

humana. Quod autem hoc falsum sit pro-  
batur: quia assumptum Verbum naturam  
humanam assumpsisset hominem, imò &  
personam humanam; quod plusquam ab-  
surdum est.

92 Confirmatur primo: si natu-  
ra non indigeret substantia ad operan-  
dum non indigeret illa ad essendam, &  
consequenter ad nihil indigeret substan-  
tia: sed hoc est falsum; ergo illud ex quo  
sequitur. Minor probatur: nam quod ha-  
bet omnia requisita ad exercendum suas  
operationes, habet omnia requisita, &  
complementa ad essendam. Minor autem  
probatur: quia si humanitas non suppone-  
retur indigens complemento ad operan-  
dum, & essendam, Verbum Divinum  
non posset illi uniri. Confirmatur secun-  
do: si anima rationalis posset sine corpo-  
re exercere omnes operationes hominis,  
esset adæquate natura humana, & ipsa  
subsistens esset adæquate homo; neque in-  
digeret corpore. neque cum illo posset  
aliquod unum constituere in genere sub-  
stantiæ; ergo si natura humana se sola pos-  
set exercere omnes suas operationes, &  
ut quod ipsa sola esset homo, neque ad  
hoc indigeret substantia distincta; imò  
cum illa non posset componere aliquod  
unum complete in genere substantiæ.

Et horum ulterior ratio est: quia  
esse hominem est esse operationum ho-  
minis operativum; atque aded si huma-  
nitas, ut quo, & ut quod esset operatio-  
num hominis operativa esset homo. Ex  
quo ulterius sequitur Verbum, ut subsis-  
tens in humanitate non esse proprie ho-  
minem; cum non esset proprie operati-  
vum operationum hominis: vel si pro-  
priè homo est, ut fides docet, verè, &  
propriè est operativum, operationum ho-  
minis, & non solum denominativè. Imò  
si humanitas, ut quo, & ut quod esset ope-  
rativa operationum hominis, non posset  
Verbum denominari operans illas, ut  
quod; quia solum videtur dici cum veri-  
tate operans, ut quod, quod cum veri-  
tate est principium, quod operationum: sed  
Verbum non esset principium, quod; cum  
Verbum non sit humanitas, quæ est prin-  
cipium quod; qua ratione, quia Pater  
Aeternus verè est Deus, & Deus pro prio-  
ri ad relationem est intelligens, & volens,  
ut quod, etiam verè, & cum omni pro-  
prietate Pater est intelligens, & volens, ut  
quod: Verbum autem Divinum non est  
humana-



humanitas; atque adeo si hæc esset operans ut quod operationes hominis, Verbum non esset illas operans ut quod: nec de illo diceretur mereri ut quod.



## §. VLTIMVS.

*Solvuntur argumenta.*

92 **C**ONTRA Hanc rationem est commune argumentum: quia ex peccato cum vnione composito solum infertur esse verum, Verbum peccare per communicationem idiomatum: sed hoc inconueniens non est; ergo prædicta ratio non probat assumptum. Maior probatur: ex eo quod humanitas moriatur, solum infertur Verbum mori per communicationem idiomatum; ergo ex eo quod humanitas peccet solum infertur Verbum peccare per communicationem idiomatum. Minor autem etiam probatur: quia non repugnat Verbum denominari mortuum per communicationem idiomatum, quamvis in se summa vita sit; ergo nec repugnabit denominari peccans, quamvis summa sanctitas sit.

Respondetur notando breviter, ut cum distinctione loquamur, omnes operationes humanitatis vnitæ, & omnia quæ Verbo ratione humanitatis conueniunt, aliter de Verbo prædicari ut subsistenti in humanitate, atque de Deo: de Verbo enim ut in humanitate subsistenti propriè dicuntur, & non solum per communicationem idiomatum; quia ut subsistens in humanitate explicat rationem principijs quod operationum, & sustentantis ut quod alia accidentia, licet non ratione sui, sed ratione humanitatis, quæ est adæquatum principium quod: Deus autem, seu Verbum ut Deus, vel ut in Deitate subsistens non sic; atque adeo non cum tanta proprietate dicuntur, atque de Verbo ut subsistenti in humanitate, sed solum per communicationem idiomatum: & licet peccatum, ut supra diximus, de Deo dici indecens sit, etiam per communicationem idiomatum;

in præsentia de Verbo ut subsistenti in humanitate maiori cum proprietate fore dicendum, si in humanitate vnita admitteretur peccatum, defendimus; atque adeo negamus de Verbo ut subsistenti in humanitate solum per communicationem idiomatum in sensu dicto fore affirmandum, quod peccat, & mori cum eadem proprietate dicitur.

93 Quare autem mori de Verbo ut subsistenti in humanitate prædicetur cum proprietate, & sine inconuenienti, non obstante quod in se sit summa vita; peccatum autem non potest de illo dici, ea est; quia mors est malum pœnæ, quod licet repugnet Deo in se ipso, non tamen in humanitate assumpta, sicut nec repugnat Deum mortem causare in alio subiecto: peccatum autem est malum morale, quod in Deum ordinari non potest; & sic hæc de causa illud in alieno subiecto causare non potest, nec ab ipso potest denominari in natura assumpta. Quibus potest etiam addi ratio indecentiæ supra ponderata, quæ in morte non reperitur, sed summa decentia, & manifestatio attributorum Dei: & conformiter ad illa, quæ paulo ante dicebamus, Verbum ut subsistens in humanitate, & illam sustentans est principium quod influens in operationes, & respectu omnium accidentium, quæ in humanitate reperiuntur; habet influxum sustentativum, licet ratione humanitatis: influxus autem ut quod etiam ratione humanitatis in peccatum repugnat Verbo non autem influxus sustentativus in mortem.

Nec possumus prætermittere, argumentum hoc iuxta alias rationes, quibus conclusionem probavimus, facile solvi: iuxta primam, quia humanitas vnita sanctificatur à Verbo sanctitate increata; atque adeo humanitas prout sic excludit peccatum; non autem vivit vita increata; atque adeo quamvis vnita mori potest. Iuxta secundam est etiam facilis disparitas: mors enim in humanitate non arguit mortem in natura divina; peccatum autem in humanitate vnita infert peccatum in Verbo, quod tenetur ad illam regendam, & gubernandam.

94 Secundo arguitur: natura est principium adæquatum operationum; ergo doctrina tradita nulla est. Probatur antecedens: natura sine subsistentia existens qualiter de potentia absoluta esse potest in probabili Theologorum sententia;

nia, esset principium quod operationū ergo ipsa se sola est principium *quo*, & *quod*. Confirmatur primo: natura existens sine subsistentia eliceret operationes *ut quod*; & tamen non esset homo; ergo male intulimus fore hominem, si eliceret operationes *ut quod*. Confirmatur secundo: natura *ut quod*, & *ut quod* recipit, & causat in genere causæ materialis accidentia; ergo *ut quod*, & *ut quod* elicit, & causat operationes. Consequentia tenet à paritate rationis. Antecedens autem probatur; Verbum non recipit *ut quod* accidentia; alias in genere causæ materialis illa causaret; ergo natura *ut quod*, & *ut quod* illa recipit, & causat. Confirmatur tertio: variato principio, aut subiecto accidentium variatur accidens: sed variato supposito non variantur accidentia, & operationes naturæ; ergo suppositum non est principium, aut subiectum quod. Minor constat: nam eadem operationes essent humanitatis, etiam si à Verbo relinqueretur, & à propria subsistentia terminaretur, & compleretur; alias operatio naturalis elicit à Verbo media humanitate connectatur. cum vnione hypostatica, quod falsum est.

Confirmatur quarto: etiam si lumen gloriæ, v.g. sit tota ratio agendi, & recipiendi visionem variato intellectu variaretur visio, quia intellectus licet ratione luminis illam elicit, & recipit; ergo etiam si tota ratio eliciendi operationes, & illas recipiendi, sit natura, si tamen suppositum ratione illius illas elicit, & recipit, variato supposito necesse est variari operationes, & accidentia. Tandem confirmatur; tota ratio eliciendi, & recipiendi operationes est natura; ergo vnita Verbo præstabit *ut quod*, & per modum formæ ipsi Verbo, ut possit operationes elicere *ut quod*, quarum ipsa est principium *quo*: at ipsa est principium *quo* operationis peccaminosæ; ergo Verbo vnita ipsi præstabit, ut possit illam elicere *ut quod*.

95 Responderetur negando antecedens: ad probationem admissio antecedenti, neganda est consequentia; tunc enim esset principium *quod*, quia *ut quod* existeret; unde sicut Verbo vnita non existit *ut quod*, sed *ut quod*, ita non est principium *quod*, sed *quo*. Ad primam confirmationem distinguenda est maior, elicere *ut quod* tanquam principium connaturale, & adæquatum, nego maiorem; eliceret *ut quod*, non tamen connaturaliter; concedo

maiorem; & concessa minori; neganda est consequentia: non enim intulimus fore hominem si eliceret tanquam principium *quod* operationes hominis; sed si eliceret *ut quod* connaturale principium, ut Adversarij asseriebant; hoc enim est principium *quod* connaturale adæquatum operationum hominis.

Ad secundam confirmationem negandum est antecedens: ad probationem negandum est antecedens iterum; neque est inconueniens Verbum ratione humanitatis recipere accidentia, & illa causare in genere causæ materialis; solum enim infertur mutatio in humanitate, non in Verbo. Ad tertiam neganda est maior; & ad probationem dicendum accidentia non individuari, nisi à subiecto, *quo*, si subiectum *quod*, per forma qua in ratione subiecti constituitur, non mutatur qualiter in Verbo contingit, aut quando subiectum *quo* à subiectum *quod* non individuatur. Ad quartam negandum est antecedens propter causalem inclusam: idem enim variato intellectu variatur visio; quia cum lumen recipiatur in intellectu ab illo individuatur, variatoque intellectu variatur lumen, & consequenter visio. Insuper in visione est specialis ratio: nam lumen est principium pure *quo*; quare separatim per impossibile ab intellectu non posset visionem elicere: secus autem humanitas, & alia accidentia, quæ licet solum operentur *ut quod* in supposito, aut subiecto existenti; separata tamen possunt *ut quod* operari, licet non connaturaliter: sicut ergo Verbum per solam terminantionem humanitatis sine receptione, aut mutatione, est vere, & intrinsece homo; ita sine mutatione sui, sed solum humanitatis, recipit, & elicit *ut quod* operationes humanitatis; nec maior est difficultas in eo quod sine mutatione sit intrinsece homo, quā in eo quod sine mutatione sui eliciat operationes hominis.

96 Ad ultimam concessio antecedenti, neganda est consequentia: nam quamvis humanitas sit sufficiens forma ad constituendum suppositum potens peccare; hoc non præstat Verbo divino ob eius incapacitatem ad hanc denominationem: & ut supra vidimus, humanitas non est principium *quo* sufficiens ad constituendum suppositum potens peccare in sensu composito vnionis; cum peccatum cum vnione compositum implicet ex terminis: de potentia.



rentia autem ad peccandum absolute, distinguendum est ut supra de potentia proxima, & remota; si loquamur de potentia proxima dicendum est includere, vel connotare carentiam vnionis, & hac deficiente humanitas non potest effectum istum præstare: de potentia autem remota quæ est omnino indistincta ab humanitate, quæque in ipsa remanet, & Verbo vnitur, dicendum est non constituere Verbum potens peccare remote, ut supra §. præcedenti monuimus, quia quamvis subsisteret a Verbo, Verbum tamen repugnat cum eius exercitio, scilicet peccato; atque adeo non potest ipsam constituere potens remote peccare.

97 Ex dictis inferitur, quod si humanitas, ut plures docent, non potest absque supposito existere, subsistentia est conditio, & complementum omnino necessarium ad existendum, & operandum, & natura non potest ut quod operari; sed solum ut quo: si autem oppositum asseratur possibile de potentia absoluta, dicendum est esse conditionem, & complementum connaturaliter requisitum ad existendum, & operandum; quod sufficit, ut natura existens in supposito non operetur ut quod sicut non existit ut quod: & idem dicendum est de accidenti, quod, scilicet in subiecto existens non operatur ut quod, sed solum ut quo, quia nullo modo subsistit; si autem per miraculum per se existat, & sine subiecto, tunc posset operari ut quod, si aliunde non repugnet.

98 Secundo inferitur, quod anima rationalis separata, quia subsistens est, operatur ut quod; non tamen est homo, quia non operatur omnes operationes hominis, & connaturaliter est forma corporis, & pars hominis; & corpori vnita aliquomodo intelligit ut quod, quia aliquomodo existit ut quod, quatenus scilicet non inheret, sicut accidens nec est forma materialis; quamvis quia non est proprie per se existens, non est omnino perfecte intelligens ut quod; sed solum homo qui est per se existens perfectè, & completè: quæ omnia complexus est D. Thomas 1. p. q. 75. art. 2. illis verbis: *Id quod nullo modo subsistit, non potest dici ut quod operans*: Unde anima rationalis dicitur aliquomodo ut quod volens, & intelligens, quia aliqua ratione subsistit, quia scilicet per se existit, quia non est inherens, ut accidens, nec ut forma mate-

rialis; quamvis quia est actu pars, non sit proprie per se existens, nec subsistens, ac per consequens nec per se operans: calor autem, quia nullomodo subsistit, nullo modo calefacit proprie loquendo.



## DVBIVM III.

*Utrum humanitas Christi de potentia absoluta possit peccare in sensu diuiso.*

### §. I.

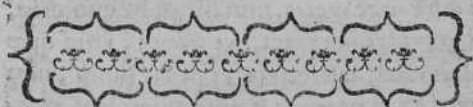
*Ratio dubitandi proponitur, & referuntur sententiæ.*

**R**ATIO dubitandi est: quia licet propter impossibilitatem peccati cum vnione, & alias rationes quas adduximus, non possit humanitas in sensu composito peccare; non tamen videntur convincere non posse in sensu diuiso, peccato scilicet destruentè vnionem, vel impediētē eius primam communicationem: quod sic ostendi videtur; subsistentia non est essentialiter requisita ad operandum, quamvis naturaliter operationem præcedat; ergo humanitas pro signo antecedenti vnionem, seu præcindentem ab vnione, & eius carentia, intelligi, & esse valet potens ad libere operandum; sicut pro signo præcindentem à gratia habituali, & eius carentia homo est, & intelligitur potens ad libere operandum. Tunc sic: constituitur ergo sic humanitas potens libere operari à Deo utenti sua potentia absoluta, & imponat ipsi præceptum aliquod, apud se sic statuens; dabo tibi in hoc instanti vnionem hypostaticam, si præceptum impleveris; si autē peccaveris, non dabo: in quo casu, si voluntas peccaret, ut potest, vnio quæ alias esset, si adimpleret præceptum, non esset ex vi peccati; si autē adimpleat præceptum, existet vnio in eodem instanti pro posteriori naturæ, cum qua componeretur potentia ad peccandum, quæ pro signo antecedenti vnionem erat in humanitate; potest ergo humanitas Verbo vnita de potentia absoluta peccare in sensu diuiso peccato impediētē vnionem.

Similiter potuit non solum impediri, sed

sed destruitur per peccatum unio præexistens tempore antecedenti: quod fere eodē argumento probari videtur; si enim Deus conferat humanitati unionem, & in hoc instanti pro signo præscindenti à conseruatione, & eius carentia humanitas sit potens libere operari, potest Deus cum illa sic pacisci, vel secum sic decernere; si humanitas adimpleverit præceptum conseruabo unionem hypostaticam; si autem illud transgressa fuerit, non conseruabo: tunc casus, si transgrediatur præceptum, ut potest, ex vi peccati destruetur, seu non conseruabitur unio.

Et quidem si humanitas pro signo illo sit potens libere operari, & mereri de congruo unionem existentem in illo instanti pro posteriori naturæ, quod videtur convinci ratione facta, non videtur posse negari posse etiam pro illo signo peccare: tum; quia pro illo signo non intelligitur unio hypostatica, sed ab illa præscinditur; & consequenter non intelligitur impeccabilis; implicat enim intelligi effectū formale pro signo pro quo non intelligitur forma: sed forma impeccabilitatis, seu reddēs humanitatē impeccabilem est unio hypostatica; ergo humanitatem intelligi impeccabilem pro signo, pro quo non intelligitur unio. Tum etiam; quia si humanitati pro illo signo potest libere operari imponatur præceptum, nō auferatur libertas; atque adeo potuit elicere actū præceptū, & illū omittere; quod si omittat peccat; ergo est potēs peccare: quod exemplo gratia habitualis quæ relinquit potentiam ad peccandum mortaliter in sensu diuiso, facile intelligitur. Propter hanc rationem sententiam affirmantem defendit Hurtado, disp. 70. sect. 4. Arriaga, disp. 35. sect. 3. quos alij in manuscriptis sequuntur. Negativa tamen sententia communis est, quāvis in modo illā defendēdi sit aliqua diuersitas: pro cuius explanatione sit.



## §. II.

*Statuitur, & probatur nostra conclusio.*

2. **H**umanitas Christi non potest de potentia absoluta peccare in sensu diuiso peccato destruyente unionem:

quæ omīssis alij rationibus probanda est; quia ex Patribus rectē colligitur humanitatem Christi esse impeccabilem, ut fatentur Recentiores: sed si esset peccabilis in sensu diuiso, hoc non deduceretur; sicut, quia homo iustus est potens peccare mortaliter in sensu diuiso, quamvis non possit in sensu composito, non dicitur impeccabilis absolute; ergo si ex Patribus infertur non posse peccare, utraque impeccabilitas infertur, scilicet in sensu diuiso, & composito.

Dices ad salvandam Patrum locutionem sufficere asserere PP. docuisse esse impeccabilem in sensu diuiso naturaliter; quod sententiæ Recentiorum non opponitur. Sed contra est primo; quia ex PP. colligitur esse omnino impeccabilem, etiam de potentia absoluta in sensu composito; ergo etiam colligitur esse omnino impeccabilem in sensu diuiso. Antecedens est certum apud Recentiores ex PP. colligentes esse impeccabilem in sensu composito. Consequentia autem probatur; nam PP. non distinxerunt de impeccabilitate in sensu diuiso, & composito, sed absolute asserunt esse impeccabilem; quod de utraque impeccabilitate intelligendum est; cum fateantur ex PP. inferri esse impeccabilem in sensu diuiso, saltem connaturaliter; ergo ex illis utraque impeccabilitas, & eodem modo infertur. Secundo; nam eodem modo infertur ex PP. Christū esse impeccabilem, & eius humanitatem: sed iuxta PP. Christus est impeccabilis, etiam de potentia absoluta; alias posset esse verum de potentia absoluta, quod Christus peccat; ergo etiam colligitur, humanitatem non posse peccare, etiam de potentia absoluta.

3. Secundo probatur ratione: implicat intelligi humanitatem unitam, quin intelligatur in illa aliquid requisitū ex parte actus primi ad operandum impossibile cum peccato; ergo implicat humanitatem habere potentiam ad peccandum, etiam in sensu diuiso. Consequentia probatur: implicat intelligi ex parte actus primi ad operandum aliquid impossibile cum operatione, sicut implicat intelligi potentiam, seu actum primum ex se inconiungibilem cum actu, & quod ex parte actus primi intelligatur potentia ad peccandum.

Antecedens autem probatur; implicat humanitatem unitam intelligi potentiam

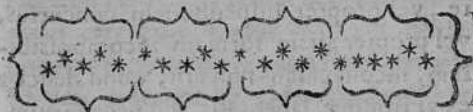


tem ex parte actus primi ad operandum, quin intelligatur subsistens; sed implicat humanitatem unitam intelligi subsistentem, quin intelligatur in illa aliquid impossibile cum peccato; ergo implicat intelligi potens in actu primo ad operandum, quin intelligatur aliquid impossibile cum peccato. Minor constat; nam humanitas unita non subsistit, nec subsistere potest, nisi per subsistentiam Verbi; ergo humanitas unita nequit intelligi subsistens, nisi intelligatur subsistentia Verbi, quæ omnino impossibilis est cum peccato. Maior est communis Thomistarum sententia asserentium, subsistentiam esse complementum substantiale essentialiter prærequisitum ad existendum; & consequenter se tenens ex parte actus primi ad operandum.

4 Confirmatur primo: implicat quod humanitas unita præcisivè ab unione, seu pro priori ad illam intelligatur potens operari; ergo implicat quod intelligatur potens expedite peccare. Consequentia constat; & antecedens probatur; implicat quod humanitas unita pro signo præcipienti, seu antecedenti unionem intelligatur existens; ergo implicat quod intelligatur pro i lo signo potens operari. Consequentia constat; quia prius est, quod intelligatur natura existens, quam quod intelligatur potens operari; cum existentia sit complementum, & consequenter necessaria ex parte actus primi ad operandum. Antecedens autem probatur, humanitas ex vi unionis existit existentia Verbi cum qualibet alia impossibili, ut cum D. Thomæ supra quest. 17. art. 1. & 2. docent eius discipuli; ergo pro signo præcipienti ab unione non potest intelligi existens. Confirmatur, & explicatur secundo; pro signo præcipienti, non potest intelligi existens existentia creata; alias intelligeretur exclusa positive unio; non existentia increata; quia hæc non competit nisi ex vi unionis; ergo pro signo præcipienti, non intelligitur existens, atque adeo nec potens operari.

5 Ex duplici capite possunt argumenta contra rationem istam opponi: primo impugnando principium, quod supponit, scilicet subsistentiam se tenere ex parte actus primi, humanitatemque existere per existentiam Verbi; quod extra Scholam D. Thomæ plures non admittunt; sed nobis sufficit hac ratione ostendere ex

principijs Thomisticis recte reduci in peccabilitatem humanitatis Christi in sensu diviso, ut hoc titulo etiam illorum veritas commendetur. Secundo opponi potest, quod etiam si subsistentia, & existentia se teneant ex parte actus primi, dicantur quæ impossibilitatem cum peccato, inde non recte inferatur impotentiam in humanitate ad peccandum: sed hoc argumento adversarij uti non possunt; cum apud ipsos sit principium firmum, auferre potentiam ad actum, quidquid ex parte actus primi se tenens est impossibile cum actu: si quæ tamen in hoc potest esse difficultas, infra attingetur.



### §. III.

*Expenditur secunda ratio pro conclusione.*

6 **M**HI Nec inconveniens, nec mirum esset, quod veritas nostræ conclusionis non nisi principijs D. Thomæ in concessa maneret; verum enim vero consonat. Cæterum quia in alijs principijs subsistit, coarctanda non est, sed probanda, etiam supposito quod natura possit existere sine subsistentia, & quod humanitas unita non existit per existentiam Verbi, sed per propriam existentiam, vel à natura indistinctam, vel naturæ superadditam, & quod præcisivè ab unione intelligi possit in actu primo constituta ad libere operandum; quod iuxta hæc principia, licet ex natura rei contingere non possit, quia operatio, & potentia; expedita ad illam connaturaliter supponant naturam subsistentem, ut fere omnes admittunt; de potentia tamen absoluta admittendum est, potentiam, & operationem non præsupponere subsistentiam: quo supposito.

Probatur conclusio virgendo rationem supra factam: humanitas ex vi unionis est infinite sancta; sed sanctitas infinita nedum peccatum, sed etiam potentiam ad peccandum excludit; ergo nequit manere in humanitate unita potentia ad peccandum, etiam in sensu diviso. Maior ex dictis constat: Minor autem probatur; sanctitas, & infinita puritas est summa elongatio à peccato; ergo non solum cum



peccato, sed cum potentia ad peccandum opponitur. Consequentia probatur; nam sanctitas, quæ non solum cum peccato, sed cum potentia ad peccandum opponitur, maior est, quam illa quæ solum peccato repugnat: sed sanctitate infinita maior excogitari non potest; cum contineat omnem perfectionem ad lineam sanctitatis pertinentem; ergo infinita sanctitas non solum cum peccato, sed cum potentia ad peccandum opponitur.

7 Confirmatur; potentia proxima, & expedita in humanitate ad peccandum est accidens humanitatis potens ab ipsa deficere; ergo sicut non est inconveniens quod deficiat conservata humanitate, vel propter suspensionem concursus, vel propter aliam formam impossibilem, inconveniens non erit, quod deficiat ex vi summæ sanctitatis, sed necessarium, ratione dicta, quia scilicet, summe distat à miseria peccati. Confirmatur secundo; transgressio consiliorum non est peccatum, nec constituit obiectum dignum displicentia Dei, & tamen transgressio consilij cum summa sanctitate non componitur; ergo etiam si potentia ad peccandum peccatum non sit, quia tamen aliqua imperfectio est ad genus moris spectans, oppositionem habet cum summa sanctitate. Quod ulterius confirmari potest: quia ad infinitam sanctitatem pertinet reddere naturam impeccabilem, etiā in sensu diviso ex natura rei, iuxta Adversarios constituentes naturam unitam impeccabilem ex natura rei ex vi unionis; ergo auferre potentiam ad peccandum, perfectio est ad lineam sanctitatis spectans; quæ proinde sanctitati infinitæ neganda non est, etiam in ordine ad potentiam absolutam.

Nec ad hanc oppositionem, seu ad hos effectus præstandos requiritur, quod sanctitas infinita conveniat per identitatem, sicut non requiritur ad hoc, ut opponatur cum peccato veniali, aut transgressionem consiliorum; sed sufficit per communicationem haberi: præcipue, quia ut diximus, potentia expedita ad peccandum deficere, potest ab humanitate; atque adeo non est caput, unde repugnet per formam oppositam expelli: quod si aliqua ipsi contrariatur, debet esse sanctitas infinita. Ex quo deducitur, quod licet potentia remota ad peccandum auferri non possit, nisi sanctitas per identitatem habeatur; poten-

tia tamen proxima, quæ accidens est potens deficere manente subiecto, expelli potest per formam supervenientem; atque adeo per sanctitatem à natura distinctam.

8 Contra rationem hanc obijciens: sequitur ex illa ex vi unionis constitui humanitatem ita impeccabilem, ut in futurum nullo modo peccare possit de potentia absoluta: quod tamen falsum est; cum humanitas deficiente unionem peccare possit. Assumptum probatur; nam constituere humanitatem sic impeccabilem, perfectio est ad lineam spectans sanctitatis; ergo iuxta rationem factam, concedendum est sanctitati infinitæ. Similiter sequitur ad infinitam sanctitatem spectare, humanitatem, cui unitur, nunquam peccasse; atque adeo concedendum est humanitatem semel assumptam non potuisse peccare tempore antecedenti unionem.

Sed facile respondetur negando assumptum; quia cum unio essentialiter defectibilis sit, potest semel producta non conservari à Deo; ipsa autem non existens non potest præstare effectum formalem impeccabilitatis, & similiter illum præstare non potest ante sui existentiam: quia propter eam semel existens non necessario extiterit, nec extitura sit, admittere potest peccatum in humanitate; & quia nulla sanctitas potest communicari humanitati, nisi per unionem essentialiter defectibilem; hinc evenit istum modum sanctificandi repugnare sanctitati communicatæ, quantumvis infinitæ: quod autem secum non compatiatur potentiam ad peccandum, ex nullo capite repugnat, sed pertinet ad effectum formalem infinitæ sanctitatis; sicut ex eo quod ante unionis existentiam non sanctificet, nec postquam à Deo destructa est, non sanctificare quando existit.

9 Sed dices: non repugnat forma nunc primo existens essentialiter pugnans cum peccato præterito, & futuro: sed hoc admissio, iuxta dicta, hæc repugnantia concedi debet unioni; ergo illi concedenda est. Maior pater; actus fidei Divinæ modo existens, quo quis crederet nunquam peccasse, aut peccaturum esse, pugnat essentialiter cum peccato præterito, & futuro; ergo vera est maior. Hoc argumento aliqui convincuntur ad asserendum: unionem pugnare cum peccato præterito, & futuro; sed debili nituntur fundamento; ad quod distinguenda est maior, pugnans ratione sui subiectivæ, & immediate,

negō



negō maiorem; connexive, mediate, & obiective, concedo maiorem; & nego minorem: actus ergo fidei assignatus, non præstat effectum formalem in eodem subiecto pugnantem cum peccato præterito, aut futuro ratione sui, sed ratione sui obiecti representati; habet enim ex prædicatis essentialibus connecti cum testimonio Divino, cui innititur; testimonium autem includit, vel supponit scientiam infallibilem Dei, qua cognoscit non præterisse, aut futurum esse peccatum; scientia enim nititur decreto, quo Deus voluit non permittere peccatum per quod excluditur peccatum præteritum, & futurum: hoc autem non convenit unioni, nec convenire potest; nam ratione effectus formalis, solum quando est, potest excludere formam oppositam, & alias non supponit ex suis prædicatis decretum exclusivum peccati, vel aliam formam impossibilem cum illo; & consequenter, non potest ratione sui excludere peccatum futurum, aut præteritum, nec mediate, & ratione alterius ab ipsa essentialiter præsuppositi: & argumentum probaret, unionem Verbi ad unicam humanitatem excludere posse peccatum in omnibus creaturis; cum actus fidei in vno homine existens possit connecti modo dicto, cum non esse peccati in omnibus creaturis; quod tamen frivolum est.

Quare autem in actu fidei, & in alijs habentibus infallibilem veritatem possit esse similis connexio, quæ in alijs rebus non reperitur? Non est huius loci: breviter tamen dicimus, rationem esse, quia licet res præterita transierit, & futura non dum sit; idæa tamen Divina, seu veritas increata invariabilis est, semperque manens connexa cum veritatibus creatis contingentibus, & sibi succedentibus: hæc autem veritas increata in actu fidei, & similibus participatur; quod in alijs rebus non contingit. Sed de his satis.

(o)



## §. IV.

*Explicatur modus, quo per sanctitatem infinitam excluditur potentia ad peccandum.*

10 **A**LIIQUI Sapientissimi Magistri docent, quod sicut sanctitas in creata reddit humanitatem Christi dignam omni bono, cuius est capax, ita reddit debitam humanitati carentiam omnis mali, & consequenter facit debitam carentiam peccati. Ex quo inferunt ex vi sanctitatis debere humanitati, ut Deus non offerat illi concursus indifferentem ad bonum, & malum; & ut non permittat peccatum: & quia ut humanitas sit potens proxime, & immediate peccare, necessario exigitur concursus indifferens ad bonum, & malum; sit, ut ex conceptu sanctitatis infinitæ auferatur ab illa potentia expedita ad peccandum.

In hac explicatione, quæ propter illam tradentiam authoritatem, est mihi omni veneratione digna, non bene percipio, quid intelligatur per oblationem concursus indifferentis: non enim intelligi potest decretum indifferens, quo Deus suam offerat omnipotentiā, ut creatura illa utatur; hoc enim decretum, & obligatio, tam longe ab est à mente horum authorum, sicut à veritate: nec intelligi potest per oblationem, decretum efficax actus boni; quippe, hoc decreto, Deus decernit determinatum concursus: nec intelligi potest efficax permissio peccati, vi cuius positivè excluditur decretum concursus ad actum bonum, quo vitaretur peccatum: restat ergo, ut per hanc oblationem intelligatur potentia in Deo ad decernendum efficaciter actum bonum, vel permittendum peccatum; quæ & non alia oblatio requiritur ex parte Dei, ut voluntas sit potens ad malum, ut cum communi Thomistarum sententia diximus tract. de Prædestinationibus, dub. 1.

11 Hoc autem supposito, quod ab his authoribus negandum non est, non bene percipitur, quid sit, quod ex vi unionis debeat, quod Deus non offerat concursus indifferentem; erit enim, quod ex vi unionis debeat, quod Deus non habeat po-

Hhh 2

ten

rentiam expeditam in actu primo liberam ad permitendum peccatum, & cum alias hoc debitum sit morale iuxta hos Authores, ex vi unionis, & ex illa suppositione non infertur in Deo infallibiliter impotentia; solum ergo restat, ut unio exigat connaturaliter, vel moraliter; ut in Deo non sit potentia ad permitendum peccatum. Tunc inquiri: quis à Deo debet hanc auferre potentiam, vel quis huic exigentiæ unionis satisfacere potest? Non alius à Deo ut videtur certum: non Deus ipse, qui solus potest per decretum non permittendi peccatum reddi impotens ad permissionem: sed Deus posita exigentiâ unionis potest non habere hoc decretum; alias unio non solum moraliter, sed metaphysice connecteretur cum decreto; & consequenter Deus etiam ante decretum ex vi unionis esset impotens ad permitendum peccatum; manet ergo Deus liber, iuxta hanc explicationem, adhuc ex suppositione unionis, ad permitendum peccatum; quod proinde permittere poterit humanitati unitæ. Deinde; unio etiam exigit moraliter, vel connaturaliter visionem beatæ: quam tamen Deus, etiam supposita unioni, negare potest de potentia absoluta, ergo etiam si unio eadem exigentiâ petat Deum non permittere peccatum; potest tamen illud permittere.

12 Respondent esse disparem rationem: nam ex eo quod Deus non conferat visionem ex suppositione unionis, nulla sequitur implicatio; non enim sequitur Deum esse authorem peccati; sed solum, ut supremum dominum negare, quod alias ex vi unionis debebatur, in quo nulla est repugnantia; sicut nec in eo quod Deus neget proprietatem alicuius naturæ: si autem Deus permittere peccatum contra debitum, & exigentiâ, efficeretur author peccati.

Contra tamen est: nam vel unio connectitur infallibiliter; & metaphysice cum negatione permissionis, vel non: si primum; in unione non est debitum tantum morale, seu connaturale, sed essentialis exigentiâ, & connexio: ex quo ulterius fit Deum, ex vi voluntatis ponendi unionem necessitari ad non permitendum peccatum. Si autem dicatur secundum; potest metaphysice coniungi unio cum permissione; si enim non connectitur essentialiter; & metaphysice cum negatione permissionis, po-

terit esse metaphysice sine hac negatione, & consequenter cum permissione; si autem hoc est possibile metaphysice, in conjunctione non involvuntur duo contradictoria, & consequenter fieri potest à Deo.

Secundo: vel unio auferat ab humanitate potentiam expeditam ad peccandum per modum formæ impossibilis cum illa, vel non? Si primum; ergo ex vi unionis ponitur aliquid infallibiliter connexum cum non permissione peccati, & non solum moraliter: si dicatur secundum; ergo in humanitate post unionem remanet potentia expedita ad peccatum; & consequenter post unionem, & eius suppositionem manet in Deo potentia ad permitendum peccatum; implicat enim potentia in creatura ad peccandum, quin sit in Deo potentia ad permitendum peccatum.

13 Qua propter alijs terminis à nobis est explicandum. Pro quo advertendum est, in nullo instanti, aut signo intelligi potentiam expeditam ad peccandum non intellecta carentia unionis, aut aliquo impossibili cum unione: quod ostenditur; quia alias præcisivè ab unione, & eius carentia intelligi posset potentia expedita ad peccandum; & consequenter componi posset cum utraque, scilicet, cum carentia, & cum unione; sicut quidquid intelligitur in homine pro signo præcipienti ab albedine, & eius carentia, potest componi cum albedine, & cum eius negatione. Secundo ostenditur; quia potentia ad peccandum est impossibilis cum unione, ut ratione facta monstravimus; ergo non potest intelligi, non intellecta carentia unionis, vel aliquo cum illa impossibili, nimirum unione; ad eum modum quo qui asserunt prædeterminationem tollere potentiam liberam ad actum, necessatio dicere tenentur, non intelligi potentiam liberam ad actum, nisi intelligatur carentia prædeterminationis.

14 Secundo advertendum est, potentiam ad peccandum non esse libertatem, sed defectum libertatis in actu primo, qui deficere potest libertate manente, vel per naturam, ut in Deo, vel per gratiam, ut in beatis, & in Christo Domino.



mino iuxta præsentem providentiam; in quo est perfecta libertas; & tamen sine potentia ad peccandum, etiam in sensu diviso. Tertio supponendum est iuxta principia Thomistarum, & veritatem, voluntatem esse liberam ad peccandum, quoties regulatur iudicio indifferenti ad bonum, & malum, sine quo impotens est ad peccandum: sicut enim non potest non esse libera in actu primo, si regulatur iudicio indifferenti ad actum, & eius omissionem; pariter non potest non esse libera ad peccandum, si regulatur iudicio indifferenti ad bonum, & malum. Unde vel ex vi unionis hoc iudicium aufertur, vel non: si aufertur, voluntas est impotens ad peccandum ex vi unionis; cum ex vi illius ipsi deficiat iudicium indifferens requisitum ex parte actus primi ad peccandum; ac proinde Deus est impotens ad permittendum peccatum, impotentia orta ex voluntate conferendi unionem.

Ex quo inferitur esse omnino impossibile per peccatum destrui unionem: cum enim peccatum supponat hoc iudicium indifferens, omnino impossibile cum unionem, essentialiter supponit exclusam unionem, utpote supponens formam impossibilem, & exclusivam ipsius. Secundo inferitur, quod licet pro signo præscindenti ab unionem intelligatur humanitas indifferens, & libera in actu primo, quia intelligi potest iudicium indifferens ad actum, & eius omissionem; non potest intelligi potens expedire ad peccandum, quia non intelligitur iudicium indifferens ad malum, cum enim hoc iudicium ob sui imperfectionem sit impossibile cum unionem, intelligi non potest pro signo præscindenti ab unionem, & eius carentia.

15 Sed inquirens: quare iudicium indifferens ad actum, & eius omissionem supposito præcepto actus non sit iudicium indifferens ad omissionem peccaminosam, & consequenter ad peccatum? Hec difficultas communis est omnibus, præcipue Thomistis: nam in beatis etiam supposito præcepto actus datur iudicium indifferens ad actum præceptum, & eius omissionem, quin detur iudicium indifferens ad peccatum: & in Christo Domino, idem dicendum est in præsentem providentia, in qua est impotens ad peccandum, etiam in sensu diviso, & liber ad actum præceptum, & consequenter potens ad

eius omissionem: de quo agemus tractatu de merito Christi, & in sequentibus componentes præceptum, & libertatem Christi cum eius impeccabilitate amplius explicabimus.



## §. V.

*Solvuntur argumenta.*

16 **R**ELICTIS Varijs solutionibus, quas rationi dubitanti adhibuerunt Recentiores, respondendum est ex dictis admittendo humanitatem posse intelligi constitutam in actu primo ad libere operandum, pro signo præscindenti ab unionem, pro quo tamen non est potens peccare; quia pro illo signo non habet iudicium indifferens ad peccatum; nam si haberet, non præscinderet signum illud à carentia unionem, cum iudicium indifferens ad peccandum sit incompossibile cum unionem: si autem imponatur præceptum de eliciendo actu, manebit adhuc pro illo signo iudicium indifferens ad actum, & eius omissionem; non tamen ad peccatum; sicut in beatis, & Christo Domino in hac providentia; per iudicium enim indifferens ad peccandum sit transitus ad alterum signum non præscindens, sed excludens unionem: nec pro illo signo potest Deus apud se sic statuere; dabo tibi unionem hypostaticam, si præceptum impleveris; si autem peccaveris non dabo: hoc enim decretum supponit indifferentiam ad peccandum, quæ in illo signo non datur nec potest Deus ratione peccati negare unionem; quia peccatum essentialiter supponit exclusam unionem per iudicium indifferens ad illud; & idem dicendum est de conservatione unionem, & eadem ratione: non vero est eadem ratio de potentia ad bene operandum, atque de potentia ad peccandum; nam illa non dicit aliquid impossibile cum unionem, aut eius carentia; atque adeo potest intelligi pro signo præscindenti; potestque Deus unionem conferre intuitu actus boni, qui non supponit essentialiter unionem, atque adeo potest quis illam de congruo promereri: at peccatum supponit

essentialiter excludens vnionem per potentiam ad peccandum, ut diximus.

Ind. 17. Ad id, quod dicitur, scilicet, quod pro illo signo non intelligitur aliquid constituens naturam impeccabilem, quia pro illo non dum intelligitur vnio, quæ est forma impeccabilitatis, dicendum est convincere, quod pro illo signo non intelligitur natura positivè impeccabilis; quia præcinditur à forma impeccabilitatis: non tamen idè intelligitur potens peccare; sed ab utroque præcinditur; cum præcindatur ab vnione, & eius carentia, siue à iudicio indifferenti ad malum, & carentia illius; quod iudicium; ut sæpè diximus constituit potentiam proximatam ad peccandum. Ad ultimum dicendum est, quod etiam posito præcepto non est potens peccare: cuius oppositum non inferitur ex eo quod possit omittere actum præceptum; ut patet in Christo Domino, & in beatis, qui libere eligunt actum præceptum, & consequenter possunt illum omittere, sine potentia ad peccandum: quod licet difficile sit; est tamen verum, & infra à nobis explicandum.

18. Sed dices: si pro illo signo non potest peccare, est impotens ad peccandum; ergo male dictum est præcindi pro illo signo à potentia, & impotentia ad peccandum. Secundo; si pro illo signo non potest, assignanda est forma ratione cuius non possit; at nulla datur; ergo falsum est, quod pro illo signo non possit peccare. Minor probatur; pro illo signo solum intelligitur natura expedita in actu primo ad libere operandum, neque aliud intelligitur: sed in natura sic expedita nihil intelligitur, quod possit esse forma, ratione cuius non possit peccare; ergo idem quod prius.

Tertio; si naturæ sic præcindentis ab vnione, & carentia illius, Deus negat pro signo sequenti in eodem instanti vnionem, manet potens peccare; ergo falsum est, quod pro signo illo non potest peccare. Consequentia probatur; nam quidquid habet natura pro illo signo, ipsi convenit in toto instanti; ergo si in illo instanti, negata vnione, convenit posse peccare, implicat quod pro illo signo ipsi conveniat non posse peccare; alias duo contradictoria ipsi convenirent in eodem instanti, nimirum, posse, & non posse peccare.

19. Respondetur distinguendo, seu explicando antecedens, est impotens ad peccandum peccato existenti pro illo priori, concedo antecedens; est impotens ad peccandum absolute, nego antecedens; & consequentiam; quod ex dictis constat; cum enim pro illo signo præcindatur à potentia, & impotentia ad peccandum, pro illo non potest esse peccatum, quod essentialiter supponit potentiam ad illud; sicut pro signo præcindentis à iudicio indifferenti, & carentia illius, non intelligitur potens ad actum liberum existentem pro illo signo, qui essentialiter supponit iudicium indifferens: ex quo non inferitur esse positivè impotentem ad actum liberum; cum signum illud non excludat positivè, & absolute iudicium indifferens, à quo præcindit, licet illud excludat, ut existens pro illo signo.

Ad secundum dicendum, naturam humanam non posse peccare pro illo signo, ipsi convenire ex natura sua, de cuius ratione est non posse peccare pro signo, pro quo non intelligitur potentia ad peccandum, seu iudicium indifferens ad illud: quod exemplo adducto, etiam est manifestum; esse enim naturam impotentem ad libere operandum pro signo pro quo præcinditur à iudicio indifferenti, est ipsa essentia naturæ humanæ: id autem quod ipsi convenit ex gratia vnionis, est non posse peccare absolute, & simpliciter: quia vnio excludit potentiam ad peccandum, quam natura ex se non excludit. Ad tertium concedendum est antecedens; & neganda est consequentia, vel distinguendum consequens iuxta dicta. Neque exinde sequitur ipsi convenire duo contradictoria in eodem instanti: non enim opponuntur non posse peccare pro signo præcindentis à potentia ad peccandum, & posse absolute peccare; sicut non opponuntur, non esse album pro signo præcindentis ab albedine,

& esse absolute

album.

(o)







## §. VI.

*Expenditur alia ratio pro nostra  
conclusionē.*

20 **D**EINDE Probanda est conclusio ratione supra facta : quæ æque convincit impeccabilitatem in sensu diviso, atque in sensu composito, & sic proponitur. Ex vnione humanitatis ad Verbum confurgit in ipso obligatio ad regendum humanitatem, ne peccet; quod convincitur ex obligatione, qua tenetur pater regere filium, maritus uxorem, & dominus servū: sed pater tenetur ex vi coniunctionis, non solum vitare peccatum filij cū patria potestate compositum, sed etiam peccatum per quod extraheretur à patria potestate; ergo Verbum ex vi vnionis, nedū tenetur ad vitanda peccata cum vnione composita, sed ad illa vitanda, quæ vnionem dissolverent.

21 Contra hanc rationem difficultia sunt argumenta : nam obligatio in Verbo ad regendum humanitatem in vnione fundatur : sed si humanitas peccaret peccato destruentē vnionem, non esset in illo instanti vnio; ergo neque obligatio in Verbo; & consequenter ex peccato destruentē vnionem, nihil sequitur contra obligationem Verbi, quæ non esset. Secundo; pro signo præscindenti ab vnione non potest intelligi obligatio in Verbo, utpote quæ vnionem supponit, & supra illam fundatur; ergo nulla est obligatio in Verbo ad non permittendum tale peccatum. Tertio; in instanti, in quo humanitas peccaret non haberet ius, vt gubernaretur à Verbo; ergo neque in Deo esset obligatio ad gubernationem. Antecedens probatur; nam ius in humanitate convenit ratione vnionis: sed in illo instanti non esset vnio; ergo nec ius.

Nec sufficit respondere, quod in illo instanti esset obligatio in Verbo ratione vnionis existentis tempore immediate antecedenti: tū; quia extitisse vnionem tempore immediate antecedenti non

sufficit, vt in hoc instanti sit ius ad gloriam si enim in hoc instanti deficeret vnio, deficeret ius; ergo extitisse vnionem tempore immediate antecedenti non sufficit, vt in hoc instanti sit ius in humanitate, vt gubernetur à Verbo. Tum etiam: quia si Deus in hoc instanti dissolveret vnionem, vt potest, in hoc eodem instanti posset humanitas peccare: & tamen extitisset vnio tempore antecedenti; ergo hoc non sufficit, vt in humanitate sit ius in hoc instanti ad hoc, vt gubernetur à Verbo. Tandem : quia si necessarius est recursus iste ad salvandum humanitatem non posse peccare peccato destruentē vnionem, sequitur quod in primo instanti vnionis habeat potentiam ad peccandum in sensu diviso peccato impediēte vnionem : quod sic patet; nā pro signo præscindenti ab vnione non intelligitur vnio, neque extitit tempore immediate antecedenti; ergo in hoc instanti pro illo signo potens est peccare, & vt prædicata convenientia pro illo signo coniungantur cum vnione existentī in eodem instanti, manifestē sequitur potentiam ad peccandum in sensu diviso cum vnione coniungi.

22 Hoc argumento convicti sapientissimi Magistri docent, hac ratione non convinci humanitatem non posse peccare peccato impediēte primam existentiam vnionis; neque hoc reputat inconveniens, cum ad illud probandum efficax sit alia ratio desumpta ex infinita sanctitate, & alijs. Probare tamen pō posse humanitatem peccare peccato destruentē vnionem, seu impediēte conservationem præexistentis vnionis; ad quod docēt sufficere vnionis existentiam pro tempore immediate antecedenti, vi cuius in hoc instanti haberet humanitas ius ad hoc, vt non permittatur peccare pro signo antecedenti vnionem, & in Deo manet obligatio ad illud non permittendum; quod exemplo patriæ potestatis confirmant; in instanti enim in quo filius per peccatum eximitur à patria potestate, tenetur Pater illud vitare, quia tempore immediate antecedenti sub patria potestate extitit filius; quod ius non est ad hoc, vt non permittatur absolutē in hoc instanti, sed vt non permittatur existere pro signo antecedenti carentiam patriæ potestatis: & idem dicunt in vnione; supponunt, enim quod etiam, si toto tempore antecedenti extiterit; si in hoc instanti illa privetur, potest humanitas in eodē

peccare peccato ad carentiam vnionis consequuto.

23 Quam doctrinam optime expendit Hest. Godey disp. 31. §. 12. quem etiā alij sequuntur: illam tamen extendendam esse arbitror; ita ut ex regimine etiam probetur non esse potentiam in humanitate ad impediendam primam existentiam vnionis, & in hoc puncto necessarius non est, neque utilis recursus ad hoc, quod extiterit vnio tempore immediate antecedenti. Pro quo supponenda sunt, quæ supra in explicatione huius rationis adduximus, quæ hic repetere non oportet: dicimus ergo quod Deus tenetur ad non permittendum peccatum pro signo præscindenti ab vnione, non quidem ex vi vnionis, quæ pro illo signo non intelligitur; sed ex propria rectitudine, & bonitate; eo modo, quo supra diximus, naturam humanam ex propria essentia esse impotentem ad peccandum, peccato existenti pro signo antecedenti vnionem, & eius carentiam; quod deducitur ex obligatione, quæ competit Deo ex vi vnionis regendi humanitatem: & sic explicatur; pro signo præscindenti ab vnione, & eius carentia, Deus neque intelligitur obligatus, neque positive expeditus ab obligatione; cum non sit obligatio orta ex vnione, quæ pro illo signo non intelligitur; nec sit expedito ab obligatione, cum non intelligatur vnio exclusa: Deus autem non potest ex vi propriæ rectitudinis, & bonitatis permittere peccatum, nisi intelligatur expeditus ab obligatione non permittendi.

24 Ad id quod dicitur de iure ad beatitudinem, dicendum est, quod siue extiterit vnio tempore immediate antecedenti, siue non in hoc instanti pro signo præscindenti manet aliquomodo ius; non quidem ad beatitudinem absolutè, sed ad hoc, quod ipsi non auferatur, nisi supposita carentia vnionis: sicut pro illo signo est ius, non quidem ad hoc ut non permittatur peccatum absolutè, sed ut non permittatur antecedenter ad carentiam vnionis: & sicut in illo instanti potest permitti peccatum, decernente Deo prius carentiam vnionis, non tamen ante carentiam; sic potest in illo instanti negare beatitudinem, non tamen ante carentiam vnionis: & idem dicendum est in primo instanti vnionis, scilicet, quod pro signo præscissionis licet humanitas non intelli-

gatur, cum iurè absoluto ad beatitudinem; intelligitur tamen cum iure quasi conditionato; ipsi enim debetur, si adsit vnio: vnde negari connaturaliter non potest, quousque intelligatur deficere vnionem; seu [quod idem est] habet ius non ad beatitudinem absolutè, sed ad hoc ut illa non priuetur nisi supposita carentia vnionis.

25 Sed contra hæc obijciens: Deus pro illo signo est supremus Dominus, neque eius dominium intelligitur restrictum ab aliquo eius decreto, à quo solum restringi, aut impediri valet [si sic loqui licet] ergo nihil est, ratione cuius Deus non possit pro illo signo permittere peccatum. Et confirmatur; quia pro illo signo est potens ab obligatione gubernandi humanitatem se expedire: quod facere potest per decretum permissivum peccati, quod obligationem excludit, utpote quia excludit decretum conferendi vnionem impossibilem cum decreto permissivo peccati; ergo pro illo signo est potens permittere peccatum.

Respondetur, concessio antecedenti, distinguendo consequens; potest permittere peccatum decreto executioni mandando pro signo præscindenti ab vnione, & eius carentia, nego consequentiam; decreto, cuius executio supponat exclusam vnionem, & obligationem gubernandi humanitatem, concedo consequentiam: itaque Deus, cum pro illo signo etiam si non intelligatur obligatus, quia non intelligitur carentia vnionis, intelligitur tamen potens se obligare per decretum illam conferendi, & potens se ab obligatione expedire, plene habet in sua potestate velle permittere peccatum; non peccatum, quod existat pro signo antecedenti carentiam obligationis, sed quod illam supponat: vnde antequam executioni mandetur, debet Deus decernere carentiam vnionis, & illam exequi. Quod ulterius explicatur iuxta aliam rationem ex summa sanctitate desumptam; pro signo enim à summa sanctitate præscindenti potest Deus habere decretum permittendi peccatum, non exequendum ab humanitate, nisi supposita potentia in illa ad peccandum, & consequenter non exequendum nisi supposita carentia vnionis; sic similiter faciendum, pro illo signo Deum posse concipere decretum



tum permittendi peccatum exequendum ab humanitate, pro signo supponente Deum de obligatum ab illius speciali regimine; & consequenter pro signo supponente carentiam vnionis. Per quod constat ad confirmationem.

26 Sed ad huc dices, iuxta rationem desumptam ex summa sanctitate bene intelligitur, quod quamvis decretum permisivum peccati intentivum existat pro signo præscindenti ab vnione peccatum tamen non possit intelligi pro illo signo, eo quod essentialiter supponit potentiam peccandi, quæ vnionem excludit: cæterum non apparet inconueniens in eo quod per ipsum peccatum excludatur obligatio regendi humanitatem, seu per decretum permisivum pertinens ad lineam exequutivam; atque aded non videtur necessarium peccatum exerceri post exclusam obligationem.

Quod amplius explicatur, ex vi decreti conferendi gratiam habitualement in hoc instanti, Deus obligatur ad non permittendum peccatum mortale pro eodem instanti; utpote primum decretum pugnat cum decreto permisivo: & tamen Deus sic potest permittere peccatū ut ex vi illius excludatur decretum conservandi, vel conferendi gratiam, & consequenter obligationem; & de facto sic contingit, scilicet Deum non conferre, vel non conservare gratiam in hoc instanti ex vi peccati in hoc instanti commissi; ergo quamvis Deus obligetur ex vi decreti conferendi vnionem, poterit permittere peccatum, quo tale decretum, & obligatio ex illo resultans impediatur, vel non conservetur.

27 Ex quo etiam id quod dicebamus de iure conditionato ad beatitudinem convenienti humanitati pro signo præscindenti, etiam rejici videtur: nam illud non est speciale in gratia vnionis; cum etiam natura pro signo præscindenti à gratia habituali, & eius carentia, idem habeat ius, præcipue si loquamur de gratia habituali perseveranti usque ad mortem: quod sic ostenditur; quia natura pro signo præscindenti à gratia habituali perseveranti usque ad mortem, & eius carentiam, habet ius conditionatum ad beatitudinem, quatenus ipsi connaturaliter non potest negari gloria,

nisi prius excludatur gratia: sicut enim connaturaliter non potest coniungi carentia beatitudinis cum vnione, pariter neque cum gratia perseveranti; & consequenter sicut carentia beatitudinis supponit carentiam vnionis, patiter carentiam gratiæ ultimo perseverantis.

28 Pro perfecta horum intelligentia, & ut mens nostra aperiat, advertendum est, duplicem esse, quantum ad præsens, conjunctionem creaturæ ad Deum, qui summa sanctitas est. Altera, ratione cuius excluditur peccatum mortale; non tamen, potentia ad peccandum, qualis est conjunctio per gratiam habitualement; quare Deus volens illam conferre vult non esse peccatum mortale; non tamen vult non esse potentia ad illud: altera est ita perfecta conjunctio, ut non solum excludat peccatum mortale, sed veniale, & ipsam potentiam ad peccandum; & talis est vnio hypostatica; quare Deus volens illam conferre, vult non esse peccatum, nec potentiam ad peccandum.

29 Deinde advertendum est, quod tam per decretum conferendi vnionem, quam per decretum conferendi gratiam habitualement in hoc instanti obligatur Deus ad non permittendum peccatum pro eodem instanti; cum hac tamen differentia, quod obligatio orta ex decreto conferendi gratiam habitualement componitur cum potentia ad peccandum, potestque illam supponere; atque aded sicut pro signo antecedenti decretum conferendi gratiam intelligi valet voluntas potens peccare, etiam intelligitur Deus potens permittere peccatum exequendum à voluntate pro signo antecedenti decretum conferendi gratiam, seu illam conservandi; quapropter per peccatum potest excludi gratia, & obligatio: at cum obligatio orta ex decreto vnionis non componatur cum potentia in humanitate ad peccandum, neque illam possit supponere, ut constat ex rationibus factis, ideo talis obligatio per peccatum impediri non potest, quia peccatum illam supponit exclusam, utpote supponens potentiam ad peccandum, quæ excludit vnionem. Unde supra hanc rationem proponentes, ex conjunctione humanitatis ad Verbum media vnione utrumque intulimus,

mus, & impotentiam in humanitate ad peccandum, & obligationem in Deo incompossibilem cum potentia peccandi in humanitate. Ex quo constat, quare per peccatum non possit excludi; obligatio enim, quæ oritur ex summa conjunctione ad Deum, qualis est unio hypostatica, prævenit potentiam expeditam ad permittendum peccatum, seu illam excludit: at obligatio orta ex gratia habituali non prævenit, sed supponit potentiam expeditam ad permittendum; atque adeo hæc obligatio per permissionem peccati potest excludi.

30 Sed ad huc dices: pro signo præscidenti à gratia unionis Deus non potest permittere peccatum, quia pro illo signo non intelligitur expeditus ab obligatione non permittendi; ergo ut Deus permittat peccatum, necessarium est, non solum, quod non intelligatur obligatus, sed quod intelligatur positivè expeditus ab obligatione, ut supra dicebamus: sed pro signo præscidenti à gratia habituali, quamvis non intelligatur obligatus ex vi gratiæ, quæ non intelligitur pro illo signo; non tamen intelligitur positivè expeditus ab obligatione; cum non intelligatur exclusa gratia, quæ obligationem non permittendi fundat; ergo non potest pro illo signo permittere peccatum, si vera est doctrina tradita. Respondetur distinguendo maiorem, quia non intelligitur expeditus ab obligatione orta ex summa conjunctione ad Deum, quæ non supponit potentiam peccandi, neque in Deo expeditionem proximam ad permittendum, concedo maiorem; quia non intelligitur expeditus ab omni obligatione etiam orta ex inferiori conjunctione ad Deum, quæ sicut supponit potentiam in voluntate creata ad peccandum, supponit etiam potentiam ad permittendum in Deo, nego maiorem; & distincta minori eodem modo, neganda est consequentia: quæ ex dictis facile intelliguntur.

31 Sed ad huc dices: in instanti in quo confert Deus gratiam habitualem homini, est obligatus ex vi illius ad non permittendum illi peccatum mortale in illo instanti; ergo non potest in eodem instanti esse positivè expeditus ab obligatione, & consequenter nec po-

tens proximè expeditè permittere; atque adeo pro signo præscidenti non erit positivè expeditus ad permittendum. Insuper; pro signo præscidenti non est Deus positivè de obligatus ad permittendum; cum non intelligatur gratia exclusa, quæ obligationem inducit; ergo non est positivè potens proximè permittere. Tandem, esse obligatum, & non esse obligatum contradictorie opponuntur, sed in instanti gratiæ Deus est obligatus; ergo non potest verificari in illo instanti non esse obligatum.

Respondetur distinguendo antecedens, est obligatus ad non permittendum peccatum, quod existat pro signo consequenti gratiam habitualement, concedo antecedens; ad peccatum existens pro priori ad gratiam, nego antecedens; vel illud subdistinguo, est obligatus obligatione consequenti gratiam habitualement, concedo antecedens; obligatione antecedenti, nego antecedens; & distinguatur consequens eodem modo: itaque obligatio ad non permittendum est impotentia ad permittendum, & expeditio ab obligatione est potentia ad permittendum: sicut ergo Deus conferens gratiam habitualement in hoc instanti est impotens potentia consequenti permittere peccatum, est tamen potens absolute, & antecedenter; similiter est obligatus consequenter ad non permittendum, est tamen expeditus ab obligatione antecedenti; atque adeo est expeditè potens permittere peccatum, quod existat non consequenter ad gratiam, sed antecedenter ad non esse gratiæ.

Ad secundum distinguendum etiam est antecedens, non est positivè expeditus ab obligatione antecedenti, nego antecedens; ab obligatione consequenti, concedo antecedens; & neganda est consequentia; vel distinguendum consequens, non est potens consequenter, & ex suppositione, transeat consequens; antecedenter, nego consequentiam. Ad ultimum concessa maiori, distinguatur minor, est Deus in illo instanti obligatus consequenti obligatione, quæ in Deo supponit potentiam antecedentem ad permittendum, concedo minorem; obligatione antecedenti, vel excludenti huiusmodi potentiam, nego minorem; & neganda est con-



consequentia, vel distinguendum consequens.

Ad ultimum principale; fatendum est, esse eandem rationem proportionem servata de iure conditionato ad beatitudinem, quod concessimus humanitati præcipienti ab vnione, atque de iure illi convenienti pro signo præcipienti à gratia habituali: non tamen est eadem ratio de iure illi convenienti ad hoc, quod non permittatur peccatum; nam pro signo præcipienti ab vnione non intelligitur, neque intelligi potest in humanitate potentia ad peccandum; secus autem pro signo præcipienti à gratia habituali.



## Dubium IV.

*Vtrum hæc impotentia sit phisica, aut moralis?*

### §. I.

*Statuitur nostra conclusio.*

**H**ANC impotentiam in Christo esse solum moralem docuit Molina 1. part. quæst. 14. art. 3. disp. 18. & Suarez hac 3. part. disp. 37. sectione 3. quos refert Amicus disp. 24. sect. 3. & illis assentitur quoad peccatum omissionis; asserit enim, nullam remanere in Christo libertatem ad actum præceptum, si in ipso non maneat phisica potentia ad puram omissionem peccaminosam; qua propter, solum concedit impotentiam moralem ad peccatum omissionis, quæ cum potentia phisica recte compatitur.

Communis tamen sententia docet, esse impotentiam phisicam; quæ sit nostra conclusio; & probatur primo de impotentia ad peccandum in sensu com-

posito: nam coniunctio peccati, & gratiæ vnionis est impossibilis metaphisicè, & non solum moraliter; ergo nequit dari ad huiusmodi coniunctionem aliquapotentia, nec phisica, nec moralis. Antecedens constat ex essentiali repugnantia vnionis cum peccato: & consequentia non minus certa videtur; potentia enim ad impossibile est implicatoria, & ex opposito, scilicet, si solum esset impotentia moralis, esset in humanitate Christi potentia phisica ad peccatum cum vnione coniunctum; ergo coniunctio non esset implicatoria ex terminis; atque adeo possent res ita disponi, vt aliquando daretur, neque ex eius existentia sequerentur duo contradictoria; quod tamen negant Authores oppositi.

De impotentia in sensu diuino probatur primò ex principijs Thomistarum, iuxta quæ non potest intelligi humanitas constituta in actu primo ad libere operandum, nisi sit, & intelligatur existens, & subsistens; vel ergo intelligitur subsistens, & existens subsistentia, & existentia creata; & tunc licet ad sit potentia ad peccandum, supponit exclusam vnionem ad Verbum per subsistentiam, & existentiam creatam: vel intelligitur subsistens, & existens per subsistentiam, & existentiam Verbi; & in tali casu omnis potentia ad peccandum, est potentia ad coniungendum peccatum cum omni præsupposito ad illud; & consequenter cum vnione ad Verbum: sed ad hoc nulla potest dari potentia, nec phisica, nec moralis, vt vidimus; ergo nec ad peccandum.

Secundo probatur, etiam supposito, quod humanitas possit intelligi existens, & in actu primo constituta ad libere operandum, præcisivè à subsistentia: nam vt vidimus, pro illo signo nequit intelligi iudicium indifferens ad peccandum, quo natura in actu primo constituitur potens proximè phisicè ad peccatum, cum iudicium illud sit impossibile cum vnione, & in signo præcisionis nihil intelligitur cum vnione impossibile; atque adeo per vnionem tale iudicium excluditur; ergo ex vi vnionis redditur humanitas impotens phisicè ad peccandum, quia ex vi illius auferitur potentia phisica, quæ sine tali iudicio non datur.

Sed dices; esto per vnionem auferatur iudicium illud, nihilominus cum vnio dari possit, & auferri intuitu ope-

operis ab humanitate eliciti, adhuc cum vnione potest remanere, potentia in humanitate ad non esse vnionis, & consequenter ad non esse carentiæ iudicii indifferentis ad peccandum; manet ergo potentia phisica, saltem remota ad peccandum.

Quod clarius sic proponitur: carens iudicio indifferenti ad peccandum est potens peccare, si tale iudicium acquirere sit in eius potestate: sed humanitas vnita retinet in sua potestate acquirere iudicium indifferens ad peccandum; ergo est potens peccare, saltem remote. Maior videtur certa; qui enim habet in sua potestate requisitum ad actum, quo caret, habet in sua potestate actum, quamvis tale requisitum se teneat ex parte actus primi ad actum, vt exemplis pluribus constat; ergo quamvis iudicium indifferens ad peccandum requiratur ex parte actus primi ad illud, potens tale iudicium acquirere potens est etiam ad peccandum. Minor autem principalis probatur, supponendo, quod esto Deus ratione peccati non possit in eodem instanti auferre vnionem, potest illam auferre ratione actus liberi boni ab humanitate eliciti, si sic apud se statuat; dabo tibi vnionem hyposthaticam in hoc instanti, si eliceris actum iustitiæ; si autem non hunc, sed actum misericordiæ elicias, non dabo. Supponamus etiam ad vtrumque actum habere indifferentiam: tunc sic; humanitas in tali casu in sua habet potestate elicere actum misericordiæ, & consequenter, vt non sit vnio hyposthatica; & denique potens est ad faciendum, vt non sit carentia iudicii indifferentis inducta ex vi vnionis; habet ergo in sua potestate iudicium indifferens ad peccandum: quæ potentia non auferitur, si eliciat actum iustitiæ, & intuitu illius conferatur vnio hyposthatica; atque aded cum illa componi potest potentia phisica, saltem remota ad peccandum.

6 Respondetur, casum istum multipliciter ex cogitari posse: vel enim humanitas sciret determinationem Dei de conferenda vnione, si eliceret actum iustitiæ, vel de illa neganda, si eliceret actum misericordiæ; & tunc eliciendo, seu conando ad actum misericordiæ peccaret, propter nocumentum grave sibi illatum ex vnionis ablatione, & alias cum non possit peccare peccato destruyente vnionem, vt

in argumento supponimus, esse impotens consequenter ad actum misericordiæ; dicendumque in tali casu, quod posset ad actum misericordiæ secundum se, non ad illum sub illa circumstantia nocuenti, sub qua peccatum esset; sicut dicitur communiter, Christum Dominum posse ad non esse actus præcepti secundum se, non tamen, vt coniunctum cum peccato: Deumque velle talem noxiam communicare humanitati, esset virtualiter velle actum iustitiæ, & vnionem hyposthaticam; remaneretque in humanitate potentia ad actum misericordiæ secundum se, non autem ad illum vt exclusivum vnionis hyposthaticæ; sicut nuper dicebamus de Christo, in quo est potentia ad carentiam actus præcepti secundum se, non ad illam, vt oppositam præcepto, seu cum illo coniunctam.

Si autem humanitas non sciret determinationem Dei de conferenda, vel non conferenda vnione, posset elicere actum misericordiæ; ipsi tamen non esset liberum, nec voluntarium auferri vnionem, seu Deum illam non conferre ex defectu conditionis, & consequenter, nec habere iudicium indifferens ad peccatum consequentem ad carentiam vnionis: quapropter, si eliceret actum iustitiæ, remaneret cum vnione potentia ad actum misericordiæ; non autem libertas ad non esse vnionis, nec ad iudicium indifferens.

Si vero, sciente humanitate decretum Dei, non esset peccatum elicere actum misericordiæ; vel quia fortasse ex nocumento illato non fieret peccatum, vel quia Deus auferret præceptum humanitate de non inferendo sibi tantum malum, vel alio quouis modo; tunc dicendum esset; quod si eliceret actum iustitiæ, & ipsi conferretur vnio, cum illa permaneret potentia ad acquirendam potentiam proximam ad peccandum, & consequenter potentia remota, quæ in rei veritate solum esset potentia ad actum vndeque bonum, nimirum, ad actum misericordiæ, quæ proinde nullam diceret indecentiam in humanitate assumpta; sicut neque in ipsa indecentia est, vt supponitur, esse in sua potestate habere, vel non habere vnionem, etiam si ad carentiam vnionis sequatur potentia ad peccandum, & in eodem instanti pro posteriori posset



posset esse peccatum; nunquam enim cum vnione coniungeretur peccatum, nec potentiam proxima ad illud.

7. Ad summum ergo sequitur in humanitate vnita manere potentiam remotam ad peccandum, quæ proxima fieri non potest, nisi ablata vnione, quod forte inconueniens non est. Sed ad huc addimus per potentiam illam remotam solum posse voluntatem elicere actum bonum misericordiae, in quo statu utique bono Deus statuit, quia vult, non conferre gratiam vnionis, quo posito ex parte voluntatis, & Dei, resultat potentia peccandi; quæ non in voluntatem creatam elicientem actum bonum, neque in Deum non conferentem vnionem, sed in nihilum, ex quo facta est humanitas, reducenda esset.

8. Implicatio videtur hypothesis, si supposita prædicta determinatione Dei, Deus imposeret præceptum de eliciendo actum misericordiae: tunc enim posset humanitas omittere actum misericordiae, & elicere actum iustitiae, ut supponimus; quo posito Deus conferret vnionem secundum decretum suum, & esset peccatum elicere actum iustitiae; ergo cum vnione componeretur peccatum. Sed dicendum est, ut supra, in tali hypothesis humanitatem posse ad carentiam actus misericordiae secundum se, & similiter ad actum iustitiae; non tamen ad illa ut coniungenda cum præcepto prohibente, defectu iudicij indifferentis allicientis ad illa sub illis circumstantijs; atque adeo ex vi præcepti determinaretur Deus ad decernendum actum misericordiae, & ad non conferendam vnionem.



## §. II.

*Alij modi explicandi impeccabilitatem Christi referuntur, & rejiciuntur.*

9

**A** LIQUI Post Aegyptium Koninch disp. 17 dub. 2. num. 34.

contendunt vnionem hypostaticam solum moraliter pugnare cum peccato: quorum fundamentum est, quod malitia cum sit solum moralis, solum potest moraliter cum gratia vnionis pugnare, sed hoc supra reiectum est; quia reperiri potest essentialis repugnantia etiam inter formas morales. Quantum attinet ad potentiam peccandi asserunt humanitatem reddi impeccabilem medijs gratijs prævenientibus, quibus Deus illam sic præuenit, ut implicet defecto peccare, quævis si per impossibile illis destitueretur, posset absolute peccare: quibus accedunt alij sequentes Suarez, qui contendunt cum impeccabilitate absoluta humanitatis assumptæ recte componi potentiam aliquam ad peccandum; licet enim ab vnione intrinseca opposita peccato denominetur humanitas impeccabilis absolute; nihilominus est potens peccare quantum est ex se, & inspectis proximè requisitis ad peccandum: ex vi tamen vnionis tenetur Deus ad conferendum auxilia, quibus videt humanitatem consensuram, seu ad impleturam præceptum.

10

Sed primi reiiciendi sunt: quia humanitatem Christi esse impeccabilem ex vi auxiliorum efficacium non est esse absolute impeccabilem, sicut non est esse impeccabilem non peccare: non enim sunt impossibilia non peccare, & posse peccare; ergo impeccabilitas ex vi auxiliorum efficacium non sufficit ad salvandam in Christo impeccabilitatem. Nec ad id potest conducere quod auxilia efficacia debeantur ex vi vnionis, vel enim ex vi illius excluduntur ab humanitate potentia ad peccandum, vel non? Si primum, erit impeccabilis ex vi vnionis, non ex vi auxiliorum; eo

enim redditur impeccabilis, quo excluditur potentia ad peccandum; si autem ex vi unionis non excluditur potentia ad peccandum, quantumvis debeantur auxilia efficacia, ex vi illorum non potest reddi impeccabilis ratione facta, scilicet, quia auxilia quantumvis efficacia non constituunt naturam impeccabilem.

Deinde: si unio relinquit naturam indifferentem ad peccandum, quamvis ex suppositione unionis non sit peccatum, non tamen tollitur potentia ad illud; sicut quia decretum efficax actus præcepti voluntatem relinquit indifferentem, quantumvis connectatur cum carentia peccati, & cum auxilio efficaci ad illud vitandum, non constituit naturam impeccabilem: ergo si ex vi unionis adhuc relinquitur natura indifferens ad peccandum, quantumvis unio connectatur cum non esse peccati, relinquitur potentia ad peccandum. Insuper; hæc indifferentia, quæ præsupponitur ad auxilia efficacia, vel ad decretum illa conferendi, denominat Verbum indifferens, & potens ad peccandum, vel non? Si primum, Verbum, peccare erit possibile ex terminis, & sic in aliquo eventu ex possibilibus contingere poterit: si autem non denominet Verbum, sed solum humanitatem, in illa præcisive à Verbo erit potentia ad peccandum; quæ quamvis ex suppositione unionis non possit reduci ad actum, poterit tamen absolute, & unio poterit per peccatum excludi.

11 Secundus modus aliorum etiam rejicitur: quia sine Scientia Media consistere non potest; quæ tamen longè abest à perfectione divina, & iuxta principia scientiæ mediæ plures implicationes involvit, à quibus libenter abstinemus. Secundo; quia si semel Christus ex vi principiorum proximorum est indifferens ad peccandum, potentia ad peccandum, & peccatum erit illi possibile. Tertio; quia esto ex vi unionis teneatur Deus ad conferendum auxilia, quæ prævidet efficacia per scientiam mediam, non aufertur potestas ad peccandum; nam positus illis auxilijs prævidetur voluntas potens reddere illa in efficacia, & consequenter licet prævideatur non peccatura, prævidetur tamen potens peccare.

12 Ex his etiam rejiciuntur alij asserentes, humanitatem Christi esse im-

potentem ad peccandum; quia Deus non offert concursum indifferentem ad peccandum; rejiciuntur, inquam, primo; quia talis oblatio per decretum indifferens est impossibilis erga creaturas in Deo, & indigna eius maiestate, nullatenusque necessaria, ut humanitas sit potens ad peccandum. Secundo; quia si ipsa habet omnia requisita intrinseca ad peccandum, nihil potest in illa reperiri, ratione cuius Deus necessiteretur ad non conferendum concursum indifferentem; causæ enim secundæ habenti intrinseca requisita ex parte actus primi ad operandum, potest offerre suum concursum indifferentem, iuxta hanc sententiam; sicut iuxta nostram, & veritatem, potest facere, vel permittere decreto efficaci, ut reducatur ad actum secundum.

Denique: vel unio, ut supra dicebamus, excludit iudicium indifferens indifferentia contrarietatis, vel non? Si excludit, se ipsa excludit potentiam ad peccandum, tam in sensu diviso, quam in sensu composito. Si autem illud admittit, vel ab illo denominatur Verbum indifferens, vel solum humanitas? Si primum, Verbum ut subsistens in humanitate erit potens peccare, atque adeo unio non excludit potentiam ad peccandum, imò nec peccatum: si solum denominatur humanitas, erit medio illo potens peccare peccato destruyente unionem.

13 Ex his etiam manent exclusi reducentes Christi impeccabilitatem ad decreta divina impossibilia cum peccato: hæc enim excludunt quidem peccatum; non tamen potentiam ad illud. Similiter excluduntur asserentes, solum dari in humanitate impotentiam moralem ad peccatum puræ omissionis, supposito, quod hæc sit possibilis; qui ducuntur ex eo quod sublata potentia physica ad peccatum omissionis, non manet libertas ad actum præceptum: Rejiciuntur, inquam, quia tenentur fateri non esse impossibile metaphisice peccatum in Christo. Deinde: quia, ut postea videbimus, optime componitur potentia ad omissionem secundum se, absque potentia ad illam, ut vestitam circumstantia præcepti: ad hoc autem, ut actus præceptus sit liber; sufficit hæc potentia ad



ad omissionem secundum se; quæ tamen sufficiens non est ad hoc, ut Christus sit potens peccare; ad hoc enim erat necessarium, quod in ipso esset potentia ad coniungendam omissionem cum præcepto actus, de quo infra. Sed ut plenius impeccabilitas Christi intelligatur, aliquæ difficultates ex dictis resolvendæ sunt: Pro quo sit.



### §. III.

*Prima difficultas ex dictis resolvitur.*

14

**E**X dictis asserendum est, quod etiamsi humanitas Christi contraxisset originem ex Adamo per seminalem propagationem, non contraxisset peccatum originale, neque habuisset debitum contrahendi. Primum probatur quia ut contrahatur peccatum originale, necessarium est quod in instanti generationis nihil detur cum peccato originali impossibile: sed in instanti generationis esset inhumanitate unio hypostatica cum illo impossibile; ergo non esset peccatum originale. Secundum autem etiam probatur: nam debitum contrahendi est peccasse in Adamo: sed humanitas Christi unita Verbo in instanti generationis, licet fuisset formata ex virili semine, & in Adamo contenta secundum seminalem rationem, non peccasset in illo, nec peccare posset; ergo non haberet debitum contrahendi. Minor probatur; impotens essentialiter ad peccandum non potest in alio peccare: sed voluntas Christi est impotens ad peccandum; ergo in alio peccare non potest.

15 Contra quod est argumentum: idèd nos peccavimus in Adamo, quia est caput nostrum: sed esset in casu illo caput Christi; ergo peccasset in illo. Minor probatur; eo est caput nostrum;

quia ab illo per virtutem seminalem procelsumus: sed Christus in hyposthesi facta sic processisset ab illo; ergo in illo casu esset caput Christi. Secundo: parvuli in instanti generationis non possunt peccare; utpote carentes usu rationis: & tamen omnes in Adamo peccaverunt; ergo ex eo quod humanitas Christi sit impotens ad peccandum, non inferitur non potuisse peccare in Adamo.

Ad primum responderetur, distinguendo maiorem, quia est caput physicum præcisse, nego maiorem, caput morale, in quo fuerunt voluntates nostræ, quia eas Deus ut illarum supremus Dominus transtulit in Adamum ut indifferentem ad peccandum, concedo maiorem, & distincta minori eodem modo, neganda est consequentia. Ad secundum dicatur esse disparem rationem: nam pueri, licet in instanti generationis sint impeccabiles peccato personali defectu usus rationis; illam tamen habuerunt, non in se, sed in Adamo, tamquam in capite; qua propter in ipso peccare potuerunt; nec in instanti generationis est aliquid in ipsis repugnans peccato habituali ex peccato Adam in ipsis resultanti; qua propter vere peccatores denominantur; & sunt: at humanitas Christi impeccabilis est, non solum pugnans cum peccato, sed cum potentia ad peccandum.

16 Sed restat non levis difficultas: si infans in instanti generationis elevaretur ad visionem Dei, quamvis excluderetur peccatum; non tamen debitum illud contrahendi; nec enim visio Dei impediret, quod in Adamo peccasset; & tamen ab instanti conceptionis esset impeccabilis ex vi beatitudinis, quæ beatum constituit impeccabilem; ergo, esto humanitas Christi sit impeccabilis ex vi unionis, potuit in Adamo peccare.

17 Responderi potest primo iuxta principia Thomistarum omisso, antecedenti negando consequentiam: & ratio est; quia humanitas se sola, & præcise à subsistentia non potest in Adamo peccare, sicut non potest operari; & consequenter humanitas in illa præcissione non potuit contineri in Adamo tamquam in capite morali; qua propter non de humanitate, sed de hoc homine debuit verificari, quod in Adamo peccasset: hic autem homo impotens est ex conceptu

personali ad peccandum; atque adeo de illius verificari non potest, quod peccavit: at homo beatus solum est impotens ad peccandum ex conceptu beatitudinis, quæ ex parte subiecti peccantis non præsupponitur; quæ propter hic homo putuit in Adamo contineri, de ipsoque verificari peccare in Adamo peccante; cum ex parte subiecti nihil aseratur repugnans peccato; humanitas enim, aut substantia creata cum illo non opponitur; & alias ex parte subiecti tunc non exercetur beatitudo, quæ in instanti generationis convenit.

18 Iuxta aliorum autem principia mihi dicendum videtur eandem esse rationem de beato ab instanti conceptionis, atque de humanitate Christi, nimirum, quod beatus ab instanti conceptionis non potuit peccare in Adamo, sicut nec humanitas Christi: & ratio est; nam ut hic homo intelligatur in Adamo peccare, debet præ intelligi in ipso potentia ad peccandum; non enim intelligi valet aliquem peccare sine potentia ad peccandum: hæc autem intelligi non potest, si in instanti generationis illa caret ex vi beatitudinis; omnia enim quæ intelliguntur in homine peccante in Adamo antecenter ad peccatum debent illi convenire in instanti generationis, quia homo postea existens est, qui in Adamo continetur; quæ etiam ratione humanitas Christi Domini, licet præcursive ab unione sit potens operari, non potest tamen in Adamo peccare.

19 Sed dices: in homine peccante in Adamo non solum intelligitur potentia ad peccandum sed peccatum ipsum: & tamen hoc non necessario intelligitur in instanti generationis; cum in illo possit esse gratia cum peccato impossibilis; ergo non est necessarium quod omnia quæ præ intelliguntur in homine peccante in Adamo, intelligantur, aut sint in ipso in instanti generationis.

Respondetur nos non asserere omnia quæ sunt in homine in instanti generationis, intelligi in eodem peccante in Adamo; neque quæ illi peccanti conveniunt, in instanti generationis; sed solum quod omnia illa, quæ necessario præ intelliguntur in homine, ut contineri possit in Adamo tamquam in capite morali in ordine ad peccandum, ipsi

convenire debent in instanti generationis, id autem quod necessario præ intelligitur est potentia ad peccandum; & consequenter carentia beatitudinis constituentis beatum impeccabilem, atque adeo hæc carentia debet illi convenire in instanti generationis; peccatum autem non est necessarium quod in illo præ intelligatur: & quidem peccatum actuale, cum transierit, non potest in instanti generationis convenire; peccati autem habitualis, quod est terminus ex habituali præterito resultans, potest resultantia impediri per gratiam habitualem.



## §. IV.

*Secunda difficultas resolvitur.*

20 **S**ECUNDA Consurgit difficultas ex hypothese quadam, quam possibilem existimant pauci ex Recentioribus, nimirum humanitatem posse uniri naturæ divinæ media substantia creata; asserunt enim posse Petrum, v.g. ratione propriæ substantiæ, & personalitatis terminare naturam divinam: in qua hypothese, quam nos impossibile omnino putamus: dubitatur, an humanitas ex unione mediata ad naturam divinam esset impeccabilis? Circa quod divisi sunt Recentiores; frequentius tamen asseritur in illa hypothese humanitatem evadere impeccabilem. Quæ sit nostra conclusio; & probatur, quia humanitas ex tali unione evaderet infinite sancta; & consequenter iuxta dicta excluderet non solum peccatum sed potentiam ad peccandum. Assumptum probatur; nam humanitas esset unita divinitati mediate, scilicet, media substantia creata; sed ut à divinitate infinite sanctificetur, sufficit hæc unio mediata; ergo ex tali unione evaderet infinite sancta. Minor probatur: quia ut defecto humanitas Christi à Deitate sanctificetur non obstat quod illi uniat media substantia



ta Verbi; ergo non obstat, quod vnita media propria substantia. Tum etiam; quia voluntas creata Christi Domini à Deitate infinite sanctificatur: & tamen illi solum vnitur mediante natura humana realiter distincta: Quod etiam constat in merito Christi, quod ex mediata vnione infinitum accipit valorem, & dignitatem. Denique; humanitas in casu illo esset infinite digna veneratione, quin obster, vt illi media substantia creata realiter distincta sit vnita; ergo nec huiusmodi mediatio obsteret; vt esset infinite sancta.

21 Secundo probatur: nam ex vi vnionis teneretur Deus regere humanitatem; ex vi enim coniunctionis naturarum in eadem persona creata teneretur superior regere inferiorem: quod exemplis supra aduictis cōvincitur. Tertio; quia saltem per communicationem idiomatum esset verum peccante Petro, quod Deus peccat: at hoc implicatorium est, vt supra vidimus; quia licet de Deo possit prædicari mors in aliena natura per communicationem idiomatum, non tamen peccatum; quia Deus potest velle mortem in aliena natura; non tamen velle potest peccatum, etiam in aliena natura. Ex his rationibus iuxta explanationem supra adductam infertur impeccabilitas etiam in sensu diuiso; quia ex vi vnionis aufertur ab humanitate potentia ad peccandum.

22 Contra hanc conclusionem arguitur primo: nam hæc vnio sufficiens non est ad sanctificandum humanitatem; ergo nec ad constituendam ipsam impeccabilem. Consequentia constat: & antecedens probatur; vnio mediata humanitatis cum personalitate Patris non sufficit, vt de facto humanitas Christi sanctificetur per personalitatem Patris, etiam si personalitas sit forma sanctificans; ergo nec vnio mediata humanitatis cum diuinitate sufficiens est ad sanctificandam humanitatem. Consequentia probatur à paritate rationis: antecedens est certum; nam personalitas Patris non perficit personalitatem Verbi, nec illi aliquem effectum præstat, & consequenter nec perficit naturam humanam; atque adeo illam sanctificare non potest.

Respondetur negando antecedens, ad probationem coaccedimus de-

facto humanitatem Christi non sanctificari personalitate Patris, esto personalitas sanctitas sit; quia vnio immediata humanitatis est ad personalitatem Filij oppositam relative personalitati Patris; à qua proinde personalitas Filij nullam perfectionem, aut effectum formalem accipere potest, atque adeo nec humanitas: quod respectu Deitatis non vrget; nam personalitas Filij cum Deitate indentificatur; Filius autem à Deitate est Deus: ex quo provenit, quod humanitas vnita immediate personalitati mediate vnitur naturæ, à qua, sicut persona Filij sanctificatur, similiter humanitas. In casu autem disputationis, etiam persona Patris esset Deus à natura diuina, diuinitasque effectum suum præstaret personalitati terminanti, & perficienti naturam creatam; atque adeo etiam ipsa diuinitas præstaret humanitati mediate vnitæ effectum sanctitatis. Et argumentum instatur; nam humanitas defacto non accipit dignitatem à personalitate Patris tanquam à forma, sicut nec ipsè Filius: & tamen in hypothesi data fatentur hoc argumento vtentes dignificandam fore humanitatem à Deitate; ergo esto in hypothesi ab eadem sanctificetur, non tamen inde licet inferre defacto humanitatem Christi sanctificari à personalitate Patris; neque ex eo quod defacto ab illa non sanctificetur, inferri potest in hypothesi facta à Deitate non sanctificandam.

23 Secundo arguitur: esto in hypothesi humanitas à Deitate sanctificetur, non tamen sanctificatur infinite; ergo esto ex vi vnionis excludatur peccatum; non tamen redditur natura impeccabilis. Consequentia probatur; nam ad excludendum potentiam ad peccandum requiritur infinitus effectus sanctitatis. Antecedens, in quo est difficultas probatur; natura sic vnita non est æque sancta, atque si vniretur absque medio aliquo realiter distincto, qualiter defacto vnitur humanitas Christi: sed hæc ad summum sanctificatur infinite; ergo illa sanctificaretur infra infinitum. Secundo probatur antecedens; defacto humanitas Christi in multorum sententia sanctificatur à personalitate Filij, quæ cum æqualis est in ratione sanctitatis cum natura diuina, & cum qua im-

diatè vnitur immediatione excludente medium nedum realiter, verum virtualiter; aut per rationem distinctum; ergo magis sanctificatur, quam sanctificaretur per vnionem à deitate in hypothesi facta, vtpote quia tunc mediante aliquo realiter distincto ab vtraque natura, cum Divina vniretur; & consequenter cum defacto solum infinite per communicationem sanctificetur; tunc non infinite, sed infra infinitum sanctificaretur.

Quæ omnia robur accipiunt ex eo quod ad perfectionem effectus formalis non solum debet attendi perfectio formæ, sed modus vnionis; seu illius communicatio ad subiectum: quæ propter licet Deus, & humanitas Christi eadem sanctitate sint sancti, tamen infinite sanctior est Deus, quia formam sanctitatis habet per essentiam, quam humanitas habet solum per communicationem; ergo si in hypothesi humanitas vniretur sanctitati mediatè, & consequenter minus perfecte, & vnione non ita stricta, quæ defacto vnitur humanitas Christi, minus sanctificaretur, quam illa, atque adeo non infinite.

24 Respondetur negando antecedens; ad probationem neganda est maior: & similiter ad secundam admissio antecedenti neganda est consequentia. Ad illud, quod additur, dicendum est, quod ex diverso modo vnionis formalis, non materialis nascitur perfectio diversa in effectum formali, qualis est habere sanctitatem per essentiam, atque habere illam per communicationem liberalem: at vero quod sanctitas, quæ talis est per essentiam, vniatur mediatè, vel immediatè, est diversitas materialis in modo communicationis non arguens maiorem perfectionem in effectum formali. Quod constat; quia voluntas æque sanctificatur in sua linea mediatè vnita, atque natura humana Christi, quæ immediatè vnitur: æqualem dignitatem habet actus voluntatis à persona Verbi, atque actus intellectus; & tamen actus immediatius vnitur. Similiter si Deus media subsistentia absoluta in distincta virtualiter à natura Divina, (vt plures volunt) terminaret naturam humanam, quod possibile esse frequentius docetur à Theologis, non magis à deitate sanctificaretur, quam modo; alias

iuxta doctrinam argumenti defacto non esset infinite sancta; & ramen immediatius vniretur sanctitati Divinæ, cum nihil mediatet etiam virtualiter distinctum; ergo diversitas ista penes mediatam, & immediatam vnionem de materiali se habet ad effectum formalem sanctitatis: & in sententia arguentium natura humana non magis sanctificatur à personalitate, quam à natura Divina quamvis personalitati, quæ æqualis sanctitas est, immediatius quam Divinitati vniatur.

25 Tercio arguitur: operatio elicità à Petro in hypothesi facta non esset infiniti valoris; ergo nec humanitas infinite sanctificaretur. Antecedens probatur; defacto opera Christi Domini sunt infiniti valoris, quia illorum principium, quod est infinitum, scilicet, Verbum, sed in hypothesi, nec principium, quod, nec principium, quod esset infinitum; cum vtrumque sit aliquid creatum; ergo opera elicità non essent infiniti valoris.

Respondetur negando antecedens: ad probationem concessa maiori, si causalis non denotet causam adæquatam, sed sufficientem, & concessa minori, neganda est consequentia; licet enim defacto sic contingat, quia vnio facta est in persona filij, propter quod, vel ipsa persona, vel natura mediatè vnita, vel vtrumque sanctificat humanitatem; in hypothesi natura Divina sanctificaret humanitatem, non quia vtraque natura in eadem persona Divina vniretur, sed quia vniretur in eadem persona humana, quæ esset vnio mediatà humanitatis cum Divinitate. Ex quo apparet differentia inter humanitatem defacto Verbo vnitam, & hypothefim factam; defacto enim ipsa persona sanctificat humanitatem, & dignificat operationem, vel rationem personalitatis, vel rationem naturæ Divinæ, vel rationem vtriusque: in hypothesi autem, persona non sanctificaret, vtpote quæ sanctitas non est, nec formaliter, nec per identitatem; sanctificaretur tamen humanitas à deitate, eiusque operationes ab illa dignificarentur propter vnionem physicam mediatam.

26 Ex quo etiam apparet altera differentia: tunc enim operationes humanitatis



manitatis dicerentur Dei viriles, hoc est, Dei, & hominis; non tamen cum tanta proprietate sicut modo. Primum probatur; quia persona, à qua elicerentur, esset homo, & esset Deus, per hoc quod terminaret naturam Divinam, ut supponimus; ergo eius operationes essent Dei viriles. Secundum etiam probatur; nam defacto persona eliciens operationes creatas humanitatis est persona Filij, quæ Deus est per essentiam, & per identitatem: tunc autem persona creata, licet diceretur Deus, non tamen esset Deus per essentiam, aut per identitatem.

Insuper, Verbum Divinum est homo cum omni perfectione, sicut Petrus; ergo eius operationes cum omni proprietate dicuntur, & sunt Dei viriles. Nec aliquid ob stare potest, quod sicut Verbum terminans humanitatem est verissime homo; pariter, & Petrus in hypothese, quod terminaret naturam Divinam, esset vere Deus. Non, inquam, ob stare potest: nam licet admitamus, dicendum Deum in hypothese; non tamen unquam concedimus fore verum Deum: & ratio est; Deus non per essentiam talis nullo modo concipi potest; at vero de conceptu veri hominis non est terminare per identitatem, sed ipsam realiter distinctam terminare, complere, & perficere ad existendum; quod Verbum Divinum cum omni proprietate humanitati præstat; ac proinde est perfectissime homo. Ex quibus etiam inferitur, quam implicatoria sit hypothesis, in qua disputatio procedit.

27 Tandem inferitur, quod si defacto humanitas Christi non sanctificaretur formaliter divinitate, sed personalitate, ut plures volunt, nec in hypothese ab illa sanctificaretur; & cum aliunde à persona sanctificari non possit, utpote quæ sanctitas non est, licet vix intelligi possit, quod à Divinitate non acciperet infinitam dignitatem; qua propter impeccabilitas humanitatis in casu illo non

ita efficaciter probatur, sicut  
de humanitate  
Christi.

(o)



## §. V.

*Dua alia difficultas ex dictis resoluuntur.*

28 **T**ERTIA Difficultas est, an si humanitas propria personalitate retenta à Verbo Divino terminaretur, esset impeccabilis? Suppositio hæc etiam est impossibilis, ut communius docetur à Theologis: in illa tamen dicendum est humanitatem fore impeccabilem: tam in sensu composito, quam in diviso. Primum constat; quia nulla datur potentia ad coniungendum peccatum cum effectu formali summæ sanctitatis: at tunc casus humanitas esset infinite sancta ex vi unionis; ergo nulla esset potentia in illa ad componendum peccatum cum unione. In sensu diviso etiam probatur; in finita sanctitas excludit potentiam ad peccandum; & insuper; quia actiones humanitatis tribuerentur Verbo Divino, sicut modo, & eadem ratione.

29 Contra quod est argumentum: nam peccatum in hypothese non esset à Verbo Divino, ut quod; ergo ex hac ratione male probatur non posse peccare. Antecedens probatur; natura humana esset completa ad operandum per substantiam creatam, qua terminaretur; ergo à persona creata, ut quod procederet peccatum, quin esset necessarium Verbum, ut principium quod in illud influere: imò non posset; nam suppositum creatum esset adæquatum principium quod; & eodem modo, atque si natura humana non esset unita Verbo; ergo ab illo non posset ullo modo procedere; cum duplex principium, quod adæquatum ad eundem effectum concurrere non possit.

Sed facile responderetur primo, quod licet hæc ratio non probaret; super sunt aliæ. Secundo dicitur, quod ab utroque supposito tanquam à principio, quod essent operationes humanitatis; cum non sit maior ratio, quare potius ab uno, quam ab alio, ut quod oriantur: nec in suppositione facta reputandum est in-

con-



conueniens, quod eiusdem operationis detur duplex principium quod adæquatum, sicut datur eius naturæ duplex suppositum. Insuper, duplex principium, quod adæquatum respectu eiusdem effectus non repugnare asserendum est, si virtus, qua verumque operatur, sit eadem, qualiter in hypothesei contingeret.

31 Quarta difficultas est, utrum in casu quo persona creata uniretur cum existentia Divina immediate, humanitas redderetur impeccabilis? In casu isto, quem plures possibilem iudicant, solum esset una persona creata, in quo differt à præcedenti, quæ uniretur immediate existentie Divinæ, à qua constitueretur existens, sicut modo redditur subsistens personaritate Verbi, cui immediate unitur; in quo differt à priori casu, in quo natura, humana nullum effectum physicum à Divina reciperet.

In hac ergo hypothesei dicendum est naturam fore omnino impeccabilem: quod ex summa sanctitate probatur; esset enim infinite sancta, vel ab existentia Divina cui immediate unitur; vel à natura Divina mediante existentia unita. Probatur etiam ex obligatione regendi humanitatem orta ex unionis. Specialiter autem probatur: nam tunc persona creata non intelligeretur potens in actu primo operari, quin ex parte illius intelligeretur aliquid prærequisitum ad operandum, cum peccato impossibile; ergo in tali persona nulla esset potentia ad peccandum. Antecedens probatur; quia non valet intelligi potens in actu primo ad operandum, quin præ intelligatur existens; existentia enim in omnium sententia est conditio prærequisita ex parte actus primi ad operandum: sed existentia Divina, qua existeret, est omnino impossibilis cum peccato; ergo non intelligeretur potens in actu primo operari, quin præ intelligeretur in illa aliquid cum peccato omnino impossibile? Consequentia autem probatur; quia implicat aliquid ex parte actus primi requisitum ad operationem cum illa pugnare. Cuius implicatio etiam explicatur per hoc, quod potentia ad operandum potest coniungi cum operatione; alias potentia non esset: sed eo ipso quod includat aliquid cum operatione impossibile, non potest cum

illa coniungi; ergo implicat potentia, seu actus primus includens aliquid cum operatione impossibile. Contra hanc rationem aliquæ sunt instantie ex principiis Thomistarum desumptæ, quibus infra fiet satis.



## §. VLTIMVS.

*Corollaria ex dictis inferuntur.*

31 INFERTVR Primo, potuisse assumi humanitatem à Verbo, quæ antea peccasset, quod probatum relinquitur contra paucos Recentiores; eo quod unio non præstat effectum formalem nisi existens, atque adeo quantumvis sit impossibilis cum peccato, & cum potentia ad illud, illam non excludit nisi tempore, quo existit. Secundo inferitur, casu in quo natura à Verbo assumpta antea peccasset, non solum remittendum esse peccatum ex vi unionis, sed debitum pænæ tam æternæ, quam temporalis, quin in ipsa remaneret reatus ad aliquam pœnam. Primum satis probatum relinquitur: secundum autem sic; ex vi unionis redditur humanitas digna æterna beatitudine: sed cum hac dignitate non componitur dignitas carentiæ eiusdem beatitudinis; ergo ex vi unionis aufertur debitum pænæ æternæ. Tertia pars etiam probatur: debitum reatus pænæ temporalis, seu obligatio ad illam ex peccato relicta est dignitas ad pœnam temporalem: sed in humanitate assumpta hæc dignitas esse non potest; ergo nec reatus pænæ temporalis. Minor probatur; ex vi unionis redditur digna omni bono, cuius est capax, & consequenter est digna, ut careat omni malo: sed implicat simul esse dignam omni bono, carereque omni malo, & quod sit digna pænæ temporalis; sicut implicat esse dignum amore amicitie, & odio inimicitie; ergo in humanitate assumpta implicat dignitas ad pœnam temporalem.

Cor-



32 Contra quod obijci potest primo: ex vi vnionis debetur beatitudo statim conferenda: & tamen potest Deus illam non statim conferre, ergo quamvis ex vi vnionis debeat condonatio pœnæ temporalis, potest Deus illam non condonare. Secundo: cum vnione componitur ipsa pœna temporalis, imò, & æterna; cum Deus possit humanitatem unitam in æternum beatitudine privare; ergo potest componi obligatio ad pœnam: plus enim nocet pœna, quam obligatio ad illam. Tercio: ex voto elicito ab humanitate ante vnionem potest remanere aliqua obligatio post vnionem in ipsa ad sustinendum malum temporale; ergo poterit similiter ex peccato ante commissum remanere obligatio ad pœnam temporalem. Quarto, & vrgentius: reatus pœnæ temporalis, & obligatio ad illam relicta ex peccato, quod præterijt, non est dignitas ad pœnam defacto existens, sed quæ cum peccato præterijt: at dignitas ad pœnam, quæ iam præterijt, non pugnat cum vnione defacto existenti; ergo nec reatus ex præterita dignitate remanens. Minor videtur certa; si enim peccatum, quod præterijt non pugnat cum vnione modo existenti, multo minus dignitas, quæ præterijt. Maior vero probatur; reatus non supponit peccatum existens; sed resultat, & promanet ex peccato, quod præterijt; alias peccato dimisso non remaneret reatus ad pœnam temporalem; ergo non supponit dignitatem existentem, sed remanet ex dignitate, quæ extitit, & quæ deficiente peccato deficit.

Ad primum concessio antecedenti neganda est consequentia: Deus enim, vt supremus dominus potest non satisfacere debito morali vnionis, & privare humanitatem beatitudine debita; non tamen potest facere, quod humanitas unita non sit digna omni bono, & carentia omnis mali, atque adeò ex vi vnionis non potest non auferri dignitas ad pœnam, qua ablata non potest illi malum infligere, quia illo digna sit humanitas propter peccatum præteritum. Ad secundum negandum est antecedens; licet enim Deus possit humanitatem privare in æternum beatitudine: non tamen potest illam non conferre, quia ex culpa præterita digna sit, vt illa privetur in quo ratio pœnæ consistit. Ad tertium

admisso antecedenti, neganda est consequentia: nam obligatio ad sustinendum malum ex voto relicta non supponit dignitatem in sustinente ad illud sustinendum: secus autem ratio pœnæ temporalis, vt diximus; qua propter sicut Christus ratione fidei infusionis obligatus fuit ad plura mala sustinenda, potuit ex voto antea emisso similis obligatio remanere: dignitas vero ad pœnam in humanitate digna, vt careat omni malo, implicatoria est.

Ad quartum neganda est maior: ad probationem concessio antecedenti; neganda est consequentia; peccato enim quoad culpam remisso, remanere potest dignitas ad pœnam temporalem, & defacto remanet, quoties pro illo plene satisfactum non est, vel pœna temporalis non remittitur; est enim dignus aliqua pœna, qui pro peccato non satisfecit, vel cui, quoad pœnam temporalem non est remissum peccatum: esse autem humanitatem dignam, vt careat omni malo, & esse dignam aliqua pœna implicatorium est, similiter esse dignam omni complacentia Dei, & dignam aliqua displicentia, etiam implicat: infligere autem pœnam, vt talem, non stat sine aliqua displicentia subiecti, cui infligitur: & tandem sicut implicat hominem per gratiam habitualemente esse dignum æterna beatitudine, & quod maneat in ipso dignitas ad carendum vita æterna; pariter esse per gratiam vnionis dignam humanitatem omni bono, & esse dignam aliqua pœna. Quod si reatus ad pœnam sine dignitate ad illam defacto existenti salvari potest, inconueniens non erit, quod reatus ad pœnam temporalem maneat in hu-

manitate cum vnione ad

Verbum.

(o)





## Dubium V.

*An humanitas Christi sit impeccabilis ex vi visionis Dei?*

### §. I.

*Referuntur Sententia.*

**D**UBIVM Hoc commune est omnibus beatis, & con-  
ducit, ut plenius intelli-  
gatur Christi impeccabilitas. Prima ergo  
sententia sit illorum, qui cum Scoto in  
4. dist. 49. quæst. 6. §. dico ergo, docent  
ex vi beatitudinis beatos non esse ab in-  
trinscco impeccabiles, sed solum ex pro-  
videntia extrinseca Dei. Hi sunt Gabriel  
in 1. dist. 1. quæst. 2. & in 2. dist. 7.  
quæst. unica, art. 1. Ocham, Gregorius,  
Rada, quos sequuntur omnes Scoti dis-  
cipuli, quos refert Felix tomo 1. cap. 4.  
difficultate 1. num. 1.

Secunda sententia extreme op-  
posita affirmat ex vi visionis reddi beatos  
impeccabiles, etiam de potentia Dei ab-  
soluta, quam docet Angelicus Præceptor  
1. 2. quæst. 4. & 1. part. quæst. 62. art.  
8. & 4. contra Gentes, cap. 92. de ve-  
ritate, quæst. 12. art. 6. ipsum sequuntur  
eius discipuli, Ferrara 4. contra Gentes  
vbi proxime, Caietanus, Victoria, Me-  
dina, Contradus, Collegium Salmanti-  
cense 1. 2. quæst. 4. disp. 4. dub. uni-  
co; quos sequuntur Recentiores Tho-  
mistæ, quorum sententia frequentior est  
etiam extra Scholam D. Thomæ.

Tertia sententia quasi media do-  
cet beatos esse impeccabiles, non tamen  
vi visionis, sed medio amore ad visionem  
necessario consequuto: qua propter si Deus  
subtraheret, ut potest, concursum ad amo-  
rem, possent peccare: sic Egidius à Præ-  
sentatione tom. 2. de Beatitudine, lib. 11.  
quæst. 16. art. 3. pro qua etiam refertur,  
Magister Soto in 4. dist. 49. quæst. 1.  
art. 1. & 4. sed stare pro nostra senten-  
tia docet Collegium Salmanticense vbi  
proxime.

2 Ut difficultas aperiatur, ad-  
vertendum est quætionem posse proce-  
dere de beatitudine secundum quod com-  
plectitur amorem, qui in sententia D.  
Thomæ beatitudo non est, sed proprietas  
illius. Potest etiam procedere de visione,  
in qua beatitudo consistit; & de hac du-  
pliciter, vel ut visio est, vel secundum,  
quod sortitur denominationem beatitudi-  
nis: potestque esse quæstio de illius in-  
compossibilitate cum peccato habituali,  
vel de potentia ad peccandum in viroque  
sensu composito, & diviso; pro quo sta-  
tuuntur sequentes conclusiones.



### §. II.

*Vera sententia explicatur.*

3 **S**IT Prima conclusio: visio, &  
beatitudo est, est impos-  
sibilis cum peccato mortali  
habituali: Hæc conclusio est communis: &  
probat; nam visio, ut beatitudo est, est  
summa felicitas, hominemque constituit  
summe felicem, & beatum: sed cum sum-  
ma felicitate non componitur peccatum  
habituale, quod est summa miseria; sicut  
nec hominem esse summe felicem, &  
summe miserum; ergo visio, ut beatitudo  
est, & secundum denominationem beati-  
tudinis cum peccato mortali non compo-  
nitur, etiam de potentia absoluta.

4 De peccato veniali non ita cer-  
tum est non posse cum beatitudine com-  
poni, sicut componitur cum gratia habi-  
tuali, & Dei amicitia: verumtamen dicen-  
dum cum beatitudine componi non posse;  
quia, ut videbimus, beatitudo cum poten-  
tia ad peccandum, etiam venialiter non  
componitur; atque adeo multo minus  
videtur componenda cum peccato venia-  
li. Insuper, beatitudo est possessio ultimi  
finis, perfectissimaque cum Deo coniunc-  
tio satians appetitum beati; qua propter  
ex natura rei excludit peccatum venia-  
le, quod aliqua miseria est, à Deo non  
causabilis, & divertit ab ultimo fine; quæ-  
tiones in gratia habituali non militent,  
quæ viatoribus, non dum perven-  
sunt



runt ad ultimum finem, convenit; quia propter ab illo aliquantulum divertere possunt.

5 Secunda conclusio: visio Dei etiam ex conceptu visionis est impossibilis cum peccato. Hec conclusio non ita communis est: sunt enim, qui asserunt, visionem præstare effectum beatitudinis, indigere tamen ad illud præstandum, quod Deus aliunde remittat peccatum, quod ipsa excludere non potest: sed conclusio probatur; visio ex conceptu visionis præstat effectum positivum omnino impossibilem cum peccato; ergo ex vi visionis excluditur peccatum. Antecedens probatur; visio ex conceptu suo constituit hominem possidentem obiectivam beatitudinem; est enim visio Dei in quantum talis, illius possessio: sed effectus iste est impossibilis cum peccato; ergo præstat effectum impossibilem cum peccato. Minor probatur; possidere obiectivam beatitudinem, est esse beatum; sed esse beatum est effectus impossibilem cum peccato; ergo, & possessio obiectivæ beatitudinis.

Confirmatur primo: non implicat forma positiva felicitatis, quæ ex conceptu suo positivo habeat tribuere esse felicem, & excludere omnem miseriam: sed hæc alia non est, quam visio Dei; ergo hæc ex conceptu suo habet constituere felicem, & excludere miseriam. Confirmatur secundo: non implicat forma, quæ ex conceptu suo positivo habeat constituere amicitiam Dei, & excludere inimicitiam, qualis est gratia habitualis; ergo non implicat forma, quæ ex conceptu suo constituat felicem, excludatque omnem miseriam: quæ alia esse non potest, nisi visio Dei.

6 Secundo satis probabiliter sequi potest conclusio ex eo, quod visio constituit formaliter sanctum: enim gratia habitualis, quia præstat ius ad beatitudinem, quæ est Dei hæreditas, constituit formaliter sanctum; satis vero simile est, quod visio ipsa, & hæreditas constituit formaliter sanctum. Similiter, si volitio infusa gratiæ, quæ præstat ius ad visionem, est amor amicitialis Dei, ipsa volitio, quæ confert visionem, erit etiam amor amicitialis, & ipsa visio forma sanctitatis, & amicitiae.

7 Tertia conclusio, beatus ex vi visionis est impotens ad peccandum,

tam in sensu composito, quam in sensu diviso. Beatos esse absolute impeccabiles, non obscure colligitur, ex eo, quod beatitudo dicitur incorruptibilis, & incontaminata hæreditas; & communiter traditur à patribus, & eleganter ab Augustino contra duas Epistolas Pelagianorum libro 3. & præcipue verbis illis: *Hic præceptum est, ut non peccemus, ibi premium est, non posse peccare.* Quod autem hoc illi conveniat ab intrinseco, conformius est ipsorum menti, & verbis ex Augustino relatis: quod autem conveniat ex visione, supposito quod in hac consistat beatitudo, etiam videtur sanctorum dictis magis congruere, & nobis in præsentem probandum.

8 Et in primis, non posse peccare in sensu composito, satis probatum relinquitur: nam peccatum actuale non minus est impossibile cum visione, quam habituale; cum non sit minor iniuria, & immunditia; implicat ergo potentia ad coniungendum utrumque. Quod autem nec etiam in sensu diviso possint beati peccare, probatur ratione communi Thomistarum desumpta ex D. Thoma 1. 2. quæst. 4. art. 4. & 1. p. q. 62. art. 8. & quæst. 24. de veritate, art. 8. visio beata pugnat essentialiter cum iudicio requisito ex parte actus primi ad peccandum; ergo excludit potentiam ad peccandum. Consequentia ex dictis constat: & antecedens probatur; nam videns summum bonum evidenter indicat, nihil esse dignum amore, aut appetibile, nisi, ut stat sub ordine ad bonitatem Dei; cum enim videat Deum esse summum dignum amore, nihilque extra ipsum esse bonum, nisi propter ipsum; & in ordine ad ipsum, non potest, ut sibi conveniens iudicare aliquid appetendum contra, vel præter ordinem ad Deum: sed, ut quis sit potens peccare, requiritur in ipso iudicium, quo, ut appetibile, & sibi conveniens iudicet obiectum contra, vel præter ordinem ad Deum; ergo visio beatifica pugnat cum iudicio requisito ex parte actus primi ad peccandum.

Quod explicatur, exemplo adducto ex D. Thoma: nam sicut homo necessitatur quoad specificationem ad bonum, ut sic, nihilque potest appetere in singulari, nisi in ordine ad bonum, & ut stat sub ratione boni, nihilque extra sphaeram boni potest ipsi, ut conveniens, & appetibile

bile proponi: pariter Deus clare visus, vixote in se includens omnem rationem boni, rapit ad se omnino voluntatem, quæ in ipsam tanquam in centrum, quo satiat, toto conatu fertur, & necessitatur, quod specificationem, & quoad exercitium, nihil potest appetere contra, vel præter Deum, quia evidenter indicat beatus illud non esse sibi conveniens, aut ab ipso appetibile.

9 Quarta conclusio: amor beati ex conceptu suo, & ex prædicatis intrinsicis est impossibilis cum peccato actuali directe; cum habituali vero, & cum potentia ad peccandum indirecte. Prima pars probatur; nam amor est conversio actualis in Deum, tanquam in ultimum finem; peccatum autem actuale est aversio, actualis ab illo: sed conversio, & aversio actualis directe opponuntur, sicut amor, & odium; ergo amor beatificus directe opponitur cum peccato actuali mortali. Idem dicendum est de peccato veniali: nam amor beatificus est amor Dei super omnia, non solum aversentia, sed divertentia ab ipso; ergo opponitur non solum peccato mortali avertenti à Deo, sed etiam veniali ab eo divertenti. Antecedens probatur; per visionem beatam proponitur Deus, ut diligendus super omnia aversentia, & divertentia; cum per illam iudicet beatus nihil esse appetibile, nisi in ordine ad Deum: sed amor beatificus Deum prosequitur; secundum quod per visionem proponitur; ergo est amor Dei super omnia divertentia ab ipso.

10 Secunda pars probatur: amor beatificus ex prædicatis intrinsicis, & ex propria individuatione supponit necessario visionem beatam: sed hæc est impossibilis cum peccato habituali, & cum potentia ad actuale; ergo, & amor. Minor probata manet: & probatur maior; amor beatificus ex prædicatis intrinsicis distinguitur ab amore libero viæ; quia propter amor viæ quoad individuationem non manet in patria, ut communius docetur à Thomistis: & similiter distinguitur ab amore necessario ex imperfecta cognitione; & ratio utriusque esse potest; quod amor beatificus ex sibi intrinsicis prædicatis est perfectissime voluntarius, in quo excedit omnem amorem viæ: sed si posset existere idem numero sine visione Dei, ut regulatus alia cognitione, hoc non verificaretur; ergo supponit necessario visionem, ut sui regulam.

11 Quod autem hæc oppositio, & impossibilitas non sit directa, probatur; quia amor non habet prædicatum ratione sui incompensabile cum peccato habituali, nec amor præstat effectum cum peccato oppositum; ergo non opponitur cum peccato habituali directe, sed solum quia supponit visionem præstantem effectum sanctitatis, & beatitudinis cum peccato incompensabilem. Quod nec etiam sit directa oppositio cum potentia ad peccandum, probatur; quia amor cum iudicio requisito ex parte actus primi ad peccandum solum est incompensabilis, quia supponit visionem cum tali iudicio incompensabilem.



## §. VLTIMVS.

*Solvuntur argumenta.*

12 CONTRA Primam conclusionem arguitur; cum beatitudine componuntur tristitia, & dolor, & alia mala corporalia, ut patet in Christo Domino; in quo fuit perfectissima beatitudo cum magna tristitia, & doloribus; ergo etiam potest componi cum peccato mortali. Respondetur concessio antecedenti, negando consequentiam: & ratio discriminis est, quia dolor, & tristitia sunt mala, quæ prudenter sustinentur, & infligi possunt à Deo, ex quibus maxima gloria in Christo Deo, & humanitati accrevit; quia propter cum beatitudine de potentia absoluta bene componuntur: at vero malum culpæ, nec prudenter admittitur, nec à Deo causari potest, estque summa miseria, quæ cum felicitate summa non componitur. Quod si visio sanctitas sit, ex hoc etiam capite cum peccato ratione sui repugnante non veto cum poenalaribus recensitis, cum quibus non ratione sui, sed ratione consequentium beatitudinem opponitur, scilicet, ratione gaudij, & delectationis; non tamen in ordine ad potentiam Dei absolutam; in Christo enim cum summo gaudio, & delectatione compositæ sunt.



Ex quibus nullatenus inferitur, quod quia peccatum summa infelicitas est, forma illud expellens sit beatitudo: & ratio est aperta; est enim maximum intervallum inter miseriam positivam peccati, quod est maxima elongatio à Deo, & beatitudinem; qua propter forma nondum pertingens ad beatitudinem potest expellere peccatum: qua etiam ratione, licet gratia unionis habeat vim ad expellendum peccatum, non ideo omnis forma illud expellens ad unionem hypostaticam pertingit. Insuper peccatum, & constituit inimicum Dei, & miserum: ratione primi opponitur cum gratia habituali, & ab illa expellitur: ratione secundi cum beatitudine, nec statim, atque homo caret miseria peccati, est beatus; homo enim impura natura caret peccato, nec tamen est beatus; nam esse beatum non est carere malo peccati, sed insuper habere bonum satiativum appetitus; quod tamen non habere recte componitur cum carentia peccati.

13. Secundo arguitur: potest Deus elevare ad beatitudinem hominem existentem in peccato mortali, non infundendo gratiam habitualement: sed in hoc homine cum peccato habituali componitur visio, & beatitudo; ergo non sunt cum illo impossibiles. Minor probatur; nam peccatum habituale est privatio gratiae: sed in hoc homine maneret privatio gratiae, quae non infunderetur, vel supponitur; ergo maneret peccatum. Ad hoc argumentum concessa maiori neganda est minor: ad probationem neganda est minor, vel distinguenda, maneret in ratione privationis, nego minorem; in ratione negationis, concedo minorem; & nego consequentiam; sicut si natura peccatrix assumeretur à Verbo, quamvis non infunderetur gratia habitualis, destrueretur peccatum, maneretque carentia gratiae habitualis, non in ratione privationis, sed negationis: quod contingeret, vel quia visio est forma sanctificans constituens subiectum dignum dilectione amabili, vel quia licet non sit forma sanctificans, est perfecta beatitudo excludens miseriam peccati; atque adeo non maneret carentia gratiae in ratione privationis, sub qua ratione est miseria, & peccatum.

14. Tercio arguitur: praevisto exercitio libero peccaminoso in hoc instanti, potest Deus in eodem pro posse-

*Mag. Solivar, tom. 2.*

riori naturae infundere visionem: sed tunc componeretur utrumque in eodem instanti reali; ergo possunt componi. Maior probatur; quia non est repugnantia ex eo, quod visio praestet effectum aliquem impossibilem cum peccato; quod supponunt: nec ex eo quod destruat libertatem requisitam ex parte actus primi ad peccandum; licet enim visio determinet ad non esse peccati quasi in actu primo, ut autem determinet in actu secundo, necessarium est quod non supponat peccatum: sed in casu posito praesupponit peccatum; ergo non determinat in actu secundo ad non esse peccati; & consequenter non tollit libertatem ad peccatum.

15. Hoc argumento convincuntur Recentiores extra Scholam D. Thomae, sed parum urget: ad quod omisso quod supponunt, scilicet, determinationem ad actum tollere libertatem actus, neganda est maior; quam non convincit probatio: tum, quia visio praestat effectum beatitudinis cum peccato impossibilem. Tum etiam; quia praestat effectum sanctitatis similiter impossibilem, & denique; quia praestat effectum impossibilem cum libertate in actu primo requisita ad peccandum: Et quidem, si nihil horum praestat, non est ratio quare visio infusa ante existentiam peccati determinet ad non esse illius; si enim non praestat effectum aliquem cum peccato impossibilem, nec cum potentia ad peccandum, nihil horum impedire potest.

16. Quarto arguitur: potest componi cum visione iudicium requisitum ex parte actus primi ad peccandum; ergo cum visione potest componi potentia ad peccandum. Antecedens probatur; ad peccandum non requiritur iudicium erroneum, quo quis indicet Deum, v. g. esse dignum, ut illi iniuria irrogetur, sed sufficit, quod proponatur obiectum delectabile, alias prohibitum, sed iudicium proponens obiectum delectabile, alias prohibitum, cum visione componitur; ergo iudicium requisitum ad peccandum.

Confirmatur primo: ad peccandum non requiritur iudicium, quo quis indicet hic, & nunc omnino prosequendum esse hoc obiectum, etiam si sit contra legem Dei; alias virans de facto peccatum,

KKK

cum



cum non habeat hoc iudicium, non haberet requisitum ad peccandum ex parte actus primi, & consequenter nec potentiam ad peccandum: sed quodlibet aliud composabile est cum visione; ergo & iudicium ad peccatum requisitum. Confirmatur secundo: imponat Deus præceptum Beato, conferatque illi auxilium sufficiens ad illius implerionem, & neget efficaciam; quod possibile est, cum auxilium sufficiens non habeat connexionem cum efficaci: tunc casus Beatus peccaret, cum omitteret actum præceptum, quem posset elicere; ergo Beatus potens est ad peccandum. Tandem confirmatur; Beatus adimplens præceptum potest illud omittere, alias non libere adimpleret; sed omittere est peccare; ergo est potens peccare.

17. Responderetur concessa maiori pro prima parte, distinguendo illam pro secunda; sufficit quod proponatur obiectum delectabile, alias prohibitum, speculative, nego maiorem; practice, & ut hic, & nunc alliciens ad sui prosecutionem, concedo maiorem; & concessa minori, vel distincta iuxta distinctionem maioris, neganda est consequentia. Itaque ad iudicium requisitum ad peccatum non sufficit cognoscere obiectum delectabile prohibitum speculative; sed requiritur, quod sic cognoscatur, ut alliciat voluntatem ad eius prosecutionem: quod stare non potest cum visione beata per quam sic proponitur Deus diligendus, ut nihil nisi in ordine ad ipsum, vel propter ipsum proponi possit ut alliciens ad eius prosecutionem.

18. Ad primam confirmationem admissa maiori, neganda est minor; quia non solum iudicium illud concomitans actum est impossibile cum visione, sed alterum antecedens, quo quis allicitur ab obiecto turpi, propter rationem nuper datam. Vel secundo responderetur negando maiorem: ad peccatum enim, sicut ad quemlibet actum liberum requiritur iudicium practicum, quo quis sibi persuadeat hic & nunc omnibus pensatis conveniens esse talem actum elicere. Ad huius improbationem in ipsa maiori adductam dicatur; quod vitans peccatum, & adimplens præceptum, licet illud iudicium non habeat, post tamen illud habere; nam ex vi iudicii, quo obiectum turpe proponitur ut alliciens, sicut est potens illud prosequi, est etiam potens ad

habendum illud alterum iudicium; at videns Deum hanc potentiam non habet; quia per visionem excluditur iudicium alliciens, ut dictum est.

19. Ad secundam confirmationem in sententia afferente non posse dari puram omissionem liberam, admissa maiori, neganda est minor; nam ad hoc ut peccet potens adimplere præceptum, & non adimplere, requiritur quod non adimplere sit ipsi liberum in actu secundo, & ab ipso: tunc autem omisio non esset à Beato, nec in actu secundo libera; sicut omisio calefactionis in igne ex defectu decreti, & concursus divini non est ab igne, sed à Deo; solumque comparatur ignis ad carentiam calefactionis, tanquam subiectum illam patiens. In altera autem sententia admittente puram omissionem liberam, neganda est maior, quam non convincit probatio ibi subiuncta; licet enim auxilium sufficiens secundum se sumptum non connectatur cum efficaci; potest tamen connecti ex suppositione visionis, & defacto sic contingit; nam Deus ex vi voluntatis conferendi auxilium sufficiens ad adimplendum præceptum, adiuncta voluntate conferendi visionem necessitatur ad conferendum auxilium efficaciam. Vel secundo in hac eadem sententia responderi potest admittendo maiorem, & negando minorem; ut enim omisio sit libera, non sufficit quod carentia actus præcepti proponatur videnti Deum secundum se disconveniens, sed requiritur quod hic & nunc, ut non disconveniens absolute proponatur; quod in vidente Deum repugnat: omisio ergo actus quæ hoc iudicium non supponit, non est libera voluntati in actu secundo, licet alias dari possit pura omisio libera. Ad ultimam admissam maiori, neganda est minor, vel distinguenda, omittere actum secundum se est peccare, nego minorem, ex suppositione præcepti, concedo minorem, & nego consequentiam. Contra doctrinam istam plures sunt obiectiones, quarum satisfactio materiam præbebit sequenti disputationi: & de his satis applicanda literæ Magistri.

tri 3. dist. 12. art. 3. & 4.

\*\*\*







## Dubium ultimum.

*Quæ ratione componatur cum impeccabilitate Christi libera adimpletio præcepti moriendi.*

### §. I.

*Aperitur difficultas, & aliqua supponuntur.*

**P**RÆCIPUA difficultas, quæ ex Christi impeccabilitate con-  
surgit, quam sæpè insinuavimus; & in  
præsenti est discutienda, in eo consistit;  
quia Christus fuit liber in adimplendo  
mortis præceptum; etenim acceptando  
mortem, actum exercuit obedientiæ, quò  
pro nobis satisfecit; & meruit: at non  
stat libertas in acceptando mortem, sine  
potentia ad non acceptandum, & ad non  
obediendum ergo non stat potentia ad  
non obediendum sine potentia ad peccan-  
dum. Consequentia constat: quia non  
acceptare mortem præceptam, & non  
obedire præcepto est illud frangere; ergo  
posse non acceptare mortem præceptam  
est posse frangere præceptum, quod est  
idem formaliter atque posse peccare; non  
ergo componitur Christi impeccabilitas  
cum libera adimpletione præcepti.

2 Propter hanc difficultatem  
M. Lorca, quæst. 19. disp. 73. docet quod  
licet Christus Dominus fuerit subditus  
præceptis legis naturalis, tam naturalis,  
quam supernaturalis ordinis, quæ ratione  
dignitatis non erant illi disconvenientia;  
non tamen habuit strictum, & rigorosum  
præceptum obligans in conscientia, ut nos  
redimeret morte, & passione sua; sed  
solum habuit notitiam, & insinuationem  
voluntatis, & decreti divini, quod ipse  
libere curavit implere, non obligatione,  
sed ferventi charitate; quod large vocatur  
mandatum, & præceptum, sufficiens ta-  
men ad obedientiam. Pro qua sententia  
refert Paludanum in 3. dist. 12. quæst.  
2. art. 3. Dionisium Cisterciensem in 3.

q. 3. art. 2. conclusione 6. & Beatum simul;  
atque magnum Albertum, cap. 3. de virtu-  
tibus, cuius verba adducit, & Magistrum  
Victoria, quem etiam pro hac sententia  
refert Medina quæst. 47. art. 2. illamque  
probabilem reputat ipse Medina 1. 2. q.  
114. art. 1. quem imitantur pauci ex Re-  
centioribus.

3 Communiter tamen Theo-  
logi docent Christum Dominum habuisse  
veram, & strictum præceptum moriendi.  
Quæ sententia desamitur ex D. Thoma  
infra quæst. 19. art. 3. q. 20. art. 1. q. 47.  
art. 2. Probaturque communiter ex Ioan-  
nis 10. *Nemo tollit animam meam à me,*  
*sed ego pono eam à me ipso, hoc mandatum*  
*accepi à Patre meo. Et cap. 14. Ut cognos-*  
*cat mundus, quia diligo Patrem, & sicut man-*  
*datum dedisti mihi Pater, sic facio. Et cap. 15.*  
*Si præcepta mea servaveritis, manebitis in*  
*dilectione mea, & ego Patris mei præcepta*  
*servavi, & maneo in eius dilectione: Quæ*  
intelligenda esse de stricto præcepto con-  
stat; quoniam ex huiusmodi intelligentia  
nullum sequitur inconveniens; Christus,  
ut fatetur Lorca, capax fuit præcepti na-  
turalis, sicut & alij homines absque aliquo  
inconvenienti. Secundo etiam probatur  
communiter ex eo quod in Sacra Scriptu-  
ra commendatur obedientia Christi in  
subeunda morte, constatque ex Paulo ad Phi-  
lipenses 2. *Humiliavit semetipsum factus*  
*obediens usque ad mortem: Et ad Roman. 5.*  
*Sicut per unius inobedientiam peccatores*  
*constituti sunt multi, ita per unius obedi-*  
*tiam iusti constituti sunt multi.*

4 His argumentis respondet  
Lorca nomine præcepti non intelligi stric-  
tum præceptum, sed latum, afferque  
plura exempla ex Scriptura, in qua multo-  
rtes non strictæ, sed large sumitur præ-  
ceptum pro voluntate solum permissiva;  
ut constat ex 2. Regum 16. ubi dicitur:  
*Dominus enim præcepit ei, ut malediceret*  
*David: & iterum; Dimitte ut maledicas*  
*iuxta Domini præceptum: cū enim materia*  
præcepti huius sit peccaminosa, erga quā  
solum versatur voluntas permissiva Dei,  
præceptum pro voluntate permissiva est  
accipiendum: loca autem in quibus Chris-  
ti obedientia in subeunda morte ex-  
primitur, intelligenda esse affirmat de  
stricta obedientia: ex quo non inferat  
rigorosum præceptum; ad perfectam enim  
obedientiam sufficit voluntas insinuata  
Prælati: quod ex Magno Alberto confir-  
mat illis verbis; verus obediens nunquam

præceptum spectat, sed solum voluntatem Prælati, sciens vel credens ferrenter exequitur pro præcepto, exemplo Domini Iesu Christi, cui voluntas Patris summum præceptum fuit.

5 Quod etiam docere videtur D. Thomas 2. 2. q. 104. art. 2 ibi: *Vnde obedientia, est specialis virtus, & eius speciale obiectum est præceptum, & tanto videtur obedientia promptior, quanto expressum præceptum obediendo prævenit, voluntate tamen superioris intellectus*; & expressius art. 5. ad 3. Sic ergo potest triplex obedientia distingui: una sufficiens ad salutem, quæ, scilicet, obedit in his ad quæ obligatur; alia perfecta, quæ obedit in omnibus licitis; alia indiscreta, quæ etiam in illicitis obedit ubi Angelicus Magister illam appellat perfectam obedientiam, quæ extenditur ad omnia licita, etiam sine obligatione; non ergo ex perfecta obedientia colligitur rigorosum præceptum obligans in conscientia, & cuius omissio sit peccatum, ad quod Christus est impotens.

6 Si autem obijcias: quod Verba Scripturæ in rigoroso sensu sunt accipienda si aliquod inconueniens non sequatur; atque adeo nomine præcepti strictum, & rigorosum debet intelligi. Respondet sequi ex stricta acceptione maximum inconueniens, nimirum, non libere, sed necessario Christum mortem subisse, atque adeo per mortem dona gratiæ hominibus non meruisse; cuius oppositum expressum est in Scriptura: quæ propter plures ex Sanctis PP. præceptum acceperunt pro simplici voluntate divina. In hoc sistit huius doctrinæ probabilitas: oppositum tamen est tenendum cum communi Theologorum sententia; quod licet in præsentī potius esset supponendum, quam probandum, breviter tamen est stabilendum, & extriplici capite probandum. Primo ex eo quod iuxta PP. & rationem nomine præcepti strictum præceptum intelligendum est: Secundo, deducendo ex obedientia Christi, quæ in Scriptura exprimitur, rigorosum præceptum. Tertio, ex Adversarijs, qui ineidunt in inconueniens, quod vitare contendunt.

7 Et primum probatur ex Augustino tom. 4. lib. 2. de sermone Domini in monte, cap. 11. ubi postquam de observantia consiliorum disseruit, sermonem

instituit de observantia præceptorum veteris illa verba orationis Dominice: *Fiat voluntas tua*, primo illa explicat de Angelis, & hominibus adimpleantibus divinum beneplacitum, quamvis præceptum non sit. Deinde secundam adhibet explicationem his verbis: *Item fiat voluntas tua*, recte intelligitur obediatur præceptis eius, sicut in celo, & in terra, id est, sicut ab Angelis, ita ab hominibus; nam fieri voluntatem Dei, cum obtemperatur præceptis eius, ipse Dominus dicit, cum ait: *Meus cibus est, ut faciam voluntatem eius, qui misit me*: & cum ait: *Ece Mater mea, & fratres mei, & quicumque fecerit voluntatem Dei, hic mihi est frater, & mater, & soror*. In quibus verbis Augustinus distinguit præceptum à consilio, & docet præceptum ut à consilio distinctum, & consequenter strictum esse in Angelis beatis, & in Christo Domino, in quo non solum admittit præcepta naturalia, sed præceptum Patris, constatque illis verbis: *Nam fieri voluntatem Dei, cum obtemperatur præceptis eius, ipse Dominus dicit cum ait, meus cibus est, &c*: ibi enim Christus loquitur de hominum redemptione; constatque ex Ioannis 4. unde sumpta sunt verba illa, quæ sic habent: *Meus cibus est, ut faciam voluntatem eius, qui misit me, ut perficiam opus eius*: opus autem Dei Christo commissum est hominum redemptio. Ex his omnibus ita formatur argumentum: iuxta Augustinum voluntas hæc est præceptiva strictæ, & rigorosæ, utpote condistincta à consilio, seu beneplacito simplici Dei, & est de hominum redemptione, quæ opus Dei dicitur à Christo; ergo in ipso fuit strictum præceptum de hominum redemptione per eius mortem consummata.

Secundo colligitur ex eodem Augustino tomo 9. tract. 79. in Ioannem ubi admittit præceptum strictum, ex quo Arriani intendebant probare inferioritatem Filij respectu Patris; & primo docet, quod ex terminis præceptum non arguit inferioritatem naturæ, nec diversitatem, ut constat in hominibus. Deinde addit hæc verba: *Huc accedit, quod Christus non tantum Deus est quæ ratione equalis est Patri; sed etiam homo, quæ natura maior est Patri, cuius etiam non solum Pater, sed Deus est*: Vbi non solum præceptum strictum admittit, sed



Ad rationem assignat, quare illius sit capax Christus Dominus, qua postea utemur.

8 Idem colligitur ex D. Thoma ubi supra; & Ioannis. 15. ubi explicans illa verba: *Sicut ergo Patris mei praecepta servavi.* Lect. 2. sic habet: *Christus enim per hoc ostendit, quod mansit in dilectione Patris, quia per omnia mandata eius servavit; nam, & mortem sustinuit: quae intelligenda sunt de Christo secundum quod homo: ubi eodem modo loquitur de praecepto mortis, sicut de alijs mandatis legis naturae. Idem docuit ad Philippenf. 2. & alibi.*

9 Eandem sententiam probant Recentiores ex Dionisio, Athanasio, Anselmo, qui apud ipsos videri possunt. Accedit quod verba Patrum intelligenda sunt in rigore, & iuxta communem Theologorum intelligentiam: maxime quia PP. & praecipue Augustinus saepius docent Beatos impeccabiles liberiores esse: unde exlensione libertatis negandam non est strictam praeceptum in voluntate impeccabili. Accedit etiam, quod testimonia Scripturae attribuentia Christo obedientiam, de stricta obedientia accipi debere asserant Adversarij, quia sic à PP. & scholasticis accipiuntur: sed etiam attribuentia praeceptum, de stricto praecepto ab illis intelliguntur; ergo de stricto praecepto accipienda sunt.

10 Deinde probatur ratione: nam verba Scripturae, & Patrum intelligenda sunt in rigoroso sensu, si ex illo non sequatur aliquod inconueniens: sed ex acceptione praecepti nullum sequitur; ergo idem quod prius. Minor probatur; nam praeceptum positivum in voluntate impeccabili libertatem non tollit ab actu praecepto; ergo nullum sequitur inconueniens. Antecedens ex Augustino, & Anselmo, lib. 2. cùm Deus homo satis colligitur: & insuper probatur; nam materia praecepti positivi est actus liber, & hoc est quod Christo praecipitur, nimirum, ut libere ponat animam suam; ergo non potest libertatem actus praecepti destruere: quia enim decretum efficax habet pro obiecto actum liberum, non potest eius libertatem destruere.

Dices: praeceptum cadere supra actum, qui esset liber, si non praeciperetur, non autem requiritur, quod maneat liber supposito praecepto. Sed contra est: nam si materia praecepti non esset actus li-

ber determinate posset praeceptum adimpleri per actum necessarium, & consequenter de actibus necessarijs posset dari praeceptum; ergo praeceptum non solum non aufert libertatem actus praecepti, sed illam infert, & non solum cadit supra actum alias liberum, sed eius conservat libertatem.

11 Insuper probatur assumptum: quia utrumque potest componi iuxta Adversarios, nimirum, praeceptum rigorosum, & quod actus sit meritorius, licet non reduplicativè saltem specificativè; ergo non benè negatur rigorosum praeceptum, quia acceptatio mortis in Christo meritoria fuit. Antecedens probatur; nam Christus Dominus meruit actibus, ad quos tenebatur ex lege naturali ordinis naturalis, & gratiae, quia licet essent necessarij iuxta Adversarios, secundum substantiam ex vi praecepti naturalis, erant tamen liberi quoad circumstantias; ergo per acceptationem mortis praeceptum potuit etiam Christus Dominus mereri, quamvis esset necessaria quoad substantiam ex suppositione praecepti, quia potuit esse libera quoad circumstantias; & consequenter utrumque componi potest.

12 Ex secundo principio etiam probatur rigorosum praeceptum: nam stricta obedientia necessario requirit strictum praeceptum; ergo si ex scriptura concedenda est in Christo stricta obedientia, ut admittunt, debent etiam admittere strictum praeceptum. Antecedens docetur à D. Thoma 2. 2. q. 104. art. 2. & ad Romanos 5. lectione 5. ibi enim asserit obiectum obedientiae, secundum quod specialis virtus est, esse praeceptum superioris excellentia; distinguitque duplex praeceptum, alterum tacitum, expressum alterum, & aliquod illorum necessarium esse affirmat ad propriam, & strictam obedientiam: utrumque autem praeceptum esse strictum inde constat, quia absurdum apparet asserere Christum Dominum potuisse transgredi aliquod ex illis, etiam tacitum; si autem praeceptum tacitum strictum praeceptum non esset, posset Christus illud transgredi in sententia horum Authorum.

Deinde constat ex solutione ad primum, ibi: *Sic igitur ratio praecepti quam attendit obedientia, concurrens cum*

actibus omnium virtutum; non tamen cum omnibus virtutum actibus; quia non omnes actus sunt in præcepto, ut supra habitum est. Ex quibus sic arguitur: si obedientia, quæ est specialis virtus, solum respiceret voluntatem superioris, seu Divinum beneplacitum, ratio præcepti, quam attendit obedientia, concurreret in omnibus virtutum actibus; cum omnes actus virtutum sint iuxta Divinum beneplacitum: at iuxta D. Thomam ratio præcepti, quam attendit obedientia, non concurrit cum omnibus virtutum actibus; ergo ratio præcepti, quam attendit obedientia non concurrit cum omnibus virtutum actibus; atque adeo non divinum beneplacitum, seu latum præceptum est; sed strictum, quod non reperitur in omnibus virtutum actibus.

13 Secundo assumptum probatur: non est propria inobedientia nisi contra strictum præceptum; ergo nec propria obedientia datur, quæ non sit iuxta strictum præceptum. Consequentia probatur; quia obedientia, & inobedientia eandem respiciunt superioris voluntatem: & colligi videtur ex eo quod Christi obedientia contraponitur à D. Paulo in obedientiæ Adami; hæc autem fuit contra strictum præceptum, atque adeo Christi obedientia iuxta præceptum strictum.

Confirmatur primo; obedientia duo respicit, & superiorem, & illius præceptum: sed propria obedientia non est, quæ non respicit superiorem proprietatem; ergo nec illa, quæ non respicit præceptum proprium, & strictum. Confirmatur secundo: nam obedientia proprie talis respicit subiectionem superiori præcipienti; ergo obedientia proprie talis respicit tanquam sui obiectam subiectionem ad superiorem propriam, & stricte præipientem. Tandem confirmatur: nam esto ex propria obedientia non inferatur strictum præceptum, ut ab aliquibus etiam Thomistis probabiliter defenditur; ex stricta tamen obedientia strictum præceptum inferitur, ut Adversarij fatentur; sed testimonia attribuentia Christo obedientiam, de strictissima debent accipi; ergo ex illa strictum præceptum inferitur. Minor probatur, nam verba scripturæ accipienda sunt non solum de obedientia propria, sed stricta, si aliquod absurdum non sequitur; at non sequitur,

ut ex dictis constat, & amplius ex dicendis constabit; ergo de stricta obedientia debent accipi.

14 Tandem probatur assumptum, argumento desumpto ex tertio capite: si non stat libertas ad actum ex stricta obedientia, & potentia antecedens ad eius omissionem in Christo Domino, nec etiam stat ad actum obedientiæ, quam admittunt; ergo in eorum principiis eadem difficultas restat ipsis solvenda. Antecedens probatur; eo non stat libertas ad actum strictæ præceptum eliciendum ex obedientia, & ex motivo se conformandi præcepto, quia ad huiusmodi actum eliciendum requiritur ex parte actus primi cognitio præcepti, cum qua Christus nequit coniungere carentiam actus obedientiæ; sed etiam ad actum obedientiæ ab ipsis admissæ requiritur ex parte actus primi cognitio decreti Divini, cum qua Christus nequit coniungere carentiam actus obedientiæ; ergo si non stat libertas ad eliciendum actum ex stricta obedientia, nec stat ad illum eliciendum ex obedientia, quam admittunt. Minor, in qua est difficultas, duas habet partes probandas: prima est, quod ad actum obedientiæ ab ipsis admissum requiritur ex parte actus primi cognitio decreti: Secunda est, quod Christus nequeat coniungere cum hac cognitione carentiam actus obedientiæ.

15 Prima probatur; nam actus obedientiæ ab ipsis admissus debet esse ex motivo se conformandi divino beneplacito, seu præcepto lato: sed sic non potest elici sine cognitione decreti, seu beneplaciti se tenente ex parte actus primi; ergo vera est minor pro prima parte. Maior huius discursus debet esse certus; quia actus obedientiæ debet respicere tanquam obiectum formale, vel præceptum strictum iuxta nostram sententiam, vel latum, in sententia Adversariorum; quod si ad obedientiam propriam ab ipsis admissam hoc non requiritur, sed sufficit præceptum latum, quod obiectum formale non sit; pariter ad strictam obedientiam non erit necessarium, quod præceptum strictum sit formale obiectum. Minor autem probatur; nam cognitio obiecti formalis attingendi per actum voluntatis prærequisita est ex parte actus primi ad voluntatis actum; ergo



ergo si decretum, seu beneplacitum Dei est obiectum formale obedientiae propriae, eius cognitio requisita est ex parte actus primi ad actum obedientiae.

16 Secunda autem pars etiam probatur; nam coniungere omissionem actus obedientiae cum cognitione decreti est implicatorium ex terminis: sed ad id, quod sic implicat, non datur potentia; qua ratione ipsi asserunt Christum Dominum non posse coniungere omissionem strictae obedientiae cum cognitione stricti praecepti: ergo nec ad coniungendam carentiam propriae obedientiae cum cognitione decreti. Maior probatur; coniungere carentiam actus obedientiae cum cognitione decreti est coniungere illam cum decreto: sed coniungere illam cum decreto est implicatorium, cum sit frustrare decretum; ergo illam coniungere cum cognitione decreti, imò cognoscens decretum efficax actus excusari non posset à peccato imprudentiae, & temeritatis, si conaretur ad omissionem actus.

17 Dices: Christum Dominum posse coniungere carentiam actus obedientiae cum cognitione decreti, quia est solum decretum inefficax, atque adeò coniunctio non est implicatoria. Sed contra est primo; nam decretum mortis, seu acceptationis illius, est decretum efficax in Deo, qui efficaciter praediffinitur omnes actus liberos bonos. & praecipue actus Christi Domini tot titulis aliorum Sanctorum actibus excellentiores. Secundo: quia cognitio decreti inefficacis est inconiungibilis in Christo cum carentia actus obedientiae; ergo solutio est nulla. Antecedens probatur; nam decretum hoc est praeceptum latum, vel illud includit: sed coniungere cum cognitione praecepti etiam lati carentiam actus praecepti, est implicatorium in Christo; ergo, & coniungere illam cum cognitione decreti inefficacis. Minor probatur; est factum indecentia moralis: sed ad hanc est impotens Christus Dominus; ergo, &c. Maior probatur; transgredi praeceptum non obligans sub peccato indecentia est; qua propter Religiosus transgrediens regulam non obligantem sub peccato dicitur, & est non adimplens obligationem, quod indecentiam aliquam moralem importat; ergo Christus non adimplens latum praeceptum in-

decentia moralem incurreret, quod implicatorium est. Tercio; nam licet beneplacitum, seu praeceptum latum non excedat rationem puri consilij, Christus Dominus impotens est, in communiori, & veriori sententia, ad consiliorum transgressionem; ergo impotens est ad coniungendam omissionem cum beneplacito Dei ad actum omissum terminato.

18 Dices iterum; dari quidem decretum efficax, cum cuius cognitione Christus non potest coniungere carentiam actus obedientiae; quia tamen decretum hoc supponit scientiam mediam, potest Christus facere per omissionem actus obedientiae, quod tale decretum non sit. Sed haec solutio non magis sufficiens est, quam praecedens: & relicta pro nunc impossibilitate scientiae mediae, rejicitur primo; etiam supposita scientia media non potest per omissionem actus praecepti facere, quod non existat decretum; quia cum omisio libera debeat coniungi cum cognitione decreti iuxta dicta, non potest, si datur, non coniungi cum decreto; atque adeò illud excludere non potest. Secundo; nam eadem ratione, si daretur strictum praeceptum, excludi posset per omissionem actus; ergo adhuc nulla datur disparitas inter strictum praeceptum, atque latum. Antecedens probatur; nam strictum praeceptum posset supponere scientiam mediam actus, sicut praeceptum latum; ergo si latum praeceptum posset excludi per omissionem actus, pariter praeceptum strictum. Consequentia est nota apud Autores illius scientiae: antecedens autem probatur; nam licet cognitio praecepti lati requiratur ex parte actus primi ad actum obedientiae propriae, potest latum praeceptum supponere scientiam mediam actus obedientiae; ergo etiam si cognitio praecepti stricti supponeretur ex parte actus primi ad actum strictae obedientiae, poterit praeceptum strictum praesupponere scientiam mediam actus strictae

obedientiae.  
(o)



## S. II.

## Solvuntur argumenta.

91 **C**ONTRA Nostram resolutionem ex triplici etiam capite argumenta sumuntur: primo ex autoritate PP. negantium in Christo strictum præceptum; isti sunt Chrysostomus, Cyrillus, Anselmus, & alij: qui tamen vno ex tribus modis interpretari debent: primo loquutos fuisse de Christo Domino, ut Deo, cui præut sic nullum potest imponi præceptum: quæ interpretatio maxime congruit PP. contra Arrianos disputantibus, qui ex præcepto Christo imposito, inferioritatem illius ad Patrem in natura Divina impie inferbant; quibus optime satisfacit asserendo Christo, ut Deo non fuisse impositum præceptum strictum. Secundo interpretari possunt de præcepto imponente necessitatem; sic Damascenus docens *Deum non omnia prædefinire*, interpretatur à D. Thoma 1. part. quæst. 23. art. de prædefinitione auferente libertatem non autem de prædefinitione illam conservante. Tertio interpretari possunt de præcepto quoad vim coactivam, seu quoad pœnæ communicationem; non autem quoad vim directivam, quæ ad strictum præceptum sufficit, vis autem coactiva, seu quoad communicationem pœnæ non componitur cum Christi impeccabilitate. Quod autem aliqua ex his interpretationibus debeat PP. adaptari, constat ex dictis; & quia debet esse certum Christum Dominum teneri lege naturali; quod si PP. non intelligantur aliquo ex dictis modis, ab ipsis negari videtur.

20 Secundum caput desumitur ab eo, quod ad obedientiam propriam sufficit præceptum latum, quod ex PP. autoritate deducunt: quibus dicendum est, quoad propriam obedientiam nõ requiritur præceptum quoad vim coactivam; bene tamen quoad directivam, vel non requiritur præceptum necessitans, ut nuper diximus, vel dicendum, quod sine præcepto salvatur perfectissima obedientia non quia

stricta, seu propria obedientia sit; sed quia obedientia non spectans præceptum est perfecta in ratione virtutis, non in ratione obedientiæ: sicut dicitur iustitia distributiva perfectissima in Deo, non quia sit stricta iustitia, quæ à pluribus Deo denegatur; sed quia in ratione virtutis, seu iustitiæ communiter sumptæ perfectissima est, vel tandem dici potest perfecta obedientia quoad animi præparationem. Aliquo ex dictis modis explanationem admittunt Patrum auctoritates: sed D. Thomas, qui aliquando docere videtur simplex verbum Prælati ad propriam obedientiam sufficere, non sic intelligendus est, quod excludat strictum præceptum, sed solum expressam voluntatis manifestationem.

21 Secundo hoc ipsum ratione potest probari. Primo; quia faciens voluntatem Prælati sibi manifestam, quamvis illam non intimet sub præcepto, ut communiter contingit, exercet actum obedientiæ; ergo ad illum non requiritur strictum præceptum. Secundo; observans constitutiones non obligantes ad culpam exercet proprium obedientiæ actum; ergo præceptum obligans in conscientia ad obedientiam non requiritur. Tertio; actus aliarum virtutum multoties exercentur absque præcepto; ergo etiam actus obedientiæ poterit exerceri sine illo. Quarto; exequi voluntatem Prælati, & eius consilij, seu mandatis simplicibus acquiescere, & obtemperare ex motivo se illis conformandi est actus cuius virtutis specialis; virore habens speciale motivum, & obiectum; non aliter nisi obedientiæ; ergo.

22 Ad primum responderetur negando antecedens: tunc enim solum exerceretur obedientia lata: de constitutionibus autem non obligantibus ad culpam, nec ad pœnam idem dicendum est: & idem potest defendi, si obligent solum ad pœnam; quamvis de istis probabile sit obtemperare rationem legis strictæ: in qua sententia, operari ex motivo se illi conformandi poterit esse stricta obedientia: ex quo non inferitur posse in Christo Domino dari verum præceptum non obligans ad culpam; quia ad strictum præceptum requiritur obligatio ad culpam, vel saltem ad pœnam: Christo autem non potuit imponi lex pœnalis; per quod patet ad secundum. Ad tertium, responderetur



esse disparem rationem; nam obiectum obedientiae est praeceptum; atque adeo sine illo actus eius existere non potest: quod in alijs virtutibus non contingit. At quantum dicatur actus illos pertinere ad observantiam, & reverentiam, quae Praelato debetur; vel ad humilitatem, seu charitatem, non tamen ad propriam obedientiam, cuius obiectum est proprium, & strictum praeceptum.

23 Tertium caput argumentorum desumitur à ratione: & primo sic arguitur; Christus Dominus est incapax praecepti positivi; ergo ipsi impositum non fuit. Antecedens probatur; de essentia praecepti rigorosi est obligatio sub reatu culpae, & comminatione poenae: sed Christus est incapax huius obligationis; ergo etiam praecepti positivi: quod videtur colligi ex Paulo ad Thimotheum 1. *Lex iusto non est posita*; & ad Galatas 3. *Quid igitur lex? Propter transgressiones posita est*: ex quibus colligi videtur legem non imponi nisi potenti illam transgredi; eo enim sine ponitur, ut vitetur peccatum: & D. Hieronymus lib. 2. contra Iovinianum, iustos peccare posse probat, eo quod lex illis imposita est.

Respondetur negando antecedens; ad probationem distinguenda est maior; est obligatio sub reatu culpae, & comminatione poenae absolute possibilis; nego maiorem; poenae absolute, vel ex aliquo capite possibilis, & absolute impossibilis, admitto maiorem: & distincta minori eodem modo, neganda est consequentia: itaque de conceptu praecepti, seu legis, est obligatio sub reatu culpae, quatenus ex vi legis omissio actus praecepti, si daretur, esset peccaminosa, sitque illicita omissio actus ex vi legis; & consequenter etiam dici potest, quod obligat sub comminatione poenae; quatenus si quis transgrediretur legem, subderetur poenae: & hoc fateatur esse de conceptu legis in quocunque subiecto; atque adeo etiam in Christo: cum quo salvatur esse impositum praeceptum quoad vim directivam; non tamen quoad vim coactivam, seu cum comminatione poenae terrentis, & retrahentis voluntatem à transgressione legis; ad hoc enim necessarium erat, quod poena, quae esset, si daretur transgressio, sit absolute possibilis, ut in nobis: in Christo autem licet non repugnet ex capite humanitatis;

absolute tamen repugnat, sicut, & culpa; atque adeo comminatio poenae, si quae datur, non terret; cum poena sit absolute impossibilis.

Ex quibus testimonium Pauli explicandum est de lege quoad vim coactivam, & comminativam poenae; prout sic enim iusto non imponitur, quia ex se ipso movetur ad bene agendum, ut docet D. Thomas ibi lect. 7. sicque verificatur legem quoad vim coactivam impositam esse propter vitandas transgressiones. Ad Divum Hieronymum dicendum est loqui de praeceptis, ut communiter imponuntur: ex quibus recte inferitur potentia ad peccandum; quia imponuntur quoad utramque rationem directivam, & coactivam. Et hoc argumentum manifestam habet instantiam in lege naturali, quae etiam proprie, & strictè obtinet rationem legis.

24 Secundo arguitur; si Deus potest Christum obligare praecepto stricto esset ratione supremi dominij, tam proprietatis, quam iurisdictionis, quod Deus habet in Christum; sed ex hoc non probatur; ergo non potest Christum obligare stricto praecepto. Minor est ratio, quam insinuat Augustinus, & efficax à nobis reputatur ad probandum possibilitatem praecepti. Minor autem probatur; Deus ratione supremi dominij potest permittere peccatum puro homini: & tamen Christo non potest, salvo manente supremo dominio in ipsam; ergo etiam si ratione supremi dominij possit parvis hominibus praecepta imponere, non tamen inferius posse etiam Christo.

Hoc argumento, quo aliqui utuntur contra nostram, & communem sententiam, nimium probat: & praeterquam quod in lege naturali, qua Christus obligatur, & contra quam Deus non potest Christo permittere peccatum, quod alijs hominibus permittit, Magister Lorca, & illius sequaces non negant possibilitatem praecepti, licet illud non admittant in subeunda morte; quia cum ipso meritum non componunt: argumentum tamen probat esse absolute impossibile, quod videtur contra communem Theologorum sententiam, qui communiter disputant, an Christus Dominus fuerit subiectus legi veteri; nec desunt, qui affirmant; & quamvis opposita sententia sit omnino vera, & frequenter defendatur cum

D. Tho.

D. Thoma infra, quæst. 37. art. 3. & 4. omnes tamen supponere videntur potuisse illi esse subiectum : cuius oppositum argumentum contendit. Cui respondetur admissa maiori, negando minorem. Ad probationem concessa maiori, & minori, neganda est consequentia; & disparitas constat ex dictis; Deus enim ratione supremi dominij potest facere, ut homo faciat, quod facere potest, & similiter potest permittere peccata, quæ patrare potest: & quia purus homo potest bene operari, & peccare; potest Deus facere, ut bene operetur, vel illi permittere peccatum: Christus autem est potens ad bene operandum, non tamen ad peccandum; atque adeo Deus ratione supremi dominij potest facere, quod bene operetur; & hoc ipsum illi præcipere; non tamen permittere peccatum.

25 Tercio arguitur à paritate voti: in Christo non fuit, nec potuit esse votum, ut docet D. Thomas 2. 2. quæst. 88. art. 4. ergo nec ipsi potuit imponi præceptum. Consequentia probatur; idè non potuit votum, quia habuit voluntatem firmam in bono, ut docet D. Thomas ubi proxime ad 3. ergo eadem ratione ipsi non potuit imponi præceptum. Aliqui argumento convincuntur ad negandum antecedens; quod putant non esse contra D. Thomam: tum quia loco citato docet solum non expedire Christum votum; non autem docet esse impossibile. Tum etiam; quia votum in Christo admittere videtur super Psalmum 11. hoc tamen, nec solvit argumentum, nec est verum. Primum probatur; nam restat reddere disparitatem, quare expediat præceptum, & non expediat votum. Secundum autem etiam probatur; nam ratio D. Thomæ impossibilitatem probat, ut videbimus: nec loco allegato admittit votum in Christo; nam articulo citato verba illa Psalmi 115. *Vota mea Domino reddam in conspectu timentium eum*; quæ in persona Christi proferuntur, interpretantur à D. Thoma, dicta de corpore Christi, hoc est, Ecclesiæ.

26 Quare admissio antecedenti, neganda est consequentia: & ratio disparitatis desummitur ex D. Thoma in corpore articuli citati, ubi sic habet: *Alia autem ratione promittitur aliquid homini, & alia ratione Deo: homini quidem promittimus aliquid propter eius utilita-*

*tem, cui utile est, & quod ei aliquid exhibeamus, & de futura exhibitione eam certificemus: sed promissionem Deo facimus, non propter eius utilitatem, sed propter nostram; quod ex Augustino probat, & concludit ita: Etiam promissio, qua Deo aliquid volumus, non cedit in eius utilitatem, qui à nobis certificari non indiget; sed ad utilitatem nostram, in quantum vovendo voluntatem nostram immobiliter firmamus ad id, quod expedit facere, & idè expediens est votum.* Ex quibus constat disparitas: de ratione enim promissionis est ordinari in utilitatem illius, cui fit promissio, vel ipsius promittentis; in quo à simplici proposito distinguitur; homini autem cui fit promissio, utilis est, quia illi aliquid exhibere est utile, & consequenter etiam est utile certificari ex vi promissionis de futura exhibitione: Deo vero non fit promissio propter eius utilitatem, nullo enim indiget; nec omnia sciens indiget promissionibus nostris, ut certus fiat, vel propositi interioris, vel futuræ exhibitionis; atque adeo solum ordinatur in utilitatem voventis, quatenus voto voluntas promittentis in bono firmatur; hoc autem in voluntate impeccabili Christi Domini locum non habet, quæ hac firmitate non indiget: præceptum autem ad hoc non ordinatur, sed ut à superiori dirigatur, & illius superioritatem, & obedientiam debitam recognoscat atque adeo in Christo potuit esse præceptum non autem votum.

27 Contra quod opponi possunt plura, quorum solutio spectat ad 2. 2. ubi supra: nunc autem sic obijcitur; votum etiam dirigit ad cultum Deo exhibendum: & tamen non fuit in Christo capacitas ad votum; ergo quamvis præceptum dirigat ad actum obedientiæ; non erit in Christo capacitas ad ipsum: non enim est ratio, quare dirigi possit ad actum obedientiæ per præceptum, & non possit per votum ad actum religionis. Confirmatur: effectus voti non solum est firmare voluntatem in bono, sed cultum Deo præbere, & quamvis in Christo sit capacitas ad cultum, quia tamen non indiget eius voluntas firmari in bono, non indiget voto, nec est capax illius; ergo quia in præcepto non solum datur dirigere, sed firmare voluntatem in bono, media obli-



obligatione, non erit capax illius. Confirmatur secundo; in præcepto non solum datur vis directiva, sed coerciva: sed Christus est incapax præcepti quoad vim coercivam; ergo absolute est incapax præcepti. Consequentia ex dictis manet probata; & insuper, quia si esset incapax præcepti, quoad vim directivam, etiam esset incapax illius absolute; ergo si incapax est præcepti quoad vim coercivam, est incapax absolute illius.

28 Secundo obijcitur ex alio capite; ultra firmitatem voluntatis in bono est alia utilitas in vivendo, licet non respectu Dei; respectu tamen viventis; ergo etiam si ad existentiam promissionis requiratur utilitas, vel illius, cui fit promissio, vel ipsius promittentis, est in Christo Domino capacitas ad votum; atque adeo ex hoc capite non rectè excluditur votum, & admittitur præceptum. Assumptum probatur; quia ipsa promissio Deo facta est actus religionis, qui licet nullam afferat Deo utilitatem; promittenti tamen valde utilis est, sicut quilibet actus virtutis. Secundo; quia voluntati in bono firmatæ utile est iterum firmari per formam supervenientem; sicut licet humanitas Christi sit impeccabilis ex vi unionis, non in utiliter redditur impeccabilis per visionem beatam.

29 Ad primum admissio antecedenti, neganda est consequentia: nam esto ex vi præcepti, & eius obligatione firmatur voluntas in bono; præceptum tamen ad hoc non ordinatur, sed ad dirigendam voluntatem, ut ex obedientia, & ut subdita ex alterius directione operetur; quod salvatur etiam si supponat voluntatem in bono firmatam, atque adeo voluntas Christi, quamvis impeccabilis, est capax præcepti, sicut & directionis: at votum per se ordinatur ad firmandum voluntatem in bono; unde hoc sine deficiente in utile est, sicut promissio facta homini omnino inutilis est, si in illius, cui fit, utilitatem non cedit; ut ex D. Thoma vidimus.

Ad primam confirmationem dicitur de ratione voti esse præbere cultum Deo, non qualemcumque, sed firmando voluntatem in bono: unde hoc deficiente, cultus proprius voti necessarius deficit: præceptum autem esto, ut diximus, firmet voluntatem in bono; finis tamen proprius illius est dirigere,

quod supponendo firmitatem, & illam non præstando efficere potest. Ad secundam dicatur, quod licet utraque vis in præcepto reperitur, cum magna tamen differentia; nam vis directiva primo, & per se convenit; vis autem coerciva ex consequenti, & solum respectu subiecti potentis à directione moraliter deficere. Per quod constat ad consequentis probationem.

30 Ad secundam objectionem negandum est antecedens: ad primam eius probationem distinguendum est antecedens, est actus religionis, si utilis sit ad firmandam voluntatem in bono, concedo antecedens; hac utilitate deficiente, nego antecedens; & consequentiam: sicut homini promittere omnino in utile, & otiosum est, si promissio homini, cui fit; non sit utilis: & sicut quia iuramentum ordinatur ex natura sua ad firmandam veritatem in animo audientis, hoc sine deficiente, vel quia verum non dicitur, vel quia necessarium non est ad istum finem, iuramentum non est actus cultus: sic in voto dicendum, scilicet, quod quia promissio Deo facta ordinatur ad firmandam voluntatem in bono, hoc sine deficiente, actus religionis non est, sed otiosus.

Ad secundam probationem dicitur firmitatem præstitam à voto supponere voluntatem vertibilem in bonum, & in malum: votum enim fit, ut voluntas potens deficere firmetur in bono; unde non potest supponere indefectibilitatem: sicut facilitas, quam præstat habitus, supponit indigentiam illius, ut potentia cum facilitate operetur; qua propter potentia perfecta, seu ex se determinata ad actum non est capax habitus: hac enim ratione nec in Deo constituitur, in quo potentia intellectiva, & volitiva ex se perfectissimæ sunt; nec in potentia visiva, quia ex se determinata est.

31 An autem in Christo potueris esse iuramentum? Dubitari potest: si affirmetur, disparitas inter iuramentum, & votum, constat ex dictis; iuramentum enim ordinatur ad confirmandam veritatem in animo audientis; & quia non omnes cognoscebant Christum Dominum, nec falli, nec fallere posse, potuit ad hunc finem dari iuramentum; non autem votum. In Deo proprie iuramentum non datur; quia est actus religionis, & inferioris confirmantis veritatem superioris testimonio; quod in

Deo

Deo reperiri non potest. De promissione hominibus facta, maior videtur esse difficultas: nam propositum, & intentio in Deo conferendi bonum hominibus non pertingit ad rationem promissionis: & tamen si propositum manifestetur, cum sit invariabile, & infrustrabile, æque utile est hominibus, atque promissio; ac proinde hæc in Deo inutilis videtur: ex alia autem parte necessario concedenda videtur; nam si homini decedenti in gratia non conferret Deus gloriam, non solum esset inconstans in proposito, sed infidelis; ergo non solum in Deo est propositum conferendi gloriam decedenti in gratia, sed promissio, quæ utilis est homini ratione iuris quod hominibus præstat. Sed de his 2.2. vbi supra.



### §. III.

*Verus modus satisfaciendi rationibus dubitandi traditur, & explicatur.*

32 **S**UPPOSITO In Christo præcepto de subeunda morte, restat satisfacere rationibus dubitandi, & illud cum libertate Christi Domini in subeunda morte, & eius impeccabilitate componere. Pro quo omisiss pro nunc alijs modis dicendi, præmittendum est primo; quod ad libertatem actus sufficit potentia involuntate creata ad coniungendum omissionem cum omnibus requisitis ex parte actus primi ad illum, & non requiritur potentia ad coniungendum omissionem cum omnibus defecto existentibus, etiam antecedentibus actum; quod constat in prædeterminatione, & prædefinitione, cum qua componitur libertas; quia licet non sit potentia ad coniungendam omissionem actus cum prædefinitione illius; quia tamen hæc non requiritur ex parte actus primi ad existentiam actus, eius libertati non obstat. Constat etiam in decreto intentivo gloriæ per modum coronæ, quod antecedit merita, quæ infallibiliter infert; non tamen illorum tollit libertatem; quamvis voluntas non possit coniungere carentiam meritorum cum tali decreto, quia non requiritur ex parte actus primi voluntatis ad merendum; sed

solum infert, & causat principia indifferentia ad meritum ex parte actus voluntatis creatæ, & in Deo infert prædefinitionem efficacem illorum, & phisicam prædeterminationem, quorum neutrum se tenet ex parte actus primi.

Similiter non est necessarium ad libertatem actus, quod possit voluntas per omissionem illius facere, quod non existant omnia illa, quæ inferunt infallibiliter actum, & sunt impossibilia cum omissione illius: quod eisdem exemplis constat; voluntas enim libere elicit actum prædeterminatum; potestque illum omittere, quamvis per omissionem non possit facere, quod non existat prædeterminatio: & similiter electus ad gloriam per modum coronæ libere elicit actus meritorios, potestque illos omittere, quamvis non possit facere, quod non existat decretum intentivum gloriæ; nec audiendi sunt oppositum asserentes, quos alibi rejicimus.

Secundo præmittendum est præceptum non esse requisitum, nec ex parte actus primi, nec ex parte actus secundi ad hoc quod Christus Dominus veller pro hominibus mori: quod inde constat, quia sine præcepto Patris potuit Christus pro hominibus mori: & licet defecto præcepti præcesserit mortem, & eius acceptionem, non tamen, ut requisitum ad illam.

33 Tercio præmittendum est, quod præceptum potest esse solum de substantia mortis, vel potest etiam esse de motivo illius, scilicet, de volendo illam ex motivo obedientiæ; si primum asseratur, dicendum est, quod cum omnibus requisitis ex parte actus primi ad actum adimpletivum præcepti, potuit Christus coniungere carentiam talis actus: nam cum solum præcipiatur volitio mortis, ad quam præceptum non requiritur, & eius omissionem possit Christus Dominus componere cum omnibus præter præceptum, & prædefinitionem, quorum primum requisitum non est, & prædefinitio non est requisita ex parte actus primi; sit, ut possit coniungere omissionem actus præcepti cum omnibus requisitis ex parte actus primi ad illum: quæ potentia non aufertur, nec redditur in expedita per præceptum, quamvis inferat infallibiliter actum in voluntate impeccabili Christi, & sit impossibile cum omissionem actus; nam, ut nuper monuimus, libertas non aufertur per hoc, quod detur aliquid antecedens actum, cum quo non possit coniungi carentia actus, si id quod præ-



præcedit, non sit requisitum ex parte actus primi, ut constat in decreto intentivo gloriæ per modum coronæ; nec est necessarium, quod Christus per omissionem actus præcepti possit facere, quod non extiterit præceptum; ut constat in decreto efficaci Thomistico, & prædefinitione aliorum.

34 Quod si hoc requiratur, ut actus prædefinitus libere eliciatur, quia eliciens potest facere per omissionem actus, quod non extiterit prædefinitio illius, ut Recentiores asserunt; idem dici potest de præcepto, quod scilicet, Christus per omissionem actus præcepti potest facere, quod præceptum non existat: Et ratio, ut supra arguebamus, est eadem; idem enim potest facere per omissionem actus, quod non extiterit prædefinitio illius, quia non est necessaria ad existentiam actus, atque adeo potest supponere statum conditionatum, & actum libere eliciendum sub conditione principiorum indifferentium, & huius status prævisione posita, & præeunte Deus prædefinit actum, & confert principia indifferentia, sub quibus prævisus est futurus: sed præceptum non est necessarium ad volitionem mortis præceptæ, ut vidimus; ergo potest supponere statum conditionatum volitionis mortis sub conditione principiorum indifferentium, & huius status prævisione posita potest Deus absolute præcipere illam, atque conferre principia indifferentia, sub quibus prævisus est futura; & consequenter eadem ratione, qua potest quis facere per omissionem actus, quod non extiterit eius prædefinitio, potest facere Christus per omissionem actus, quod non extiterit præceptum illius.

35 Ex quibus facile deducitur ratio ad probandum cum præcepto mortis componi in Christo libertatem in acceptando mortem, & potentiam ad non moriendum, atque adeo mors, & illius volitio esse libera, non solum ratione motivi, quatenus poterat acceptare ex hoc, vel illo motivo; sed quoad substantiam, quia scilicet cum præcepto componitur potentia expedita ad non moriendum, & consequenter libertas in moriendo. Assumptum probatur: licet non reperiatur potentia ad coniungendum carentiam mortis, seu volitionis illius cum præcepto; est tamen potentia ad coniungendam illam cum omnibus

requisitis ex parte actus primi ad mortem, & ad volitionem illius; ergo sufficiens potentia ut volitio mortis, & ipsa mors sit libera. Consequentia constat ex dictis; quia ad libertatem actus sufficit potentia ad coniungendum carentiam illius cum omnibus requisitis ex parte actus primi ad illam, non requiritur potentia ad coniungendum carentiam cum omnibus, quæ de facto coniunguntur cum actu, licet illum antecedant: & constat, nam in prædestinato est potentia sufficiens, ut libere perseveret, licet non possit coniungere carentiam perseverantiæ cum decreto intentivo gloriæ; per hoc præcisè quod possit illam coniungere cum omnibus requisitis ex parte actus primi ad perseverandum. Antecedens autem probatur; coniunctio carentiæ mortis cum omnibus requisitis ex parte actus primi ad mortem non est peccatum, etiamsi illam coniungere cum præcepto sit peccatum; ergo quamvis in Christo non sit potentia ad secundum, erit tamen potentia ad primum. Antecedens constat; quia præceptum non est requisitum ex parte actus primi ad mortem, & solum potest esse peccatum omisio mortis coniuncta cum præcepto: Consequentia autem probatur; nam præceptum non tollit potentiam illam; ergo cum præcepto componitur. Antecedens probatur; non tollit illam, quia præcedit volitionem mortis, & illam infallibiliter infert: non quia cum illo non potest Christus coniungere carentiam mortis: nec quia non potest facere per omissionem, quod non existat præceptum; ergo nulla ratione tollit potentiam expeditam ad coniungendum carentiam mortis cum omnibus requisitis ex parte actus primi ad illam. Antecedens probatur in physica prædeterminatione, & decreto efficaci actus, quod præcedit actum, illum infallibiliter infert, cum quo eliciens actum non potest coniungere carentiam illius; nec potest facere per omissionem, quod non sit: & tamen non tollit expeditam potentiam ad coniungendam omissionem actus cum omnibus requisitis ex parte actus primi ad illam; ergo nullo ex dictis capitibus præceptum tollit potentiam.

Deinde idem convincitur ex decreto intentivo gloriæ saepe repetito, quod non tollit potentiam ad coniungendum

carentiam perseverantiæ cum omnibus requisitis ad perseverandū ex parte actus primi, & tamen præcedit, & infert perseverantiā, & perseverans non potest cum illo coniungere carentiam perseverantiæ, nec per omissionem perseverantiæ facere, quod non extiterit: & ratio horum est; quia cum indifferentia creata sit reducenda ad actum ex dispositione divina, illam non destruit, nec actus libertatem, quod ex parte Dei, qui illam potest reducere ad actum determinatum liberum, detur aliquid inferens eius determinationem ad actum, cum quo opposita determinatio non possit coniungi, & quod auferri non possit per voluntatem creatam; solum enim infert Deum, facturum esse, ut indifferentia creata ad actum liberum reducatur.

36 Dices exemplum prius de decreto efficaci Thomistico non esse ad rem; nam oppositi Authores non admittunt componi cum libertate creata: secundum autem delumptum ex decreto intentivo gloriæ non convincere; nam prædestinatus potens non perseverare, potest facere, quod non extiterit tale decretum. Sed contra est; quia nobis sufficit eodem modo in voluntate impeccabili Christi præceptum cum libertate componi, atque cum decreto efficaci Thomistico, cum quo esse componendam libertatem efficaciter à Thomistis suaderetur, & nobis omnino certum videtur. Præterquam quod hæc compositio in Christo pluribus visa est longe difficilior; quam libertatem componere cum decreto Thomistico: & sat nobis est si eisdem principiis defendimus omnipotentiam, & providentiam Dei, illamque componimus cum libertate creata, atque propugnemus impeccabilitatem Christi, & præceptum moriendi, illamque componimus cum libertate Christi.

37 Quod dicitur ad secundum exemplum alibi à nobis improbatum est, & in se prorsus imperfuasibile rem intus considerantibus. Insuper, ut supra arguebamus, si hoc verum esset, eadem ratione dici posset, Christum Dominum per omissionem actus præcepti posse facere, quod non extiterit præceptum. His iam liquet, qualiter acceptatio mortis sit libera, sine potentia ad peccandum, si præceptum solum terminetur ad mortem, & eius volitionem, non autem ad motum, & supposito

quod Christus solum elicerit actum præceptum acceptandi: non tamen videtur difficultati adæquate satisfactum.

Pro quo sic arguitur: Christus Dominus acceptavit mortem acceptatione, quæ non solum esset ad impletivum præcepti, sed quæ esset actus obedientiæ, cuius obiectum motivum est ipsum præceptum: sed ad istum actum est requisitum præceptum ex parte actus primi; ergo falso oppositum dicimus, & falsum est carentiam actus, quo acceptavit mortem, posse coniungi cum omnibus requisitis ex parte actus primi ad illum. Maiorem ostendunt verba Scripturæ, & Patrum supra relata, estque communis sententia Theologorum, aded, ut negantes strictum præceptum non negent perfectissimam obedientiam in acceptatione mortis, nec actum à virtute obedientiæ elicitum. Minor autem probatur; nam actus virtutis obedientiæ, seu acceptatio mortis ex motivo se conformandi præcepto, habet pro obiecto ipsum præceptum: sed cognitio obiecti attingendi per actum est requisita ex parte actus primi ad actum; quæ propter cognitionem bonitatis divinæ requisita est ex parte actus primi ad actum charitatis, & in universum omnis actus voluntatis supponit ex parte actus primi cognitionem obiecti; ergo acceptatio mortis ex motivo se conformandi præcepto supponit ex parte actus primi cognitionem præcepti; atque aded ipsum præceptum.

38 Responderetur supponendo, ut iam præmissimus, præceptum solum esse de morte, & de actu interiori requisito ad illam; non vero de motivo; & fateamur actum interiorem, quo Christus acceptavit esse virtutis obedientiæ substantialiter dicimus tamē iuxta principia adducta, esse liberum quoad substantiam, nedum secundum conceptum communem acceptationis, sed secundum conceptum differentialem ipsi convenientem ex motivo obedientiæ: & explicatur, seu probatur per partes; nam actus iste ex conceptu communi acceptationis non requirit ex parte actus primi præceptum; cum sine illo potuerit Christus acceptare; ergo ut sit liber secundum conceptum communem acceptationis, non est necessarium, quod possit coniungere carentiam acceptationis secundum conceptum communem cum præcepto, quod ad illum conceptum ex parte actus primi non requiritur.



Insuper est liber secundum conceptum differentialem; nam licet ad actum istum, ut argumentum probat, requiratur ex parte actus primi præceptum, ex cuius motivo tendit in obiectum; potest tamen Christus cum illo coniungere carentiam huius conceptus differentialis; nam hæc carentia, seu omissio non est peccatum; si enim posito præcepto Christus acceptaret mortem solū ex motivo charitatis, esset carentia, & omissio actus obedientie; & tamen nullū esset peccatū; actus ergo iste est liber quoad substantiā secundū utrumque conceptum, communem, & differentialem.

Ex quo ad argumentum facilis est responsio; concessa enim maiori, distinguenda est minor; requiritur præceptum ex parte actus primi ad actū istum secundum communem conceptum acceptionis, negotio minorem, secundum conceptum differentialem, concedo minorem; & neganda est consequentia; carentia ergo huius actus eatione, qua præsupponit præceptū ex parte actus primi, potest coniungi cū præcepto, nimirum, carentia illius secundum conceptum differentialem; carentia autem actus secundum conceptum communem non potest coniungi cum præcepto; ceterū quia actus secundū conceptū communem non præsupponit præceptū; nō obest eius libertati, quod carentia illius secundū hanc rationem nō possit coniungi cum præcepto.

39 Sed dices: supponamus præceptum fuisse terminatum non solum ad substantiā mortis, & acceptionem, ut sic, sed etiam ad motiū, ita ut Deus præciperet Christo, ut moreretur ex motivo obedientie: in casu isto actus obedientie secundum conceptum differentialem non esset liber iuxta dicta; quod sic probō; non posset Christus coniungere cum præcepto carentiam actus obedientie secundum conceptum differentialem; sed ad istum conceptum requiritur ex parte actus primi præceptum, ut concessimus; ergo nō posset Christus coniungere carentiam actus obedientie secundum conceptum differentialem cum omnibus requisitis ex parte actus primi ad illum; atque adeo non esset liber actus iste secundum illum conceptum. Maior probatur: nam carentia actus obedientie coniuncta cum præcepto terminato ad actum obedientie secundum conceptum differentialem est essentialiter peccatum; sed Christus est omnino impotens ad peccandum; ergo ad coniungendā carentiā actus obedientie cum præcepto terminato ad obedientiam.

explicemus, quid dicendum sit, supposito quod præceptum terminetur ad motiū; quod supra promissimus. Pro quo certum debet esse secundum dicta, quod etiam in hac suppositione, quam libenter admittimus, actus obedientie est liber, etiam secundum conceptum differentialem: & ratio est; quia præceptum non destruit materiam erga quam versatur; vade si terminatur ad actum liberum obedientie, eius libertatem destruere non potest; quod qualiter de præceptis naturalibus verum sit præcipue de negativis, infra dicemus.

Deinde advertendum est actum virtutis obedientie supponere essentialiter præceptum, utpote obiectum illius hoc: tamen præceptum non necessario terminatur ad actum ipsum obedientie interiore, sed sufficit si terminetur ad exteriorem: quod exemplis est manifestū, si enim alicui præcipiatur ire in agrū, v.g. potest elicere actum obedientie, si velit ire ex motivo se conformandi præcepto; cum tamen adimpleatur etiam si actus interior, hoc motiū non respiciat; puta si velit ire ex motivo studiositatis; imò si velit ex motivo turpi, vel ex nullo honesto motivo: unde obedientia habet speciale præ alijs virtutibus, respicere præceptum tanquam obiectum illius; habet tamen commune cum illis posse elicere actum, qui ex specie sit obedientia, nō existente præcepto talis actus; sicut potest virtus charitatis elicere actum charitatis, non instante præcepto illius; & patet ex dictis; nam stante præcepto eundi in agrum, nō stat præceptum elicendi actum obedientie, sine quo præceptum prædictum impleri potest: & tamen potest quis elicere actum obedientie, volendo ire in agrum ex motivo obedientie; quod si hunc actum omittet, non statim peccaret.

Imò præceptum ex cuius motivo actus interior evadit actus obedientie, non potest ad ipsum actum obedientie terminari; & ratio est; quia actus obedientie supponit præceptum terminatum, & respicit eius terminum, tanquam obiectū quod; atque adeo actus tendens in obiectū ex motivo se conformandi præcepto, non potest esse obiectum talis præcepti. Ex his deducitur, quod si præcipiatur motiū, seu actus obedientie interior, præcipitur distincto præcepto, atque præcipitur mors, seu actus exterior sustinendi mortem: quod si admitatur præcipi eodem præcepto; ea ratione qua præcipit motiū, seu actum obedientie interioris præsupponit se ipsum,

ut terminatum ad exteriorem tolerantiam mortis: velle enim mortem ex motivo se conformandi præcepto præsupponit præceptum terminatum ad mortem, non autem terminatum ad se.

41 Deinde advertendum est, quod præceptum terminatum ad mortem est omnino necessarium ex parte actus primi, ut Christus acceptaret mortem ex motivo obedientiæ; non tamen est necessarium alterum præceptum terminatum ad ipsum actum obedientiæ. Ex quo iam constat, qualiter Christus fuerit liber in eliciendo actum obedientiæ; scilicet, quia potuit coniungere carentiam actus obedientiæ cum præcepto requisito ex parte actus primi ad ipsum, scilicet, cum præcepto terminato ad mortem exteriorem; carentia enim actus obedientiæ cum hoc præcepto coniuncta non est peccatum; si enim Christus acceptaret solum ex motivo charitatis, esset coniuncta carentia actus obedientiæ cum huiusmodi præcepto sine peccato, & licet non possit coniungere carentiam motivi cum altero præcepto terminato ad ipsum, seu ad actum obedientiæ, eius libertati non obest iuxta dicta; nam cum præceptum hoc non sit necessarium ad actum obedientiæ, sed sufficiat alterum; inde fit, ut licet non possit coniungere cum illo carentiam actus obedientiæ, eius libertati non ob sit.

Christus ergo potuit mori, & non mori; quia ad moriendum non requiritur præceptum: unde potuit coniungere omissionem mortis cum omnibus requisitis ex parte actus primi ad mortem, quamvis non potuerit omissionem cum præcepto coniungere: potuit similiter adimplere præceptum hoc per actum obedientiæ, potens non elicere talem actum; eo quod potuit coniungere cum præcepto requisito ex parte actus primi ad actum obedientiæ carentiam illius actus; cuius libertati non obstat non posse coniungere omissionem cum altero præcepto quasi reflexo; quia non est requisitum ex parte actus primi ad actum obedientiæ.

42 Sed dices: non posset Christus coniungere carentiam actus obedientiæ cum præcepto ut terminato ad exteriorem tolerantiam mortis; ergo non posset illam coniungere cum omnibus requisitis ex parte actus primi ad actum obedientiæ. Consequentia constat & antecedens probatur ad nullum est eodem præcepto utrumque

præcipi, & mortem, & actum obedientiæ: sed cum præcepto ut terminato ad actum obedientiæ nequit coniungere carentiam illius; ergo nec cum illo ut terminato ad mortem. Maiorem admissimus; minor est certa; & consequentia probatur; implicat potentia ad coniungendam carentiam actus obedientiæ cum præcepto ut terminato ad mortem, sine potentia ad coniungendum illam cum eodem ut terminato ad actum obedientiæ; ergo sicut non est potentia ad coniungendum carentiam actus obedientiæ cum præcepto ut terminato ad actum obedientiæ, neque est potentia ad illam coniungendam cum præcepto, ut terminato ad mortem. Antecedens probatur; nam admissimus esse unum, & idem præceptum: sed implicat potentia ad coniungendum omissionem cum aliquo, sine potentia ad illam coniungendam cum omnibus, quæ cum illo identificantur, ergo implicat potentia ad coniungendum omissionem cum præcepto secundum unam terminationem sine potentia ad coniungendum illam cum eodem secundum omnem terminationem.

Confirmatur; præceptum hoc secundum terminationem ad mortem se tenet ex parte actus primi ad actum obedientiæ ut talem: sed præceptum hoc identificat secum alteram terminationem ad actum obedientiæ, quæ infert infallibiliter illum; ergo actus primus constitutus per præceptum connectitur essentialiter cum actu obedientiæ: tunc sic, sed actus primus essentialiter connexus cum actu secundo non relinquit libertatem in illo, nec potest esse indifferens; quapropter si voluntas ratione alicuius secum identificati connecteretur essentialiter cum actu, non esset libera, nec indifferens ad illum; & similiter si auxilium sufficiens secum identificaret prædeterminationem, non relinqueret libertatem: imò ad illam auferendam non requiritur essentialis, & metaphisica connexio inter actum primum, & secundum; causæ enim naturales non metaphisicè, sed solum phisicè, & naturaliter cum actu connectuntur, quod sufficiens est ad auferendam indifferentiam ad libertatem requisitam.

43 Responderetur, quod si duplex sit præceptum, argumentum non habet vim; si autem admittamus esse unum, & idem cum duplici terminatione dupliciter potest fieri satis: Primo asserendo has terminationes non esse inter se connexas, sed posse unam designificare altera remanente; & si hoc asseratur, per



perinde est, atque si essent duo præcepta; sciret enim potentia ad coniungendum omissionem actus obedientiæ cum præcepto, ut terminato ad mortem, sine potentia ad coniungendum omissionem cum eodem, ut terminato ad actum obedientiæ; possetque coniunctio omissionis cum præcepto, ut terminato ad mortem separari a coniunctione eiusdem cum eodem præcepto, ut terminato ad ipsum actum obedientiæ in casu quo remaneret præceptum sine hac terminatione.

Iuxta quæ etiam solvitur confirmatio: actus enim primus ratione terminationis sibi accidentaliter, & ab ipso separabilis, connexus essentialiter cum actu secundo non est impossibilis cum libertate; tunc enim connexio illius cum actu secundo idem valet, ac si esset ratione alicuius à se realiter distincti: sit exemplum in scientia Dei, quæ se tenet ex parte actus primi ad actum voluntatis divinæ; quæ scientia secundum terminationem liberam connectitur cum actu libero Dei, quæ respicit tanquam obiectum, absque læsione libertatis eiusdem: Deusque potest coniungere carentiam decreti cum scientia, à qua regulatur; eo quod à scientia regulante potest deficere terminatio libera, ratione cuius cum decreto connectitur. Similiter ergo Christus potest cum præcepto coniungere carentiam actus obedientiæ, à quo separari potest terminatio ad ipsum actum obedientiæ, ratione cuius præceptum cum actu obedientiæ connectitur.

44 Si autem constituatur præceptum unum sic identificatum cum illis terminationibus, ut nulla ab ipso separari possit, difficilius solvitur argumentum. Dicendum tamen est, quod licet istæ terminationes hic, & nunc in hoc præcepto admittantur connexæ; ex terminis tamen non connectuntur, cum possit esse præceptum mortis sine præcepto actus obedientiæ: estque advertendum, quod hac connexionem non obstante, præceptum secundum terminationem ad actum obedientiæ non est necessarium, & per se ex actum ad actum obedientiæ, sed solum præceptum secundum terminationem ad mortem: ad libertatem autem actus sufficit posse coniungere carentiam illius cum præcepto secundum terminationem ab actum exactam; & quamvis ex alia terminatione fiat impossibilis hæc coniunctio, non obstat libertati; quia illa terminatio non exi-

gitur ab actu, & de materiali se habet ad existentiam illius.

Hoc autem in exemplis adductis non militat propter duo: primo quia voluntas, & auxilium identificantiæ prædeterminationem connecterentur cum actu ex vi alicuius exacti ab actu, scilicet, ex vi prædeterminationis. Secundo; quia voluntas pertinet ad actum primum tanquam principium, cui determinatio actus tribuitur; ipsa enim est, quæ se determinat ad actum, non autem præceptum; huic autem determinationi voluntatis non obstat præceptum identificare connexionem cum actu. Sed facilius solvitur argumentum duabus præcedentibus solutionibus.

45 Argumentum hoc ideo adduxi, quia aliud simile fieri potest in cognitione regulante actum obedientiæ, & mortem: & supponamus Christum eadem cognitione cognoscere convenientiam mortis, & conducentiam ad finem redemptionis, & simul conducentiam omissionis mortis ob alios fines quo eadem cognitio ne cognoscat Christus præceptum tantum mortis, quam actus obedientiæ; quæ facta suppositione, si terminationes huius suppositionis sint connexæ, & inseparabiles, non videtur Christum Dominum posse coniungere carentiam mortis, & omissionem actus obedientiæ cum cognitione regulante, & constituyente actum primum; quod argumento facto convinci videtur: solvitur tamen eodem modo; vel non admitto cognitionem regulantem actum obedientiæ omnes illas identificare terminationes, sed esse multiplicem cognitionem; vel si illas identificat, non esse inter se connexas, & inseparabiles: si autem connexæ admittantur, recurrendum est ad ultimam solutionem præcedentis argumenti.

Sed ut appareat argumentum hoc speciale non esse contra nos, instandum est in omnium sententia, etiam non admissio præcepto; & sic potest formari instantia; & supponamus Christum Dominum eadem cognitione cognoscere convenientiam mortis, & convenientiam omissionis, ac tandem decretum acceptationis, & mortis; in quo casu non videtur Christum esse potentem ad coniungendam carentiam mortis, & acceptationis illius cum cognitione hac regulante acceptationem, & constituyente actum primum ad illam: cui respondendum est uno ex tribus modis adductis.



## 9. VLTIMVS.

*Cetera argumenta solvuntur.*

46 **A**RGUITVR Primo; Christus Dominus posito præcepto, non est potens ad omissionem mortis; ergo non est liber. Antecedens probatur; ut sit potens, requiritur iudicium indifferens ad mortem, & illius omissionem; sed hoc iudicium non fuit in Christo; ergo non fuit potens ad omissionem mortis. Minor probatur primo; quia iudicium indifferens ad mortem non componitur cum iudicio certo, & determinato mortis: sed hoc fuit in Christo, utpote cognoscente certo, & evidenter mortem futuram; ergo non fuit iudicium indifferens. Secundo probatur eadem minor: omisio mortis non potuit Christo proponi, ut conveniens, & practice alliciens eius voluntatem: sed ad iudicium indifferens ad mortem, & eius omissionem requisitum ad libertatem, illamque constituens in actu primo, necessarium est, quod detur iudicium proponens, ut convenientem non solum mortem, sed eius omissionem; ergo non fuit in Christo iudicium indifferens ad mortem, & omissionem illius. Maior, & minor sunt probandæ: & minor probatur; tum, quia in Christo non fuit iudicium indifferens ad peccatum; quia propter non fuit potens ad illud: non alia ratione, nisi quia non potuit ipsi peccatum proponi, ut conveniens, & practice alliciens eius voluntatem, ut supra dicebamus; ergo, ut detur iudicium indifferens requisitum ad libertatem omissionis, & quo Christus sit potens in actu primo omittere; necessarium est, quod omisio, ut conveniens proponatur. Tum etiam; quia ut Christus sit potens, & indifferens ad omissionem, necessarium est quod possit per actum positivum illam velle: sed non potest illam velle, nisi proponatur, ut conveniens; nihil enim amari potest nisi sub ratione boni; ergo.

Minor autem, quam probandam promissimus, sic ostenditur; non potest proponi, ut conveniens, nec ut coniuncta

cum præcepto, nec secundum se: non primum; quia prout sic est peccatum, quod Christo non potest proponi, ut conveniens non secundum; quia omisio mortis secundum se non est bona: tum quia alias si à parte rei daretur secundum prædicata sibi essentialia, & seclusis accidentibus, seu ordinatione ad bonum finem, esset bona: quod tamen falsum est; quia esset pura omisio, quæ in veriori sententia non potest esse bona: tum etiam, quia si secundum se esset bona vitari non posset: quia enim actus charitatis secundum se, & essentialiter est bonus, vitari non potest: sed omisio mortis, & si in Christo ex vi impeccabilitatis vitari non possit; de se tamen vitabilis est; ergo secundum se non est bona.

47 Respondetur negando antecedens: ad probationem neganda est minor; & ad illius primam probationem distinguenda est maior, non componitur cum iudicio determinato regulante omissionem, seu actum, concedo maiorem; non regulante actum, sed concomitanter se habente, nego maiorem; & in eodem sensu neganda est minor: imò etiam si utrumque iudicium, indifferens, & determinatum regularer; est probabile, quod possit utrumque iudicium existere, & componi cum libertate actus: idem enim actus charitatis in Christo, secundum plures, utroque iudicio regulatur, indifferenti, & determinato, nimirum visione Dei, & scientia infusa, apud quos actus charitatis liber est, & necessarius: sed verius est, quod iudicium regulans in Christo acceptationem mortis est solum iudicium indifferens, quod etiam proponit omissionem, ut convenientem; quamvis cum hoc coniungatur alterum iudicium connexum cum acceptatione mortis, quod tamen non regulat.

48 Ad secundam probationem neganda est maior: ad cuius probationem iterum negandum est antecedens pro secunda parte: & ad primam illius probationem distinguendum est antecedens; secundum se non est bona, nec secundum se præcisivè à præcepto permittit esse bonam, negandum est; non est secundum se bona, id est non est essentialiter bona, concedendum est: ex quo tamen nihil sequitur; quia ut omisio secundum se, & præcisivè à præcepto possit proponi, ut conveniens, sufficit, quod secundum se non excludat conducentiam ad plures fines



nes honestos. Secunda probatio convinceret si secundum se essentialiter esset bona; tunc enim alio non indigeret ut esset bona; atque adeo etiam si esset pura, & careret ordinatione ad bonum finem per actum positivum illam ordinantem, esset bona: nos autem non sic illam dicimus bonam; sed quia præcisive à decreto potest in bonum finem ordinari. Per quod constat ad ultimum.

49 Secundo arguitur, & instatur contradicta: eo ipso quod posito præcepto proponatur omisio ut conveniens, quia conducent ad alios fines honestos, datur in Christo ex parte iudicii indifferentis quidquid requiritur ad peccatum: at hoc est falsum, & contradicta; si enim datur ex parte iudicii indifferentis requisitum ad peccatum, quamvis de facto non sit, nec possit esse peccatum potentia consequenti; erit tamen potens anteceder peccare: quapropter supra negavimus iudicium indifferens requisitum ad peccatum. Assumptum probatur; quando homo peccat omitens actum præceptum, non aliud datur iudicium indifferens: non enim est necessarium, quod omisio ut coniuncta cum præcepto actus proponatur ut conveniens, sed sufficit, si posito præcepto proponatur ut coveniens, quatenus conducens ad alios fines; ergo etiam si ut coniuncta cum præcepto non proponatur Christo ut coveniens; si tamen posito præcepto ipsa specificative sumpta proponatur ut conducent ad alios fines, iudicium indifferens quo sic apprehenditur, sufficiens est ad peccatum. Antecedens probatur; peccans non intendit peccatum, aut malitiam: nemo enim intendens ad malum operatur; nulli ergo proponitur ut conveniens peccatum, quia malum; & consequenter nec omisio ut coniuncta cum præcepto: & saltem sic proponi necessarium non est ad peccatum, nec ad hoc, ut detur iudicium indifferens requisitum ad illud.

50 Confirmatur primo: stante prædefinitione actus, stat in homine iudicium indifferens ad peccatum per hoc præcisse; quod omisio actus prædefinit proponatur ut conveniens, & appetibilis secundum se licet, ut coniuncta cum prædefinitione non sic proponatur, & forte proponi non possit; ergo ut in Christo sit iudicium indifferens ad peccatum, non requiritur quod omisio actus præcepti ut

coniuncta cum præcepto proponatur ut conveniens, & appetibilis; sed sufficit, si ipsa secundum se sic proponatur. Confirmatur secundo; si proponatur omisio, ut admissimus, erit Christus potens anteceder ad illam; eritque Deus etiam anteceder potens ad omisionem actus præcepti, solumque ex suppositione consequenti, nimirum ex suppositione præcepti, quæ consequens est, Christus est impotens, sicut & Deus; ergo licet Christus sit consequenter impotens ad peccandum, erit tamen potens anteceder. Consequentia probatur; quia posita prædeterminatione ad actum homo solum ex suppositione consequenti est impotens ad omisionem, cum prædeterminatione retinet potentiam anteceder ad illam; ergo si solum ex suppositione consequenti præcepti Christus est impotens, retinet potentiam anteceder ad peccatum, Deusque erit potens anteceder ad illud permittendum.

51 Responderetur negando antecedens: ad probationem iterum negandum est antecedens: quod probationes non convincunt; nam voluntati peccabili esto non proponatur peccatum ut conveniens, & appetibile ratione sui; bene tamen ratione alterius, scilicet ratione conducentia ad alios fines: in Christo autem peccatum, & malitia, nec ratione sui, nec ratione alterius potest proponi ut conveniens, & appetibile; & hoc erat necessarium ad iudicium indifferens in actu primo ad peccatum; neque hoc tollit indifferentiam ad omisionem absolute, sed solum ad illam ut coniunctam cum præcepto. Quod facile explicatur in prædefinitione actus, cum qua, & cum eius cognitione comparitur quod in Christo omisio ut coniuncta cum decreto actus non possit proponi ut appetibilis, nec ratione sui, nec ratione alterius; quapropter in ipso non est iudicium indifferens constituens libertatem in actu primo ad huiusmodi coniunctionem; bene tamen ad omisionem absolute ut ad alios fines conducentem: simili modo dicendum est in præcepto.

52 Ad primam confirmationem concessio antecedenti, neganda est consequentia, vel distinguendum consequens: sufficit ut sit iudicium indifferens ad omisionem secundum se, & ut conducentem ad alios fines, concedo consequentiam.

tiam; ad illam, ut coniunctam cum præcepto, qua ratione est peccatum, nego consequentiam: imò ex hoc argumentum desumpsimus; nam sine iudicio indifferenti ad coniungendam omissionem cum prædefinitione, stat iudicium indifferens ad illam secundum se; & eadem ratione in Christo sine iudicio indifferenti ad coniungendam omissionem cum præcepto stat ad omissionem secundum se.

53 Secunda confirmatio eodem defectu laborat: atque adeò concessio antecedenti, neganda est consequentia; nam ex suppositione præcepti est impotentia consequens ad omissionem secundum se; est tamen impotentia antecedens ad illam, ut coniunctam cum præcepto: prima impotentia nascitur ex præcepto: secunda ex gratia impeccabilitatis, ratione cuius in Christo est implicatoria ex terminis coniunctio omissionis cum præcepto: sicut posita prædefinitione actus est impotentia consequens ad omissionem secundum se, & antecedens ad illam coniungendam cum prædefinitione; prima nascitur ex prædefinitione; secunda ex ipsa natura voluntatis, quæ ex se impotens est ad id, quod ex terminis implicat.

54 Tandem obijcies: ratione præcepti Deus non est impotens, etiam consequenter ad faciendum, vel permittendum, quod Christus omittat, si semel Christus est potens antecedenter ad omissionem; ergo vel non est potens antecedenter ad illam, vel potest Deo permittente ad omissionem cum præcepto coniunctam. Consequentia constat; qui si ex præcepto libere à Deo posito non impeditur Deus ad permittendum omissionem, ad quam Christus est potens, à nullo alio ligari potest eius potentia. Antecedens autem probatur; quia præceptum secundum se non est impossibile ex terminis, & essentialiter cum omissione actus præcepti; est enim eiusdem rationis, ac illud quod imponitur puro homini; quod tamen cum omissione actus præcepti non est impossibile; & consequenter voluntas præcipiendi, à qua solum Deus potest impediri, non est impossibilis cum omissione, neque illa Deus obligatur ad non permittendum, à qua solum ratione impossibilitatis cum omissione obligari potest.

55 Secundo; quia in prædiffinitione actus liquet qualiter Deus ex vi illius obligatur ad non permittendum omissionem; scilicet, quia alias Deus sibi contradiceret volens efficaciter actum, & non volens: in præcepto autem non sic apparet; cum præceptum non sit efficax voluntas actus præcepti, sed ad summum inefficax: cum voluntate autem inefficaci actus rectè componitur Deum permittere omissionem illius. Tertio; quia si in Christo non est iudicium indifferens ad omissionem, ut coniunctam cum præcepto, etiam si Deus omissionem permittat auferendo gratiam efficacem ad actum omissionis, ut coniuncta cum præcepto non erit Christo voluntaria, sed solum, ut ad alios fines conducens; circumstantia enim, quæ ex parte iudicii non proponitur amplectenda aliquo modo per exercitium voluntatis, non est voluntaria: at si non est voluntaria circumstantia coniunctionis cum præcepto, non erit ommissio peccaminosa, quæ in ratione talis constituitur per hoc, quod sit voluntaria coniunctio cum præcepto; ergo absque peccato poterit Christus ommittere; atque adeò Deus facere, quod omittat; quod omnino falsum est.

56 Respondetur negando antecedens: ad cuius primam probationem distinguendum est antecedens; non est impossibile cum omissione actus præcepti in voluntate impeccabili, nego antecedens; ex se, seu in voluntate peccabili, concedo antecedens: ex quo non sequitur, quod Deus non sit impotens ex consequenti ad permittendum Christo omissionem. Ad secundam dicendum, quod etiam in præcepto satis liquet impotentia consequens in Deo ad omissionem: nam ex vi unionis Christus est impotens antecedenter ad peccatum; & cum ex vi præcepti actus, ommissio illius reddatur peccaminosa, Deus præcipiendo actum vult ad omissionem non concurrere, seu illam non permittere: & eodem modo etiam ex prædefinitione actus inseritur impotentia in Deo consequens ad omissionem illius; nam voluntas ex natura sua est impotens ad coniunctionem omissionis cum prædefinitione, & ex vi prædefinitionis, iam ommissio si da-



teretur, esset coniuncta cum prædefinitione: unde Deus, & voluntas creata ex prædefinitione impotens est consequenter ad omissionem.

57 Ad tertiam negada est maior: ad probationem subiunctam dicatur, quod circumstantia omnino ignorata non potest esse voluntaria, aut volita; quia nihil volitum, quin præcognitum; voluntarium enim est à voluntate cum cognitione; si autem præcognoscatur non potest non esse voluntaria: circumstantia autem peccati, licet non proponatur, ut bona, & appetibilis Christo Domino, est tamen præcognita: atque adeo esset voluntaria, si Christus omitteret: & in hoc stat implicatio, scilicet, quia ex hoc capite esset voluntaria, & non esset ex alio; quia id, quod nec ratione sui, nec ratione alterius proponitur, ut bonum, & appetibile, non potest esse voluntarium, aut volitum; quia ratione voluntas non potest ferri in malum sub ratione mali, scilicet, quia prout sic non proponitur, ut appetibile: si tamen singamus, quod voluntas, etiam si malum non proponatur, ut appetibile, nec sub aliqua ratione boni, in ipsum fertur, utrumque debemus fateri, & implicatoria vera esse affirmare.

58 Contra nostram resolutionem plura alia sunt argumenta, quæ tamen solvenda sunt eisdem principiis, quibus illa, quæ contra prædeterminationem militat, à nostris Thomistis solvuntur: licet enim ex vi præcepti inferatur infallibiliter actus præceptus in Christo Domino; solum tenetur Deus ex vi illius ad faciendum, quod voluntas Christi Domini indifferens ad actum, & eius omissionem determinetur ad actum; quod eius libertati non obstat.

59 Ex quibus constat modum conciliandi præceptum cum impeccabilitate Christi Domini, quem tradit Vazquez disp. 74. cap. 5. quem accepit ex Fonseca, lib. 6. metaphisica, cap. 2. quæst. 5. sect. 12. quem sequitur Valencia, & alij, insufficientem esse, scilicet, Christum Dominum meruisse, etiam supposito præcepto mortis, quia licet ex vi illius sit necessitatus ad acceptandam mortem, mansit liber, & indifferens ad illam acceptandam

ex hoc, vel illo motivo, hoc, vel illo tempore, actu magis, vel minus intenso; eo quod præceptum fuit solum de subeunda morte quoad substantiam; non vero de circumstantijs: hæc autem libertas sufficiens est, ut actus, quo accepit, sit liber, & meritorius, licet non ratione substantiæ; ratione tamen circumstantiarum, & denominatione absoluta. Quam sententiam probabilem reputat Suarez disp. 31. sect. 3.

60 Communius tamen rejicitur, præcipue à Thomistis: nam in Christo Domino fuit potestas, non solum ad acceptandam mortem ex hoc, vel illo motivo, sed etiam ad non moriendum absolute; ergo ex vi præcepti non manet impotens ad non moriendum, seu necessitatus ad acceptandam mortem. Antecedens probatur Scripturæ, & Patrum testimonijs: & primo ex illo Ioannis 1. *Nemo tollit animam meam à me, sed ego pono eam à me ipsa, & potestatem habeo ponendi eam, & potestatem habeo iterum sumendi eam: hoc mandatum accepi à Patri meo: quæ verba supponunt in Christo potestatem non moriendi, etiam posito præcepto Patris; & consequenter si præceptum fuit de substantia mortis, ut asserunt hi Authores, cum illo retinuit potestatem ad non moriendum: & ideo Rupertus lib. 6. in Ioannem, Christum sic interrogat: *Quare ergo ponis pro omnibus animam tuam, cum potestatem habeas eam non ponendi?* Habuit ergo potestatem non moriendi: quod verum non esset, si esset necessitatus ad moriendum, ut asserunt Authores huius sententiæ, Dicis consonat Augustinus lib. 4. de Trinitate, cap. 13. ubi sic ait: *Qui potuit non mori, si nollit, proculdubio, quia voluit, mortuus est.* Iuxta illud Isaia cap. 53. *Oblatus est, quia ipse voluit.* Deinde alijs omissis modus iste dicendi rejicitur ratione sæpè facta: præceptum enim, licet inferat in Christo acceptationem mortis præceptam, cum non requiratur ex parte actus primi ad illam, relinquit potestatem ad coniungendum omissionem acceptationis mortis cum omnibus requisitis ex parte actus primi ad illam.*

61 Circa præcepta autem naturalia negativa, v. g. non mentiendi, aliter philosophandum est: cum enim

Christi

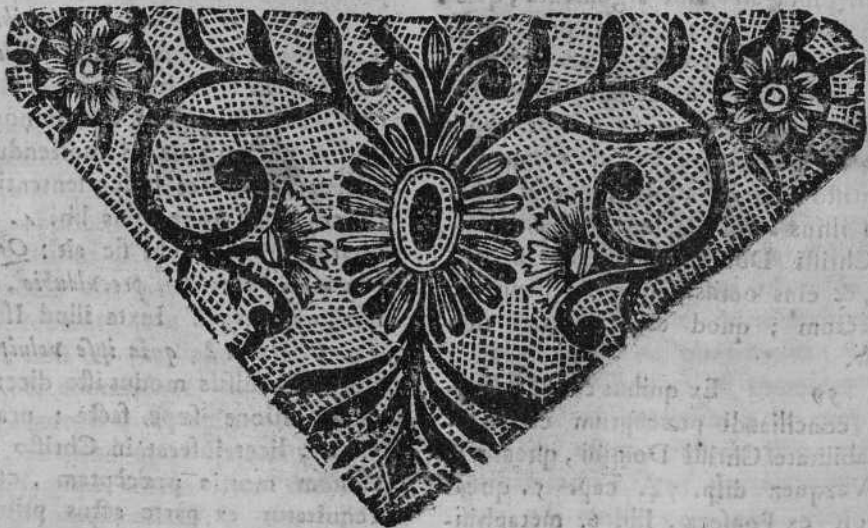
Christus sit antecedenter impotens ad peccandum, necesse est quod etiam sit impotens ad mentiendum, quod secundum se est malum; unde libertas in adimplentione huius præcepti nequit salvari per potestatem antecedentem ad mentiendum, ut bene convincit argumentum. Ut vero hanc libertatem explicemus, sciendum est quod præceptum non mentiendi, (& idem est de alijs præceptis naturalibus negativis) potest tribus modis adimpleri: primo per puram omissionem mendacij absque omni actu, qui sit causa, vel occasio omissionis: secundo ratione alicuius actus, qui sit causa, vel occasio omissionis, quique proinde terminetur indirecte ad omissionem: vel etiam ratione alicuius actus essentialiter incompatibilis cum mendacio; qualis est prolatio veritatis cum advertentia præcepti non mentiendi. Tertio per actum expresse, & directe terminatum ad omissionem: ut cum quis expresse, & directe vult non mentiri.

62 Primum adimplendi modum relegamus à Christo: vel quia ab aliquibus existimatur ex terminis impossibilis: vel quia dato quod sit possibilis, est irregularis, raro, aut nun-

quam contingens: vel denique, quia licet regularis esset, est tamen incapax meriti: licet enim pura omisio possit esse libera; non tamen meritoria: dicere autem quod Christus adimplevit præcepta negativa sine merito, cum potuerit illa adimplere merendo duobus posterioribus modis, dedecet Christum. Cum autem in secundo, & tertio modo adimplentionis nulla appareat imperfectio; & insuper meritum inveniri possit ratione illorum actuum, qui vel indirecte, vel directe ad omissionem mendacij terminantur; asserimus Christum utroque illo modo potuisse adimplere præceptum non mentiendi: & quod defacto quandoque vno, quandoque alio modo illud adimplevit, prout temporis, loci, finis, & aliarum circumstantiarum opportunitas exigebat. En iam qualiter salvatur Christi libertas, & meritum in adimplentione huius præcepti: non quia haberet potentiam ad mentiendum; sed quia sic adimplebat per actum indirecte terminatum ad omissionem mendacij, ut tamen potuerit illud non sic adimplere; sed per actum directe

terminatum ad omissionem, & è contra.

(9)



TRAC



# TRACTATUS

## DE MERITO CHRISTI.

**F**IDE Certum est Christum Dominum meruisse: constarque ex illo Isaïæ cap. 53. *Si posuerit animam suam pro peccato, videbit semen longævum.* Ex Paulo ad Philipenses 2. *Humiliavit semetipsum factus obediensque usque ad mortem; propter quod & Deus exaltavit illum: ubi operibus Christi semen longævum, & illius exaltatio tanquam præmium promittitur: estque in Tridentino definitum Sessione 6. cap. 7. Christum Dominum esse causam meritoriam nostræ iustificationis. Ad meritum autem decondigno plures requiruntur conditiones, quas ex D. Thoma 1.2. quæst. 114. Et in 3. dist. 14. & quæst. 23. de Veritate colligunt Theologi: est enim necessarium esse opus honestum, & liberum ab homine iusto, & viatore in obsequium Dei factum, & ad præmium ordinatum: quæ & aliæ conditiones, quarum examen ad locum citatum ex 1. 2. attinet, operibus Christi convenire, omnino certum est. Est tamen valde difficile aliquas ex his conditionibus illis adaptare: sicut & assignare tempus, & actus, quibus meruit; quodnam sit præmium meritorium ipsius; quid scilicet nobis; quid Angelis; quid sibi. Quapropter Tractatum istum in tres Disputationes dividemus: in prima propugnabimus libertatem in Christo ad meritum requisita: in secunda agendum est de tempore, & actibus, quibus meruit: & tandem in tertia, de præmio meritorum ipsius.*

DIS

# DISPVATIO I.

DE LIBERTATE AD MERITVM REQVISTA  
in Christo Domino.

## DVBIVM PRIMVM.

QVÆ LIBERTAS AD MERITVM CHRISTI SVFFICIAT.

### §. I.

*Referuntur sententiæ.*

**D**uplex libertas distingui so-  
let à Theologis. Prima est  
libertas indifferentiæ; &  
consistit in egressione à principio indiffe-  
renti ad agere, & nō agere; agere hoc vel  
illud, iuxta duplicem libertatis modum;  
contrarietatis, scilicet, & contradictionis,  
quæ propriè libertas est: sola enim hæc  
constituit hominem suorum actuum domi-  
num; quatenus est potens ex vi indifferen-  
tiæ actum elicere, vel omittere. Secunda  
vocatur libertas à coactione, ut loquitur  
D. Thomas, ubi infra; quæ & dicitur liber-  
tas essentialis, quæ non requirit potentiam  
ad oppositum; sed solum quod actus sine  
coactione, & violentia, voluntariè, & spon-  
taneè à principio procedat; quæ proinde  
in ratione voluntarij consistit.

2 Prima sententia docet libertatem  
à coactionem sufficientem esse ad me-  
ritum; quapropter huius sententiæ Autho-  
res hac libertate contenti sunt ad salvan-  
dum meritum Christi, docentes per actum  
charitatis beatificum, quantumvis necessa-  
rium necessitate opposita contingentia,  
seu indifferentiæ Christum Dominum me-  
ruisse. Pro hac sententia refert Vazquez  
hac q. 19. disp. 74. cap. 2. Almainum in 3.  
dist. 18. quæst. 1. notatione 5. Ochamum,  
Maiorem, & Gabrielem ibi, quæst. vnica,  
art. 2. conclusionem 2. & dub. 1. art. 3. Sco-  
tum, quæst. vnica; qui licet doceat ex visio-  
ne Dei non necessitari voluntatem bea-

ti ad illius dilectionem: tamen ex dis-  
pensatione, & voluntate divina, ita bea-  
tus diligit Deum, ut non possit ipsum non  
diligere, quæ necessitas libertatem ad me-  
ritum requisitam, in actu dilectionis Chris-  
ti non destruit. Hi tamen divisi sunt: alij  
qui enim in hanc cogitationem inciderunt,  
quia existimarunt, meritum ex acceptatio-  
ne extrinseca Dei descendere, qui actum  
necessarium, dummodo voluntarius, &  
spontaneus sit, potuit Deus ut meritorium  
acceptare. Alij autem hoc extenderunt ad  
actum fruitionis, seu dilectionis ab ipso  
beato non productum, sed à solo Deo: qui  
ex consequenti docere videntur Christum  
Dominum meruisse per actum ab illo non  
elicatum: alij tandem nullam mentionem  
facientes acceptationis extrinsece ad ratio-  
nem meriti requisitæ, excludunt à ratione  
meriti actum à merente non productum,  
& illum, qui quamvis elicitus sit, non ta-  
men est perfectè voluntarius; sicut sunt ac-  
tus indeliberati.

3 Vera tamen sententia, & com-  
munis docet esse necessariam libertatem  
indifferentiæ ad meritum etiam Christi: &  
oppositam sententiam mitiores Theologi  
ut omninò fallam rejciunt. Sunt tamen  
etiam divisi: aliqui asserunt esse necessa-  
riam indifferentiam ad actus inæquales:  
alij autem, licet pauci, cum necessitate ad  
actus omninò æquales, & sola indifferentia  
ad hunc, vel illum omninò æqualem, li-  
ber-



bertatem sufficientem ad meritum salvari contendunt. Sed pro explicatione sit.



## §. II.

*Statuitur prima conclusio.*

**A**D Meritum non sufficit libertas à coactione ; sed requiritur libertas indifferentiæ. Probatur primo ex Gregorio XIII. & Pio V. qui contra Michaelē Batū hanc propositionem damnarunt : *Libere sit, quod voluntarie sit, etiam si necessario fiat* ; vera ergo libertas, quæ ad meritum requiritur, non solum in voluntarietate, sed in indifferentia consistit excludente necessitatem antecedentem : ipse enim Michael libertatem illam statuere conatus est, nec alia ad meritum esse requisita. Idem etiam docet Hieronymus contra Iovinianum, lib. 2. cap. 2. ibi : *Liberi arbitrij nos condidit Deus; neque ad virtutes, neque ad vitia necessitate trahimur: alioquin ubi necessitas est, neque damnatio, neque corona est.* Hilarius, lib. 1. de Trinitate, paulo post principium, sic habet : *Esse autem filios Dei, non necessitatem esse, sed potestatem, quia proposito universis Dei nutrire, non naturæ gignentis afferatur, sed voluntas præmij.* Idem docuit Bernardus Serm. 81. & passim alij PP. quos refert Magister Soto, lib. de Natura, & Gratia, cap. 15. & 17. quam non obscure docuit Tridentinum præcipue Sess. 6. cap. 3. ubi libertatem operum contra Lutherum statuit.

**E**am expressè docuit D. Thomas, quæst. 6. de Malo articulo unico in corpore : ubi referens sententiam aliquorum asserentium voluntatem omnia velle ex necessitate, licet sine coactione, & violentia; quia violentum, & coactum est cuius principium est extra; quapropter opponitur motui naturali, & voluntario, quantumvis necessario ; sic habet : *Hæc autem opinio est hæretica; tollit enim rationem meriti, & demeriti ab humanis actibus : non enim videtur esse meritum, vel demeritum, quod aliquis ex necessitate agit, quod vitare non possit.* Et

*Mag. Belivar, som. 1.*

infra subdit : *Ad huiusmodi autem positiones ponendas inducti sunt aliqui homines ; partim quidem propter proterviam, partim propter aliquas rationes sophisticas, quas solvere non potuerunt : quod dictum videtur de illis, qui ex necessitate decreti efficacia ad existentiam cuiuscumque creature, libertatem indifferentiæ negant, & propter rationes sophisticas, quæ non sine difficultate solvantur, à Christi actionibus libertatem indifferentiæ abstulerunt ad eius meritum contenti libertate à coactione : ex verbis ergo D. Thomæ manifestè constat liberum à coactione, quantumvis voluntarium, ad meritum, aut demeritum non sufficere, si indifferentiæ ad oppositum auferatur.*

**6** Ratione autem breviter proposita probatur conclusio : nam ea libertas requiritur ad meritum, quæ exigitur, ut actus præcipi, aut prohiberi possit : sed ut actus præcipiatur, aut prohibeatur, libertas à coactione non sufficit ; nihil enim inepertius, quàm præcipere, quod non potest non fieri ; sicut & prohibere, quod fieri non potest ; ergo ad meritum non sufficit libertas à coactione. Confirmatur, & explicatur : ea libertas requiritur in merente, quæ necessaria est, ut benefacienti debeat gratiarum actio : sed ut huic debeat gratiarum actio, necessaria est in ipso libertas indifferentiæ ad benefaciendum : quapropter licet Filius Dei accipiat esse à Patre, & Spiritus Sanctus à Patre, & Filio, non tenentur ad gratiarum actionem, ad quam potentiam non habent, etsi Spiritus Sanctus per actum voluntatis procedat ; ergo in merente libertas indifferentiæ requiritur. Maior certa videtur : eadem enim libertas requiritur ad benefaciendum, atque ad obsequium præstandum.

**7** Explicatur secundo : actus non potest esse meritorius, nisi sit laudabilis : sed laudabilis non est actus, nisi sit liber libertate indifferentiæ ; ergo nec meritorius. Minor ex se nota videtur ; traditurque à Philosopho in lib. Ethicorum dicente, non esse improperandum alicui, quod sit cæcus, vel claudus ; quia naturalia, & necessaria, neque laudem, neque vituperium merentur : unde ex ipso communiter dicitur, quod naturalibus nec meretur, nec demeretur.

**8** Ex quibus deducitur, quod quamvis concedamus Scoto, quod ex acceptatione divina fieri potest aliquod opus dignum, & meritorium, quod ex se meritorium, & dignum non est ; adhuc tamen est

*Mmm*

*nq*

necessarium est, quod eliciatur libere libertate indifferentia: hæc enim conditio indispensablem ad meritum exigitur, ex quo cumque capite dignitatem accipiat. Deducitur etiam à fortiori non posse actum esse meritorium, si à voluntate non eliciatur, sed à solo Deo infundatur: esto enim indifferentia non requiratur ad meritum; est tamen omnino necessarium, quod ab intrinseco sit, & voluntarium: est enim intelligibile aliquem mereri per id, quod ab ipso non est, licet in ipso sit; in hoc enim discriminatur ius meritorium à iure præstito à gratia habituali, vel vnione hypostatica. Tandem deducitur, idem dicendum esse de demerito, & peccato; quod quidem nullum est, si indifferentia aufertur.



### §. III.

*Solvuntur argumenta.*

**C**ONTRA Conclusionem possunt desumi argumenta ex eo, quod in Christo Domino nulla potuit esse libertas indifferentiæ; cum tamen in ipso fuerit meritum: falsitas autem assumpti ex dicendis constabit. Modo arguitur ex Div. Thoma 3. contra Gentes, cap. 138. vbi sic ait: *Est enim duplex necessitas; quedam coactionis, & hæc laudem virtuosorum actuum diminuit, quia voluntario contrariatur; coactum enim est, quod est voluntati contrarium: est autem quedam necessitas ex interiori inclinatione procedens; & hæc laudem virtuosus actus non minuit, sed auget; facit enim voluntatem magis intense tendere in actum virtutis: patet enim quod habitus virtutis, quanto fuerit perfectior, tanto vehementius voluntatem facit tendere in bonum virtutis, & minus ab eo deficere: quod si ad finem perfectionis devenit, quandam necessitatem infert ad bene agendum, sicut est in beatis, qui peccare non possunt: nec tamen propter hoc, aut libertatem*

*voluntatis aliquid deperit, aut actus bonitatis.*

Ex quibus colligi videtur, quod sola necessitas coactionis laudem virtuosus actus diminuit; quapropter stante libertate à coactione stabit actus virtuosus laus, & meritum. Quod vterius patet: nam iuxta Divum Thomam necessitas coactionis minuit laudem actus virtuosus, quia voluntario contrariatur: necessitas autem ex interiori inclinatione procedens, voluntario non contrariatur; atque adeo libertas à coactione non minuit, sed auget rationem laudis. Infuper hæc necessitas, quæ in beatis ad finem perfectionis ascendit, aufert potentiam ad peccandum; non tamen libertatem, aut honestatem actus.

10 Respondebis ex Ferrara, loquū Divum Thomam de libertate à coactione, non de libertate indifferentiæ; ad primam enim non est necessaria potentia ad oppositum; quod hic docet Divus Thomas; bene tamen ad secundam, ut ipse Div. Thomas docuit quæst. 16. de Malo, articulo unico. Sed hoc argumentum non solvit: nam loquitur de libertate, quæ sufficiens est ad laudem actus virtuosus; ergo vel ad hanc sufficit libertas à coactione sine potentia ad oppositum; vel dicendum est, quod loquitur de potentia libera simpliciter dicente potentiam ad oppositum. Primum est contra communem doctrinam, quam defendimus, & à qua Ferrara non dissentit: secundum autem cum eius explicatione non coheret. Secundo: necessitas coactionis non sufficit ad meritum, quia rationem voluntarij aufert; ergo alia necessitas, quæ libertatem à coactione relinquit, & non aufert rationem voluntarij, sufficiens est ad laudem; & consequenter ad meritum.

11 Pro intelligentia Div. Thomæ advertendum est, quod ipse triplicem necessitatem ibi distinguit: aliam coactionis; aliam ex interiori inclinatione procedentem; aliam ex fine, ut cum alicui dicitur, necesse esse habere navem, ut transeat mare. Prima necessitas aufert, vel minuit rationem laudis; quod rectè probatur à Divo Thoma, ex eo quod aufert, vel minuit rationem voluntarij; aliæ autem laudabilitatem non auferunt, neque minuunt: nam secunda ex inclinatione ad bonum auget rationem laudis; quia auget voluntarium, quod perfectè præstat in Patria, vbi potentiam ad malum non relinquit. Tertia necessitas ex fine voluntarium non



non aufert; ergo nulla ex his necessitatibus aufert indifferentiam ad meritum requisitam: non prima; quia voluntas non potest cogi simpliciter; atque adeo, quæ ab illa procedunt etiam coactè, sunt voluntaria simpliciter, involuntario admixta; & sic procedunt à voluntate, ut possint non procedere; ut constat in his, quæ ex metu fiunt: & propterea notanter non dixit Div. Thomas, quod necessitas coactionis tollit voluntarium, aut rationem laudis, sed quod minuit: secunda autem in via indifferentiam relinquit contrarietatis, & contradictionis, augetque voluntarium, ratione à Div. Thoma adducta: in Patria autem tollit indifferentiam contrarietatis, quæ ad meritum non requiritur. Tertia tandem etiam relinquit indifferentiam: tum, quia finis libere eligitur: tum etiam, quia ex suppositione intentionis remanet libertas in acceptando medium, ut alibi dicemus: proptereaque vno verbo dicendum est, quod D. Thomas non loquitur de necessitate simpliciter opposita indifferentiæ.

12 Secundum testimonium desummitur ex 3. dist. 18. quæst. 1. artic. 2. ad 5. quod probare intendebat Christum Dominum non meruisse, quia erat determinatus ad bonum: cui primo respondet Divus Thomas, quod erat determinatus ad bonum, & impotens ad malum; cum indifferentia tamen ad hoc, vel illud bonum: impotentia autem ad malum libertatem non minuit; ut Anselmus docuit, & uterque ex Parente Augustino. Secundo respondet his verbis: *Vel dicendum, quod etiam si esset determinatus ad unum numero, scilicet ad diligendum Deum, quod non facere non potest: tamen ex hoc non amittit libertatem, aut rationem laudis, sive meriti; quia in illud non coactè, sed sponte tendit, & ita est actus sui Dominus.* Quibus verbis sine indifferentia, absque potentia ad oppositum, & cum determinatione ad unum præcisè, quia sponte, & non coactè Christus operatus est, illi rationem laudis, & meriti concedit.

13 Ad hoc argumentum, quod satis difficile est, dici potest primo, intentum D. Thomæ in illo articulo esse propugnare meritum in actibus Christi Domini; quod in omnium Catholicorum sententia certum est: quod præstat D. Thomas in prima solutione iuxta veram doctrinam, salvando indifferentiam, & potentiam ad operandum, & non operandum: ut tamen salvet meritum etiam in aliorum opinione, iuxta

illam, secundam solutionem præbet; in qua non propriam mentem; sed quid dicendum sit consequenter ad aliorum sententiam, ut salvetur meritum Christi ostendit: cum tamen ipse, loco ex disputatis citato, sententiam libertatem indifferentiæ negantem, & solum concedentem libertatem à coactione asserat hæreticam, quia rationem meriti, & demeriti ab humanis actibus aufert: quod mihi persuadeo; tum, quia incredibile est D. Thomam positionem, quam in disputatis hæreticam pronunciavit, quod illam approbet. Tum etiam; quia hac 3. p. quæst. 18. antecedenti articulo 4. inquirens utrum in Christo Domino sit liberum arbitrium, opponens sibi tertium argumentum desumptum ex determinatione voluntatis Christi ad bonum, solum tradit primam solutionem ex duabus, quas in sententiarijs tradiderat. Ratio autem huius differentiæ ea est, quod prima parte argumento impugnabatur liberum arbitrium; quod vnicè salvatur prima solutione: in sententiarijs autem non directè impugnabatur liberum arbitrium, sed meritum: unde usus est prima solutione, & simul tradidit secundam ad ostendendum qualiter in illa discurrendum sit, ut meritum salvetur; scilicet, asserendo cum libertate à coactione salvari dominium actus: quod licet falsum sit; necessario dicendum est, ut salvetur meritum in illa sententia.

Secundo responderetur ex Illustrissimo Godoy D. Thomam docere cum determinatione ad unum, ut amandum Deum, stare in Christo Domino meritum; quia cum illa determinatione, & necessitate amoris quoad primariam terminationem stat indifferentia, & libertas in eodem actu quoad secundariam, ut postea dicemus.

14 Sed contra obijcies: nam iuxta D. Thomam; actus amoris Christi Domini. Etiam secundum primariam terminationem habet sufficientem libertatem ad meritum, secundum quam non admittimus indifferentiam, sicut nec D. Thomas; ergo iuxta illum sine aliqua indifferentia salvatur meritum. Antecedens probatur: idè docet stare meritum, & dominium actus amoris; quia Christus medio illo non coactè, sed spontaneè, & voluntariè tendit; ergo secundum primariam terminationem stat meritum, & libertas ad illum requisita.

Responderetur negando antecedens, vel illud distinguendo, habet secundum primariam terminationem sufficientem libertatem

ad meritum existens in actu ratione secundarie terminationis, concedo anteced. existens, seu conveniens actu ratione primarie terminationis, nego anteced. & neganda est consequ. vel distinguendum consequens, sine aliqua indifferentia convenienti ratione primarie terminationis, concedo consequ. sine aliqua indifferentia, *h. sine* excludente indifferentiam ratione secundarie terminationis, neganda est consequentia. Ad probationem distinguenda est maior, *h. quia* dicente causam ex qua meritum inferatur, nego illam; dicente rationem quare secundum aliquam terminationem possit admittere rationem meriti, concedo illam; & concessa minori, neganda est consequentia; vel distinguendum consequens iuxta dicta. Itaque ratio voluntarii, aut spontanei non infert infallibiliter rationem meriti; est tamen necessaria, ut actus secundum aliquam terminationem permittat rationem meriti; si enim non esset voluntarius, secundum nullam terminationem posset esse meritorius: actus ergo dilectionis, quia voluntarius est, non repugnat libertati secundum aliquam terminationem; & consequenter nec merito. Et quidem indifferentiam hanc admisisse D. Thomam in actu dilectionis secundum aliquam terminationem, videtur manifestum; nam esto in libertate à coactione inveniretur sufficiens libertas ad meritum; dominium tamen actus, quod concedit D. Thomas respectu actus dilectionis, non videtur sine indifferentia intelligi posse, sicut nec liberum arbitrium: unde concedens dominium indifferentiam concedere videtur.

15 Sed dices ex dictis sequi, quemlibet actum voluntarium permittere terminationem liberam; quod concedendum non est. Respondetur negando sequelam, vel distinguendum consequens; permittit ex conceptu voluntarii, etiam necessarij, transeat consequens; permittit ex omni capite, nego consequentiam. Actui ergo voluntario etiam necessario, ex conceptu voluntarietatis non repugnat terminatio libera; potest tamen repugnare ex alijs capitibus: in actu autem dilectionis ex illo capite non repugnat, & datur aliud, ex quo ipsi concedere liberam terminationem debeamus: de quo postea.

\*\*\*\*\*

\*\*\*\*\*

\*\*\*\*\*

\*\*\*\*\*



## §. IV.

*Statuitur secunda conclusio.*

16 **A**D Meritum non sufficit indifferentia ad actus æquales in honestate, & perfectione. Est contra quosdam Recentiores conantes salvare libertatem ad meritum requisitam in Christo Domino hac sola indifferentia, sequentes Granados 12. disp. 7. sect. 2. Lessum, lib. 2. de Summo Bono, cap. 23. num. 183. quibus favere videtur, Illust. Araujo, art. 3. dub. 3. eā solum ratione salvans in Christo libertatem in acceptando mortem præceptam; quia liber fuit in acceptando, hoc, vel illo affectu in singulari; quia prout sic sub præcepto non cadebat.

17 Sed conclusio facile probatur: necessitatus ad unum ex duobus omnino equalibus, in electione unius præalio non est dignus laude; ergo non habet sufficientem libertatem ad meritum. Consequentia constat; omnis enim qui propter operationem non est dignus laude, non est dignus præmio. Antecedens autem etiam videtur notum; quia nihil efficiens ex propria determinatione dignum laude non est laude dignus: sed sic necessitatus nihil efficit ex propria determinatione; cum ex illa non præstet, aut existat nisi id, quo actus elicitus ab alio differt, quod dignum laude non est; cum etiam si illud non præstaret, æqualem actum eliceret; ergo in electione unius præalio non esset laude dignus.

18 Secundo: sic necessitatus nullum præstat obsequium, unum actum eliciendo præalio; ergo nihil meretur. Consequentia probatur: quia actus non potest esse meritorius, nisi sit, & fiat in obsequium præmiantis. Antecedens autem etiam probatur: nam debens alicui centum, nullum præstat obsequium creditori, si has potius pecunias, quam alias omnino æquales reddat, quamvis creditor non habeat ius ad has determinatè præ alijs: & similiter si esset necessitatus ad aliquas ex illis distribuendum, non



non præstaret obsequium, has potius, quam illas elargiendo; ergo necessitatus ad vnum ex duobus actibus æqualibus nullum præstat obsequium, vnum præ alio eligendo.

Tertio: ponamus hominem, qui ex ignorantia invincibili putaret peccare, si non assistet Sacro, qui dies festus est, & æquale esse peccatum, illud audire, quia est excommunicatus, vel alia de causa; homo iste non peccat, aut demeretur vnum ex illis eligendo; ergo similiter necessitatus ad aliquod ex duobus bonis æqualibus nihil meretur, vnum ex illis eligendo. Conantur reddere disparitatem: sed quæ non facile intelligitur.

19. Tandem: ex contraria sententia facilis est transitus ad defendendum cum omnimoda necessitate, & solum cum libertate à coactione stare meritum; præcipue si adsit voluntarium perfectum: in contraria enim sententia potens est obsequium præstare, impotens ad illud idem non præstandum, impotens actu laude dignum vitare, dignus est eadem laude, quam vitare non potest: quod si hæc falsa non sunt; non potest facile falsitatis convinci sententia asserens libertatem à coactione sufficere ad meritum.



## §. Vltimus.

*Solvuntur argumenta.*

20. ARGUITUR Primo: vt actus sit liber libertate sufficienti ad meritum, sufficit, quod ex propria determinatione elicientis ponatur actus, & eius honestas, potens non poni: sed necessitatus ad vnum ex duobus etiam equaliter honestis, sic ex propria determinatione elicit actum, & eius honestatem, vt possit non elicere; ergo est liber libertate sufficienti ad meritum. Minor probatur: potens non ponere actum in singulari, potens est nullam ponere ex formalitatibus identificatis cum actu, vt patet; ergo est potens non ponere honestatem ac-

tus: immò est potens non ponere formalitatem illam communem vtrique actui; nam formalitas illa identificatur cum hoc actu, quem potest non elicere. Secundo: si homo non intelligat necessitatem, quam patitur ad vnum ex duobus actibus, & vnum præ alio eligat ex honesto motivo, dignus est laude; cum eliciat actum bonum, nesciens esse necessitatum ad illum; ergo cum prædicta necessitate stat libertas ad meritum.

21. Tertio: Christus erat necessitatus ad aliquod exercitium sue voluntatis vage; & omnia erant æqualis omnino dignitatis, & perfectionis; cum quodlibet esset infinitæ dignitatis, infinitumque in ratione meriti: & tamen vnum præ alijs eligendo meruit; ergo necessitatus ad vnum ex pluribus æqualibus vage potest mereri, vnum præ alijs eligendo. Tandem: Deus est necessitatus ad vnum ex actibus liberis equalis dignitatis, perfectionis, & honestatis: & tamen vnum determinatè præ alijs concipiendo dignus est laude, & gratiarum actione; quod si actus divinus non potest esse meritorius, est propter inferioritatem ad meritum requisitam, Deo repugnantem; ergo.

22. Ad primum responderetur probare honestatē esse liberam phisicè, nō moraliter; cum potest hanc numero non habere sit necessitatus ex suppositione quod hanc numero non habeat ad aliam omnino æqualem; quæ proinde dici potest eadem moraliter. Ad id autem quod dicitur posse non ponere formalitatem, seu conceptum communem vtriusque honestati, quia conceptus ille est identificatus cum actu singulari, quem potest non elicere. Responderetur, quod quamvis possit non ponere conceptum illum vt identificatum cum hoc actu; est tamen necessitatus ad illum habendum, vel identificatum cum hoc, vel cum alio: sicut Petrus non est hic homo, designato Paulo; nec tamen propterea non est homo: & voluntas in actu primo libero constituta est necessitata ad aliquem actum, seu exercitium liberum vage; & tamen potest quemlibet determinatè omittere; & conceptum communem cum illo identificatum: non tamen potest omittere conceptum illum, vt cum omni exercitio identificatum.

Ad secundum, negandum est antecedens, si sit necessitatus ad vnum ex duobus actibus ex eodem honesto motivo; ex ignorantia enim solum inferitur ipsum posse existimare actum esse liberum, aut esse

meritorium; in rei tamen veritate neque liber libertate morali, neque meritorius erit: Et argumentum instatur in homine necessitate ad unum numero in singulari.

23 Sed ut alijs obviemus advertendum est, quod erga actus exteriores hæc ignorantia facile intelligitur: potest enim quispiam existimare se habere potentiam exteriorē expeditam ad deambulandum, quamvis sit omnino inepta ad talem actum: in quo casu potest ab intellectu ex ignorantia proponi indifferenter ambulatio, & sessio: potestque voluntas velle deambulare, vel sedere; proindeque in his volitionibus est libera libertate sufficienti ad meritum, si adsint alia requisita; ambulatio autem, aut sessio liberæ non essent: non deambulatio; quia non dabitur: non sessio; quia licet detur, non datur ex imperio voluntatis. In actibus tamen interioribus non sic valer intelligi hæc ignorantia practica in exercitio operationis; nam ut actus voluntatis interior sit necessarius, requiritur iudicium determinatum, non indifferens: eo autem ipso, quod in exercitio existimet posse non facere actum, non potest iudicium esse determinatum. Et quidē ab experientia probatur evidenter libertas nostra: quod tamen fieri non posset, si necessitati ad actum interiorem possemus putare posse illum facere, & non facere; si enim omnes homines essent necessitati, sicut illi, qui in argumento supponitur, & putarent sicut ille, quod sic operantur, ut possent non operari, sibi viderentur experiri, quod modo experimur: & tamen ex experientia inferretur libertas. Sed de his alibi.

24 Ad tertium concessa maiori, & minori, neganda est consequentia, vel distinguendum consequens, necessitatus ad aliquem actum vage ex pluribus equalibus in honestate morali, aut in ratione obsequij, nego consequentiam; in dignitate supponente honestatem inæqualem in operatione, seu in ratione obsequij, concedo consequentiam: Dignitas ergo meritoria operationum Christi desumpta à persona Verbi, æqualis est in omnibus eius actibus: ut autem illos dignificet in ordine ad meritum, supponit in illis libertatem indifferentiæ moralem; quod sine inæqualitate in honestate morali non datur; atque adeo si Christus esset necessitatus ad actus omnino æquales in honestate morali, & in ratione obsequij, quamvis omnes haberent digni-

tatem infinitam, non tamen meritoriam: sicut actus omnino necessarius in Christo dignificatur infinite à persona Verbi; non tamen in ordine ad præmium.

25 Ad ultimum aliqui respondent negando maiorem, vel distinguendo est necessitatus ad actus omnino æquales, æqualitate excludente excessum entitativum, concedunt maiorem; excludente excessum virtualem, negant maiorem; & omissa minori, negant consequentiam: asserunt ergo, quod actus liberi Dei, sicut virtualiter inter se distinguuntur, ita virtualiter exceduntur, unusque alium in honestate morali præstat: quapropter dignus est laude concipiens actum liberum honestum potens illum omittere, & alii minus perfectū virtualiter habere: Nec in qualitas virtualis imperfectione dicit, quā etiam inter attributa divina communius concedunt Theologi: nec deficiente actu libero iustitiæ; verbi gratia, deficit bonitas moralis iustitiæ quoad entitatem, sed solum quoad terminationem; sicut deficiente actu libero non deficit actualitas, aut bonitas phisica actus, nisi solum quoad terminationem, seu denominationem.

26 Alij autem respondent actus liberos divinos esse omnino æquales; non tamen dignos subiective laude sufficienti ad meritum, etiam in subiecto capaci illius ratione iam dicta; quia scilicet omnes actus liberi Dei sunt æquales; proptereaque non est dignus laude, quia rectissimè, & honestissimè vult, potens minus honestum velle; cum sit necessitatus ad summum rectitudinis, & honestatis; quod in quolibet actu illius reperitur: est tamen dignus altiori laude; eo quod ita Sanctus & rectus est in suis operationibus, ut cum sit summè liber in volendo, non potest crescere, neque minui eius rectitudo, & honestas; & hac laude etiam dignus est ratione aliorum attributorum: cum qua summa intrinseca rectitudine, & necessitate ad illam componitur non esse necessitatum ad optimum ex creaturis, neque etiam moraliter; quia ex maiori perfectione creaturæ non crescit rectitudo intrinseca voluntatis divinæ: est etiam dignus laude, & gratiarum actione propter tot beneficia nobis concessa, quæ potuit non donare manens æquè Sanctus, Beatus, atque in suis operationibus æquè rectus.

27 Tandem arguitur: ponamus hominem necessitatum ad unum ex duobus actibus omnino æqualibus, cui Deus imponat præceptum eliciendi unum ex illis de-



terminatè: tunc sic; homo iste eliciens actum præceptum merebitur: & tamen est necessitatus ad vnum ex duobus actibus omninò æqualibus; ergo stat meritum cum tali necessitate. Minor probatur; nam supponimus adimplere præceptum, non ex motivo obediendi, sed ex eodem motivo, atque haberet alter actus, ad quem vage est necessitatus; ergo non haberet maiorem honestatem, quam ille. Maior etiam probatur; quia adimplens præceptum operatur secundum maius Dei beneplacitum; atque aded ipsi obsequium præstat.

28 Respondetur, quod si præceptum relinquit indifferentiam ad illud frangendum, non manet iste homo necessitatus ad vnum ex duobus omninò æqualibus; cum sit potens ad actum bonum, & malum: si autem asseratur præceptum non dare, neque auferre indifferentiam, sed relinquere hominem necessitatum ad vnum ex illis duobus actibus æqualiter bonis, sicut supponitur ante præceptum; dicendum est per actum illum mereri; quia quamvis non habeat maiorem honestatem; est tamè iuxta maius beneplacitum Dei; quod ad meritum sufficit: sicut Christus Dominus potuit mereri per actum minus perfectum cadentem sub consilio Dei; de quo infra.

Sed dices: homo iste impotens ad frangendum præceptum est impotens ad actum, quo frangeretur; ergo necessitatus ad actum, quo adimpleretur; atque adeò per illud mereri non potest. Respondetur negando antecedens; licet enim supponatur impotens ad frangendum, supponitur tamen potens ad illum actum secundum se; qui prout sic non est peccatum, licet ex suppositione præcepti esset peccatum, si poneretur: in quo discurrendum est sicut in Christo, qui est potens ad omissionem actus præcepti secundum se, quæ si daretur supposito præcepto actus, esset peccatum: ex quo non licet inferre, quod sit potens ad peccandum; quia impotens antecederet ad peccandum est impotens consequenter ex suppositione præcepti ad omissionem; ad quam secundum se manet antecederet potens.

29 Sed dices: homo qui in argumento supponitur, est homo purus sine dono impeccabilitatis; & consequenter potens peccare; ergo poterit frangere præceptum. Respondetur concessio antecedenti; negando consequentiam; licet enim absolute sit peccabilis; in tali ponitur suppositione, quod peccare non potest; est enim necessitatus ad

vnum ex duobus actibus æqualiter bonis atque adeò impotens ad peccandum per fractionem directam præcepti: cum quo fortassis componitur, quod possit per volitionem reflexam contravenire præcepto volens illud non implere: neque hoc mirum; homo enim quantumvis peccabilis, cui Deus imposeret præceptum non eliciendi actum charitatis, non potest illud frangere per elicientiam actus charitatis, qui vitari non potest; quamvis posset ad illum actum conando peccare.

30 Restat brevis scrupulus contra dicta: homo, quem posuimus ex ignorantia necessitatum ad vnum ex duobus actibus, quos putat æqualiter malos, non peccat, neque elicit actum malum: & tamen necessitatus ad vnum ex duobus actibus æqualiter bonis, esto non mereatur vnum præ alio eligendo, elicit tamen actum bonum, & honestum; ergo ex eo, quod ille non demereatur, non inferitur hominem necessitatum ad vnum ex duobus æqualiter bonis non mereri.

Respondetur, quod in sententia communi asserente ab bonitatem moralem requiri libertatem, idèdque negat amorem beatificum non esse formaliter bonum moraliter, videtur dicendum etiam requiri libertatem moralem, & non sufficere phisicam; & consequenter, quod necessitatus ad vnum ex duobus æqualiter bonis non elicit actum, nisi solum materialiter bonum; non ex defectu motivi, sed ex defectu libertatis moralis, quæ requiritur ad bonitatem moralem, vel tanquam constitutivum inadaquatam, vel tanquam conditio, connotatum, aut fundamentum; quo deficiente deficit bonitas moralis: iuxta quam sententiam negandum est sic necessitatum elicere actum bonum moralem formaliter, sed solum materialiter; quo etiam modo alter elicit actum malum materialiter.

31 Si autem asseratur cum aliquibus Recentioribus ad honestatem actus sufficere, quod fiat ex motivo honesto, præcipue si eliciatur cum plena advertentia, qui consequenter docent actum amoris beatificum hac honestate gaudere; nihil enim cōformius rationi, aut honestius. In hac ergo sententia dicendum est paritatem in argumento à nobis assumptam in eo sitam esse; quod sicut homo ille ex ignorantia necessitatus ad vnum ex duobus, quæ sibi apparent æqualiter mala, nullam Deo inferit offensam; quia illa, quam offensam putat, vitare

tate non potest: ita similiter nullam præstat obsequium Deo necessitatus ad unum ex duobus bonis; quia nullum potest esse obsequium, quod vitare non potest; atque adeo sicut ille non demeretur, neque ille meretur: in eo autem, quod ille non peccet, & ille non eliciat actum bonum, non conveniunt; eo quod ut actus sit bonus, non est necessarium, quod sit obsequium Deo, aut alteri factum; quod exterminis verum est; Deus enim per actus liberos infinite bonos, nullum præstat obsequium alteri: stabit ergo actum esse honestum, quia conformis rationi, quin sit obsequium, quia ad illius honestatem est quis necessitatus: peccatum autem formaliter sumptum non dicitur, nisi actus quo Deus offenditur; quapropter si non offendit Deum, non peccat, neque elicit actum malum: non autem sequitur, quod si non præstat obsequium, non elicit actum bonum, ratione dicta. Et argumentum sic infatur: hæc est bona consequentia, *bona necessitatus physice ad actum, aliàs malum non peccat, nec demeretur; ergo necessitatus ad actum bonum non meretur*: & tamen hæc est mala; *necessitatus physice ad actum malum aliàs, non elicit actum malum; ergo necessitatus ad actum bonum non elicit actum bonum*: antecedens enim est verum, siquidem homo ille non peccat; consequens autem est falsum, ut patet in amore beatifico iuxta hanc sententiam.



## Dubium II.

*Verum visio beata auferat libertatem ab actibus Christi Domini?*

### §. I.

*Proponitur ratio dubitandi, & prima conclusio statuitur.*

**L**OQUIMUR. In presenti, non de amore beatifico, de quo specialis est difficultas, sed de actibus

aliarum virtutum: & ratio dubitandi est; nam ab instanti conceptionis Christus Dominus fuit beatus per visionem Dei, qua cognovit omnia præsentia, præterita, & futura; atque adeo per istam cognovit in primo instanti sui esse, omnes actus tam elicitos, quam eliciendos, discursu vitæ: sed cum hac cognitione illorum libertas non componitur; ergo in Christo non fuit libertas ad meritum requisita. Maior supponitur: & minor probatur; nam non potest coniungere illorum carentiam cum visione beata; aliàs posset illam falsificare: nec potest facere, quod non extiterit visio, aut quod non existat; quia hæc ipsi donata fuit ut proprietas unionis, antecedenter ad alios actus, & independenter ab eius voluntate; ergo nullo modo potuit Christus Dominus facere, ut non existerent actus, quos defacito habuit; & consequenter non fuit liber in eorum elicientia. Sed hac ratione non obstantem sit.

2. Prima conclusio inter Theologos communis: Visio beata non potest auferre libertatem actibus Christi Domini, si non præcedat per modum regulantis, & dirigentis eorum elicientias; & probatur; nam visio attingens actus extituros ex vi principiorum indifferentium, eorum libertatem non aufert, quamvis cum illis connectatur; sed visio beata Christi Domini representabat actus futuros extituros ex vi principiorum indifferentium; ergo eorum libertatem non abstulit. Consequentia est bona: & maior probatur; visio attingens actum liberum formaliter, quamvis cum illo connecta, eius libertatem non destruit, sed potius infert ratione connexionis: sed visio representans actus extituros ex vi principiorum indifferentium, representat illos ut liberos formaliter; cum esse actus liberi nihil aliud sit, quam procedere ex principiis indifferentibus; ergo illorum libertatem non destruit, sed infert; maior autem etiam probatur: nam visio beata videt actus extituros ex vi iudicii indifferentis elicitos à scientia infusa proponente obiectum actus cum indifferentia. Hac ratione Petrus videns deambulante Paulum per visionem connectam cum eius deambulatione, libertatem in deambulando non aufert; quia, scilicet, videt deambulationem procedentem à Paulo potente non deambulare; atque adeo respicit liberam deambulationem, cuius libertatem non aufert, sed infert.

3. Confirmatur: Christus per visionem



nem beatam videt actus futuros ex vi decreti conferentis principia indifferentia, & decreti, quo Deus vult principia illa ad actum reduci; videt enim illos, non in essentia Divina secundum se, quæ prout sic est indifferens; sed in illa ut per huiusmodi decreta determinata; ergo videt actum, & omnes causas libertatis illius; atque adeo inferre potest, non destruere libertatem. Quod argumentum efficaciam habet, etiam si visio beata antecedit actus liberos ut futuros; quia non obstante hac præcedentia, videt, & infert principia indifferentia actuum, & omnia requisita ad eorum libertatem; atque adeo non destruit illam, sed infert: cuius exemplum manifestum est in intentione efficaci ad gloriam ut coronam, quæ antecedit merita, & non solum illa in genere infert, sed in multorum sententia infert merita determinata singularia in individuo: & tamen illorum non aufert libertatem, neque potentiam ad non eliciendos tales actus: & ratio est; quia infert merita, principia indifferentia, decretum efficax, physicam prædeterminationem, necessaria ad illorum existentiam: similiter ergo dicendum est in visione.

4 Quod si asseratur decretum intentivum supponere Scientiam Mediam; quapropter taliter antecedit, ut possit à voluntate creata impediri eius existentia: Non obest; tum quia adhuc hac scientia supposita exemplum tenet; est enim implicatorium decretum intentivum præcedere merita ut absolute futura, & posse impediri à voluntate, ut alibi monstravimus; id enim quod præcedit exercitium voluntatis, nequit per illud acquiri, aut impediri. Tum etiam; quia ab aliquibus Recentioribus ponitur prædefinitio actus necessaria ad eius existentiam, & in impedibilis à voluntate creata: quæ tamen libertatem non aufert; quia non influit per se, sed medijs principijs indifferentibus, quæ infert. Tum denique; quia saltem beneficio Scientiæ Mediæ, poterit visio beata Christi Domini conservare libertatem actuum, sicut prædefinitio. Sed quid quid sit de hoc, nobis sufficiat exemplum tenere in doctrina

D. Thomæ.



## S. II.

*Statuitur secunda conclusio.*

**E**TIAM Si Scientia beata Christi Domini regulet, & dirigat elicentiam actuum illius, eorum libertatem non aufert. Hæc conclusio supponit sententiam aliquorum asserentium visionem beatam esse cognitionem regulantem actus Christi Domini, etiam distinctos ab amore beatifico: & debet esse vera in sententia illorum, quos postea referemus, asserentes amorem beatificum esse necessarium, ut regulatum Scientia beata, & liberum ut regulatum scientia infusa, libertate sufficienti ad meritum; quod facile omnibus actibus adaptari potest; nam etiam si regulentur scientia beata, poterunt etiam regulari scientia infusa: sed quia de hoc infra à nobis agendum est.

Modo probatur conclusio: nam visio dirigit actus à Christo Domino eliciendos proponendo objecta attingenda per illos indifferenter; ergo non potest auferre illorum libertatem. Consequentia patet; nam iudicium proponens indifferenter obiectum attingendum per actum, non solum non tollit libertatem actus, verum etiam illam infert; volitio enim regulata iudicio indifferenti non potest non esse libera, & communiter docetur à Thomistis; sicut regulata per iudicium determinatum non potest non esse necessaria: & ratio est; nam voluntas iudicio indifferenti præventa solum est potentia libera, à qua prout sic non potest procedere actus non liber: cum enim sequatur ductum rationis; non aliter in obiectum tendere potest, nisi ut ab intellectu proponitur; atque adeo non nisi indifferenter, si indifferenter proponatur, aut necessario, si cum determinatione. Antecedens autem probatur: nam visio nihil extra Deum proponit necessario amabile; sicut nec visio increata, cuius est participio; proponit enim obiecta iuxta eorum merita, Deum ut summum bonum, & necessario amabile, cetera autem non ut summum bonum, & purum, sed



sed limitatum, & admixtum limitationis imperfectione, atque ut nullo modo necessarium ad existentiam summi boni necessarium amari; & consequenter cetera præter Deum indifferenter proponit, & non ut necessario amabilia.

6 Quod confirmari potest: quia proponere extra Deum aliquid ut necessarium diligendum imperfectio est: quapropter in via non nisi per iudicium imperfectum antevergens usum rationis fieri potest; cum ergo visio beata sit iudicium perfectissimum, per illam proponi non potest aliquid ut necessario amandum, quod summum bonum non sit. Quam doctrinam defunctissimus ex D. Thoma 1. 2. quæst. 10. art. 2. illis verbis: *Si autem voluntati proponatur aliquod obiectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate fertur voluntas in illud; & quia defectus cuiuscunque boni habet rationem non boni; ideo solum illud bonum, quod est perfectum, & cui nihil deficit, est tale bonum, quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo*: cum ergo per visionem obiecta extra Deum non proponantur ut beatitudo, aut tanquam summum bonum; indifferenter proponuntur; ita ut non ex necessitate, sed libere in talia obiecta feratur voluntas.

7 Confirmatur, & explicatur secundo: visio beata etiam si regulat actus Christi Domini, repræsentat illos futuros, & procedentes à voluntate ipsius præventa cognitione indifferenter, & per decretum divinum determinata; videt ergo actum liberum libere à voluntate egrediente; & consequenter eius libertatem destruere non potest. Consequentia ex dictis constat: & antecedens probatur; videt actus procedentes à voluntate regulata per visionem ut proponentem obiecta attingenda per actus indifferenter: videt insuper decretum divinum, quo vult voluntatem sic indifferenter in actu primo reduci ad actum secundum; ergo videt actum liberum procedentem à voluntate præventa iudicio indifferenter, & determinata ad actum per decretum divinum.

Quod tandem sic explicatur: quia Deus per suam scientiam videt decretum procedens ab eius voluntate præventa eadem scientia ut proponente indifferenter obiectum attingendum per decretum, hæc eadem scientia ut visio decreti, eius libertatem non aufert; ergo si visio beata repræsentat actum voluntatis Christi Domini, ut

egredientem ab illa præventa eadem visione ut proponente indifferenter obiectum attingendum per actum, eius libertatem destruere non potest.

8 Secundo probatur conclusio: nam si propter aliquam rationem cum visione non componeretur libertas, eo esset, quia Christus cum visione non potest componere carentiam actuum futurorum, quod videtur necessarium ad eorum libertatem, si semel dirigit ad eorum elicientiam; ad libertatem enim requiritur posse coniungere carentiam actus cum omnibus constituentibus actum primum ad illum; & consequenter si visio regulat, & dirigit eorum elicientiam, constituit actum primum; atque adeo ad libertatem necessaria est potentia ad coniungendam carentiam actus cum visione; sed hæc ratio est nulla; ergo rectè cum visione componitur libertas actuum. Probatur minor; nam ad libertatem actus sufficere posse componere carentiam illius cum omnibus constituentibus actum primum, ea ratione qua illum constituit: sed potest Christus componere carentiam actus cum visione ea ratione, qua constituit actum primum; ergo eius actus est liber. Maior probatur in Deo, qui est perfectissimè liber in volendo existentiam mundi; verbi gratia, quia licet non possit componere carentiam huius decreti cum cognitione divina illud regulante ea ratione, qua hæc cognitio terminatur ad existentiam decreti, vel mundi; potest tamen illam componere cum hac eadem cognitione, ea ratione qua dirigit tale decretum, nimirum, secundum quod proponit obiectum attingendum per decretum, scilicet, mundum, ut sufficienter amabile. Minor etiam probatur: nam licet Christus Dominus non possit componere carentiam actus cum visione secundum quod repræsentat actum futurum, aliàs posset illam falsificare; potest tamen coniungere carentiam actus cum visione secundum quod proponit obiectum per actum attingendum, qua ratione constituit actum primum. Ergo vera est minor. Antecedens hoc probatur: nam secundum illam rationem non repræsentat actum futurum, sed obiectum quoad sufficientiam amabile; neque coniunctio carentiæ actus cum visione secundum hanc rationem est falsificatio visionis; visio enim prout sic indifferens est ad actum, & eius omissionem.

9 Inter visionem increatam Dei, & visionem creatam Christi Domini hoc fa-



temur esse discrimen; quod Deus per omissionem decreti potest facere, quod non existat in scientia Divina terminatio ad decretum: Christus autem non potest facere, quod non existat terminatio visionis ad existentiam actus; eo quod hæc visionis terminatio nititur in decreto, quod obiectivè supponitur: Christus autem non potest facere per omissionem actus, ut non existat decretum; & consequenter neque ut non existat terminatio: hoc tamen eius libertati non officit: sicut enim non obest, quod non possit facere, quod non existat decretum actus, quia est liber libertate creata, de cuius ratione non est posse ad omnia requisita ad omissionem, ut sit potens ad omissionem; ita non obest potentia ad omissionem, quod non possit facere, quod non existat terminatio innitens decreto.

19 Sed dices: saltem est necessarium, quod Deus possit auferre à visione terminationem; sicut est necessarium, quod possit non habere decretum; aliàs esset implicatorium ex terminis, quod coniungeretur omisio actus cum visione constituyente actum primum. Huic obiectioni vnum est duobus dicendum est: vel quod Deus potest facere, quod non existat terminatio hæc permanente visione non habendo decretum actus; vel non volendo illud Christo revelare: in quo casu possibili posset coniungi carentia actus cum visione constituyente actum primum. Vel dicendum est ad libertatem actus Christi non requiri Deum posse separare visionem à terminatione ipsa permanente visione; & consequenter neque facere, quod coniungatur omisio actus cum illa; sed sufficere quod non repugnet coniunctio ex illo capite quo dirigit, licet ex alijs capitibus repugnet: vel quod actus possit idem existere media alia visione eodem modo proponente obiectionem, & hac terminatione, carente, cum qua posset coniungi

carentia actus.

((o))



### §. III.

*Prima solutio rationis dubitandi refertur,  
& rejicitur.*

**P**RIMA Solutio rationis dubitandi est Magistri Prudentij, tract. 2. disp. 1. dub. 2. num. 14. qui ideo componit libertatem Christi cum visione, quia est suppositio continens actus Christi futuros; atque adeo libertatem eorum auferre non potest & ratio eius est; quia visio beata est purè speculativa comparative ad actus Christi ab amore distinctos; atque adeo illos ut futuros supponit: quod explicat exemplo scientiæ visionis Dei, quæ purè speculativa est respectu actuum, quos videt à nobis eliciendos; quæ proinde illorum libertatem non destruit. Et infra num. 28. Hoc iterum explicat asserendo, quod prius fuit in divina præscientia Christus ut liber ex se ad hos actus determinaturus, quam fuerit illi decreta hæc numero visio determinata hos actus determinatos inquitve exprimens: si aut prius fuit in Christo scientia speculativa trina negationis Div. Petri, & postea facta fuit illius revelatio.

12 Sed hæc doctrina, neque est conformis principijs D. Thomæ, neque difficultatem solvit. Et in primis, vel in scientia speculativa Dei supponit decretum efficax meritorum; vel non. Secundum ab ipso dici non potest, qui est, & se profiteretur Thomista: si autem dicatur primum; non debuit ab ipso omitti, scientiam illam, quam speculativam vocat, supponere decretum efficax operum futurorum. Sed hoc omisso adversari principijs D. Thomæ probatur; quia admittit in Deo scientiam visionis purè speculativam; quam tamen negant communiter Thomistæ cum D. Thoma 1. parte, quæst. 14. art. 8. Sicut enim in Deo unica est scientia simplicis intelligentiæ, qua in Omnipotentia cognoscit possibilia, quæ est practica in actu primo; cum illa constituitur potens in actu primo creaturas producere, neque alia datur scientia, qua in seip-

sis possibilia cognoscat, aut qua constitua-  
tur potens illa producere: nulla datur scien-  
tia visionis, nisi qua in decreto futura cog-  
noscitur, & qua in actu secundo illa causatur:  
neque alia datur scientia, qua intueatur fu-  
tura, aut qua non sit in actu secundo prac-  
tica.

Secundo: nam si visio beata Christi  
Domini supponit futuros actus illius potuit  
iuxta hanc providentiam per actus quos  
postea eiecit, illam mereri; si enim decre-  
tum exequutivum meritorum, quo comple-  
te constituuntur futura, supponitur, merita  
prævidentur in statu aprio, ut possint move-  
re voluntatem Dei ad collationem visionis:  
quod tamen est contra communem senten-  
tiam Theologorum cum D. Thoma hic as-  
serentium non meruisse visionem beatam.

Si autem dicatur solum suppo-  
nere decretum intentivum meritorum; at-  
que adeo merita non prævideri in statu aprio  
ad movendam voluntatem Dei, ut conferat  
hanc visionem. Contra est primo: quia ex  
eo, quod supponat solum decretum intenti-  
vum, non inferitur ipsam practicam non ef-  
fe; quod tamen deducit ex eo, quod merita  
supponat: quod autem non inferatur const-  
tat in scientia visionis, quæ decretum in-  
tentivum supponit; & tamen practica est.  
Constat etiam in cognitione proximè, &  
immediatè regulante merita Christi, quæ  
est actus scientiæ infusæ iuxta hunc Autho-  
rem, supponitque decretum intentivum: &  
tamen practica est. Secundo; quia falsum  
est supponere decretum intentivum: tum;  
quia visio non est medium in ordine ad  
merita; sicut neque merita finis. Tum; quia  
visio decretata fuit per modum proprietatis  
ad visionem sequentem; atque adeo non  
potuit merita supponere in linea inten-  
tionis.

Quod autem argumentum non  
solvat, probatur; & in primis, si visio diri-  
gat actus liberos Christi non potest non ef-  
fe practica; ergo hac sententia supposita ar-  
gumentum non solvit. Ceterum, quia hanc  
sententiam Author iste non supponit; aliter  
probandum est. Primo; quia non ex-  
plicat qualiter sine potentia ad non esse vi-  
sionis, stat potentia ad non esse actus visi.  
Dices; quod ipse num. 6. asserit Christum  
potentem ad non esse actus potentem esse  
ad non esse visionis secundum quod ad ac-  
tum terminatur. Sed hoc ad solvendam dif-  
ficultatem non sufficit; nam vel loquitur  
de potentia ad non esse terminationis pas-  
sive,

vel ad non esse terminationis activæ;  
& quasi subiectivè ex parte visionis: si pri-  
mum solum asserat, petit principium; idem  
enim est posse ad non esse terminationis  
passivè, atque ad non esse actus; remanet  
que difficultas, qualiter possit ad non esse  
terminationis passivè, sine potentia ad non  
esse terminationis, seu representationis ac-  
tivæ. Si autem asserat secundum, scilicet,  
esse in Christo potentiam ad non esse ter-  
minationis activæ, sive representativè, fal-  
sum est; quia fortè implicatorium est ma-  
nere posse visionem eandem, sine hac ter-  
minatione. Unde cum non possit ad non  
esse entitatis visionis, impotens debet cen-  
seri ad non esse terminationis activæ.

Secundo: quia nequit esse po-  
tens ad non esse terminationis activæ, quin  
sit potens ad non esse scientiæ speculativæ  
in Deo, quam visio creata secundum hanc  
terminationem supponit, & cuius est parti-  
cipatio, ut ipse fatetur: sed Christus per  
potentiam ad non esse actus non est potens  
ad non esse scientiæ speculativæ Dei; ergo  
neque ad non esse visionis secundum in-  
trinsecam illam terminationem. Minor pro-  
batur; nam iuxta veram doctrinam Tho-  
mistarum nulla datur in Deo scientia, cuius  
esse, aut non esse subdatur voluntati crea-  
tæ, & oppositum plenum esse implicationi-  
bus, & derogans summæ perfectioni Dei  
probatum relinquimus in Tractatu de Scien-  
tia Dei libera.

Tertio: quia terminatio illa nititur  
decreto efficaci Dei; representat enim ac-  
tum futurum, quia representat essentiam  
divinam, ut determinatam per decretum  
efficax illius; ergo Christus non est potens  
ad non esse terminationis visionis, nisi sit  
potens ad non esse decreti efficaci actus:  
at per potentiam ad non esse actus non est  
Christus potens ad non esse decreti effica-  
cis; ergo neque ad non esse terminationis.

Eisdem patitur difficultates  
exemplum non semel ab ipso adductum de  
prædictione trinæ negationis D. Petri, quod  
non solvit, ut ipse videtur inducere, per hoc  
quod D. Petrus potens ad non esse negatio-  
nis sit potens ad non esse scientiæ speculati-  
væ Dei, & consequenter ad non esse prædic-  
tionis. Non, inquam, solvitur; quia potentia  
in homine ad non esse scientiæ Dei chime-  
rica est; & consequenter potentia ad non ef-  
fe prædictionis, quæ primam potentiam  
supponit. Quod etiam ex dictis manet im-  
pugnatum; argumenta enim facta fortius  
mi-



militant in prædictione; nam in visione for-  
tassis intelligitur, quod possit manere quoad  
entitatem, deficiente quoad terminationem:  
in prædictione autem, quæ tanquam obiec-  
tum primum respicit negationem non  
sic intelligi potest deficere quoad termina-  
tionem, non deficiente quoad entitatem.

Sed contra dicta est argumentum: iux-  
ta nos visio repræsentat futura in essentia  
divina ut determinata per decretum futuro-  
rum; ergo supponit decretum, & consequen-  
ter futura per decretum in ratione talium  
constituta; atque adeo inconvenientia à no-  
bis allata ex eo, quod supponantur actus fu-  
turi antecedenter ad visionem, vel inconve-  
nientia non sunt, vel non bene à nobis in-  
feruntur.

17 Concesso antecedenti, neganda  
est consequentia; vel distinguendum con-  
sequens, supponit decretum obiective, con-  
cedo consequentiam; subiective, nego con-  
sequentiam. Vel aliter; supponit, aut infert  
decretum exiturum pro posteriori, con-  
cedo consequentiam; existens pro priori ad  
decretum executivum visionis, aut pro illo  
signo, nego consequentiam: itaque incon-  
veniens non est, quod Deus decernat exe-  
cutive visionem pro signo, pro quo non-  
dum intelligitur existens eius obiectum; suf-  
ficit enim quod pro illo signo intelligatur  
exiturum pro posteriori: quod verè etiam  
existimo in visione corporali, quam Deus  
decernere potest, antequam decernatur  
executive eius obiectum, à quo essentiali-  
ter dependet. Et ratio est; quia obiectum  
solum concurrat specificativè dando speci-  
em; quapropter non requiritur, quod in exe-  
cutione præcedat: constat hoc in notitia  
practica sui obiecti factiva, quæ executi-  
ve est prior obiecto, à quo specificatur:  
constat etiam in scientia visionis Dei, quæ  
præcedit decretum executivum, quod ha-  
bet pro obiecto: & in scientia necessaria  
Dei, quæ præcedit plura attributa, quæ sunt  
eius obiectum. In visione autem beata est  
specialis ratio, quæ in visione corporali  
non militat; quia, scilicet, neque creaturæ,  
neque decretum sunt obiectum illius  
specificativum, sed solum essentia divina, &  
prædicata necessaria Dei: præcedentia au-  
tem obiecti, si qua est, intelligenda est de  
obiecto primario, & specificativo. Et argu-  
mentum, si quid probat, convincit decretum exe-  
cutive visionis Christi Domini suppone-  
re decreta executiva visionis omnium fu-  
tutorum; cum omnia repræsententur, & at-

*Mag. Solivir, tom. 2.*

tingantur à visione Christi in essentia divi-  
na, ut per decretum determinata. Immo cum  
visio Christi repræsentet visionem S. Petri, &  
visio Sancti Petri visionem Christi, sequitur  
ad invicem supponi decreta executiva il-  
larum.



## §. IV.

*Aliorum solutio rejicitur.*

18

**A** B Hac doctrina parum  
distare videtur solutio  
illorum, qui ad hoc ut  
Christus sit potens ad omissionem actus, re-  
quirunt habere in sua potestate omnia re-  
quisita ad illam; cumque ad omissionem  
actus necessaria sit carentia terminationis in  
visione ad actum futurum; consequenter di-  
cere tenentur in Christo Domino esse po-  
tentiam ad non esse terminationis actus  
sumptæ in visione: & alias cum terminatio  
apud ipsos sit inseparabilis à visione, debent  
dicere in Christo Domino esse potestatem  
ad non esse visionis; quod Scientia Mediæ  
facile componitur; per illam enim Deus vi-  
det actus Christi sub conditione futurorum, qua  
supposita scientia contulit hanc visionem;  
atque adeo Christus potens ad non esse ac-  
tus est potens ad non esse Scientiæ Mediæ;  
& consequenter ad non esse visionis suppo-  
nentis illam.

Sed in primis hæc doctrina iuxta se-  
cundam conclusionem subsistere non po-  
test, præcipue in eorum principiis, iuxta  
quæ implicat, quod per omissionem libe-  
ram actus destruatur potentia ad actum; er-  
go cum visio iuxta secundam conclusionem  
constituat actum primum dirigens actus eli-  
cientiam, non potest per omissionem libe-  
ram actus destrui visio: quod ut diximus  
in eorum principiis debet esse certum; quæ  
vis enim defacto ex intentione efficaci ac-  
tus conferantur à Deo principia indifferen-  
tia ad illum, non potest homo per omisso-  
nem liberam actus facere, quod non  
existant principia indifferentia ad il-  
lum.

Item : video quod in eorum principiis etiam oppositum sequitur ; cum enim homo per omissionem actus possit facere, quod non existat prædefinitio, potest etiam facere, quod non existant principia indifferencia, quorum collatio ex intentione efficaci actus derivatur.

19 Quod ulterius explicatur: si visio beata dirigat elicientiam actus, supponitur ex parte conditionis ad actum futurum in statu conditionato ; cum enim supponatur actus primus, quæ cognitio dirigens constituit, debet supponi cognitio ; ergo ut in statu absoluto intelligatur Christus potens ad actum, qui prævisus est futurus, & eius omissionem, debet intelligi ex parte actus primi visio beata. Tunc sic : quodlibet exercitium supponit actum primum ; ergo per nullum potest facere, quod non sit ; & consequenter neque per actum, neque per eius liberam omissionem, potest Christus facere, quod non sit actus primus ad utrumque ; si autem posset ad non esse visionis, posset ad non esse actus primi, quem constituit.

20 Secundo rejicitur iuxta doctrinam primæ conclusionis : licet enim non dirigat actus elicientiam, asserere Christum posse facere, quod non extiterit visio, est contra frequentem Theologorum sententiam asserentium fuisse Christo donatam per modum proprietatis, cuius esse, aut non esse in potestate Christi non fuit : quod aded verum est, ut non desint graves Theologi, qui propter hanc rationem doceant non potuisse de potentia absoluta cadere sub merito Christi ; quam sententiam defendit in præsentī Vazquez. Tertiō, quia non alia ratione potest esse in potestate Christi, quod non extiterit visio, seu eius terminatio ad actus futuros, nisi quia potuit facere, quod non extiterit in Deo illorum scientia : sed hoc omnino impossibile fuit Christo Domino, ut iam vidimus ; ergo in potestate Christi non est, quod non extiterit visio, seu eius terminatio ad actus futuros.

Quarto : quia defacto caderet visio sub merito Christi ; prius enim prævideretur existens actus meritorius, quam visio ; si enim per omissionem actus facere potuit, quod non esset visio, prius debuit prævideri carentia omissionis, quæ est actus, quam intelligeretur visio, atque aded intuitu actus potuit conferri. Quinto : quia impossibile est, quod homo in hoc instanti possit facere, quod non extiterit, quod iam

extitit tempore antecedenti : sed ab instanti conceptionis fuit in Christo visio, & eius terminatio ad actus futuros ; ergo implicat quod in tempore subsequenti potuerit facere, quod non extiterit.

21 Sed dices : quamvis prædefinitio actus possit impediri à ponente libere actum prædefinitum, non tamen per actum potest facere, quod existat prædefinitio actus in horum Authorum sententia ; ergo licet Christus potens omittere actum, possit facere, quod non extiterit in Deo scientia actus, & consequenter quod non extiterit visio in Christo Domino, tamen non sequitur quod possit facere, quod visio Christi extiterit.

Dices secundo : per actus tempore consequentes visionem potuit Christus Dominus de potentia absoluta illam mereri in primo instanti existentem, sicut meruit gratiam antiquorum Patrum ; ergo per actus tempore consequentes potest quis facere, quod extiterit quod iam extitit ; & consequenter facere quod non extiterit.

Sed contra primum stat : primo, quod ut alibi diximus inconsequenter ab ipsis illud docetur : neque minus inconveniens est posse facere, quod Deus non prædefinierit, seu quod non potuerit prædefinire, quam ipsam necessitare ad prædefinendum ; ad utrumque enim liber est. Secundo : quia licet per actum non possit quis necessitare Deum ad prædefinendum, eo est in horum Authorum sententia, quia actus non conceditur cum prædiffinitione, si ne qua potest existere ; non tamen actu deficit præcedentia sufficiens, ut intuitu illius possit Deus illum prædefinire ; si enim omisio actus, quæ essentialiter supponit actum primum potest sic præcedere, ut vi illius non existat prædefinitio, non est ratio quare actus non existat cum sufficienti præcedentia, ut intuitu illius Deus prædefiniat. Insuper pro signo pro quo existit actus, præscinditur à prædefinitione, Deusque est indifferens ad prædefinendum, & non prædefinendum ; ergo intuitu illius posset prædefinire.

Et idem dicendum est de visione ; mirum, quod actus liber non infert infallibiliter visionem ; intelligitur tamen præcise ad illam, & pro signo actus Deus indifferens ad illam decernendam : & quidem quia præcise à visione intelligitur Christus Dominus potens non elicere actum representatum per visionem, intelligitur



potens facere nedum ut non existat visio; verumeriam ut non existat scientia Dei absoluta, & conditionata actus; intelligitur ergo potens facere actum, intuitu cuius conferatur visio, aut prædifiatur actus.

22. Contra secundum autem stat: quia admissio, quod Christus Dominus per opera subsequencia potuerit mereri visionem ut in primo instanti existentem; non tamen potest facere quod non extiterit visio tempore antecedenti. Pro cuius intelligentia advertendum est, quod id quod est indifferens ut sit, & non sit, non potest nunc esse ex determinatione, quæ nunc non est, sed erit tempore subsequenti: quapropter Deus secundum se indifferens ad cognoscendum, vel non cognoscendum actum creaturæ non potest ab æterno illum cognoscere determinatus ab actu in tempore existente; indifferens enim ad unum ex duobus non habet unum præ alio, nisi determinetur: quapropter si ab æterno determinatur ad cognoscendum actum creaturæ, ab æterno datur id, vi cuius determinatur; unde per actum in tempore existentem, ab æterno determinari non potest.

Ex quo infertur Deum absque prævio efficaci decreto ab æterno existenti non posse cognoscere creaturam in tempore existentem: & similiter non posse cognoscere conditionata contingentia absque prævio decreto conditionato; est enim Deus ex se indifferens ad cognoscendum quod si Petrus vocaretur, consentiret; unde defacto illud cognoscere non potest, nisi defacto detur aliqua determinatio existens: est specialis implicatio in Deo, cuius scientia repugnat ab aliquo extra se contingenti determinari.

23. Est etiam advertendum, quod licet meritum non determinet voluntatem divinam ad conferendum præmium, quod potest non conferre etiam supposito merito; movet tamen illius voluntatem quoad sufficientiam; cuius determinatio est ab ipso Deo, & actus ipsius liber: in pura tamen possibilitate vim movendi non habet, ut communiter docetur à Theologis: cumque per futuritionem nihil intrinsecum accipiat; neque etiam in statu futuritionis habet vim intrinsecam motivam; quapropter Deus ab æterno non movetur à merito ut in se, & in tempore existente; sed ut contento in bonitate divina determinata per decretum ad dandum illi

existentiam. Sed quidquid sit, an merita futura possint ratione sui movere; non tamen voluntatem divinam, cuius motivum adequatum est bonitas increata, ut doceant communiter Thomistæ cum Div. Thoma 1. part. questione 19. articulo 5. Meritum ergo creatum ratione sui, & proinde in se non potest movere voluntatem divinam; absolute tamen dicitur movere; quia ut contentum in bonitate divina determinata per decretum movet ad conferendum præmium.

Ex quibus infertur semper esse verum non esse in potestate creaturæ facere; quod extiterit; aut non extiterit id quod iam extitit: nam si extitit, extitit ex vi decreti, cuius existentia in potestate creaturæ non est. Exemplo fiet hoc manifestum in merito Christi respectu gratiæ antiquorum Patrum, quam Deus decrevit ut præmium meritorum Christi per decretum existens ante tempora secularia, atque adeo independens à merito Christi in tempore existente: & licet hoc decretum supponat decretum exequutivum meritorum Christi: cum tamen hoc decretum in potestate Christi non sit; neque etiam decretum conferendi gratiam Sanctis PP. non ergo Christus in tempore existens potuit facere, quod extiterit decretum meritorum ipsius, aut collativum gratiæ Sanctis PP. atque adeo in eius potestate non fuit, quod extitisset gratia, quamvis meritum in eius fuerit potestate.

Similiter non potuit facere quod non extitisset ab æterno decretum collativum gratiæ Sanctis PP. licet potuerit non elicere actum, quo illam meruit; quia si defacto talem actum omitteret, omisio illa supponeret carentiam decreti decernentis actum meritorium; atque adeo supponeret non fuisse ab æterno motivum decreti conferendi gratiam Sanctis PP. quod ut diximus, est essentia divina ut determinata per decretum actus meritorij; & consequenter supponeret non esse decreti collativi gratiæ per modum præmij: Christus ergo nullo modo potuit facere, quod non extiterit, aut extitisset visio in primo instanti sue conceptionis.

24. Restant tamen difficultates aliquæ: Prima est; quia ex hac doctrina sequitur non esse in potestate hominis deambulationem, aut interiorem volitionem deambulandi; homo enim in tempore

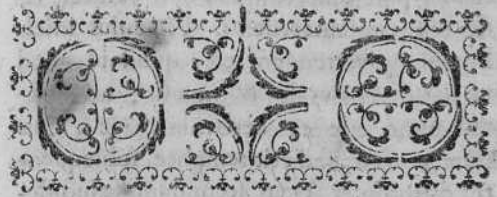
existens supponit in Deo decretum deambulationis, & interioris volitionis deambulandi. Secunda difficultas est; quod sequitur hominem non habere in sua potestate consequi gloriam: quod patet eadem ratione; quia scilicet merita ut in tempore existentia supponunt ab aeterno decretum executivum gloriæ. Tertia: quia quidquid sit de decreto, quod ab aeterno supponitur, merita causant in genere causæ efficientis moralis præmium; ergo merita Christi subsequenter tempore visionem, si semel illam merentur, causant illam in genere causæ efficientis moralis; faciunt ergo quod extiterit.

Ad primam difficultatem neganda est consequentia; nam deambulatio, & volitio deambulandi terminant influxum voluntatis in tempore; & quidem influxum liberum, licet infallibiliter derivatum, & causatum ex decreto efficaci ab aeterno existenti: opera autem subsequenter visionem ut in tempore existentem, & ut hic, & nunc exercita nullum habent influxum in primam existentiam visionis; implicat enim influxus in effectum existens tempore consequenti ad primam existentiam effectus.

Ad secundam neganda est sequela loquendo de potestate præstita à gratia, ut enim habeat in sua potestate media gratia consequi gloriam, non requiritur habere in sua potestate decretum collativum gloriæ; sed sufficit si in eius potestate perseverantia, cui Deus promissit gloriam: meritum autem, & perseverantia, ut in tempore exercita præsupponunt eorundem influxum, qui non est aliud, quam movere voluntatem præstantis ad conferendam gloriam; quod quidem ab aeterno præstiterunt ut contenta in bonitate divina per decretum illorum determinata, ut diximus. Merita ergo ut exercita in tempore nullam exercent causalitatem in gloriam: tum, quia prout sic supponunt influxum. Tum; quia Deus ab illis ut in se exercitis non movetur; quia à nullo extra se movetur: in tempore autem existunt propter gloriam; quia ut docet Divus Thomas 1. p. q. 19. art. 5. citato; Deus non vult unum propter aliud: vult tamen unum esse propter aliud.

Ad ultimam concessio antecedenti, distinguendum est consequens: causant moraliter influxu existente in tempore, aut præstito ab illis prout in se, & exercite existentibus, nego consequentiam; præstito ab illis ab aeterno, & ut contentis in bonitate divina, concedo consequentiam; & neganda est al-

tera consequentia, seu distinguendum consequens subsumptum; faciunt ut extiterit, secundum quod in tempore exercentur, nego consequentiam; ut contenta ab aeterno in bonitate divina, concedo consequentiam. Ex quo non inferitur, quod sit in potestate Christi prima existentia visionis; cum solum sint in eius potestate merita, ut in tempore exercite existentia.



## S. V.

*Solvitur ratio dubitandi.*

25. **O**missis alijs, iuxta nostra principia non habet difficile solutionem ratio dubitandi: nam iuxta primam conclusionem asserendum est ad libertatem sufficere, quod possit Christus coniungere carentiam actus cum requisitis ex parte actus primi ad illum: visio autem non se tenet ex parte actus primi; cum non dirigat ad elicentiam actus; atque adeo non requiritur ad libertatem, quod possit Christus cum illa coniungere carentiam actus.

Ut argumentum solvatur iuxta secundam conclusionem, advertendum est ut supra, visionem multiplicem habere terminationem; nam ultra primum, & primariam, qua repræsentat Deum, habet alias duas, quarum prima repræsentat obiectum attingendum per actus Christi D. ab amore beatifico distinctos: secunda est, quæ repræsentat actum voluntatis tale obiectum attingentem: ex his duabus sola prima terminatio se tenet ex parte actus primi, & dirigit elicentiam actuum: secunda verò requisita non est, ut existat actus; quapropter, ut libere eliciatur, sufficit, quod Christus possit componere omissionem actus cum visione secundum primam terminationem; non autem secundum ultimam. Quod optime explicatur ut supra in cognitione divina, cum qua potest Deus coniungere omissionem decreti secundum terminationem, qua dirigit illius elicentiam; non tamen cum illa secundum quod repræsentat decretum existens.

Con-



26 Contra hæc obijcies: idem in Deo sic contingit, quia potest per omissionem decreti facere, quod non existat terminatio visionis ad illud: at Christus non potest facere, quod non existat talis terminatio in visione ad actum futurum; ergo. Minor patet: quia terminatio in visione creata non potest deficere, non deficiente visione: at Christus non potest facere, quod non existat visio; ergo neque quod non existat terminatio. Secundo: quia terminatio existit in primo instanti visionis; ergo non potest Christus per actus subsequeutes facere, quod non existerit. Tertio: quia terminatio nititur decreto, cuius non esse in potestate Christi non est.

Respondetur negando maiorem; vel illam distinguendo: ita ut illud requiratur ex conceptu libertatis, nego maiorem; ex conceptu increata, concedo maiorem: & omissa minori, neganda est consequentia: & ratio est; nam ad libertatem increatam, utpotè primam, & independentem requiritur, quod sic possit actum omittere, ut in eius sint potestate omnia requisita ad omissionem, ut patet in decreto requisito ad actum, & omissionem illius ad omissionem actus requisita; quorum neutrum est in potestate hominis potentis ad actum, & eius omissionem: Adversarij autem, quod nos in libertate creata concedimus, admittere tenentur in libertate divina; nam scientia conditionata actus sub hoc auxilio eliciendi necessaria est, ut Deus velit existere actum sub hoc auxilio; cuius tamen existentia in Dei potestate non est: & tamen adhuc deficiente scientia conditionata, Deus libere omittit decretum ponendi actum medio illo auxilio; nullum enim datur possibile non existens, erga quod libere non omittat date illi existentiam.

27 Hæc in nostris principijs rectè intelliguntur: est tamen contra illa difficile argumentum. Esto non requiratur ad libertatem creatam, quod homo possit acquirere requisita ad actum, sed auferre, que cum illo sunt impossibilia: tamen necessarium est, quod saltem Deus, cui in agendo subordinatur, possit, ut patet in decreto requisito ad actum, & impossibili cum eius carentia; quod licet non sit in potestate creaturæ quoad esse, & non esse; est tamen in potestate Dei: sed neque Deus potest auferre à visione terminationem impossibilem cum omissione actus; ergo non potest Christus ad omissionem. Minor proba-

tur: nam terminatio illa est ipsa entitas visionis, utpotè representatio obiecti, quæ à visione non distinguitur; ergo sicut à visione non potest separari eius entitas, pariter neque terminatio.

Nec sufficit respondere, quod ut Christus sit potens ad omissionem, sufficit quod possit existere omisio deficiente non solum terminatione, sed etiam visione: cumque Deus licet non possit auferre terminationem manente visione, possit auferre visionem, fit ut sit potens ad omittendum. Non, inquam, sufficit; nam ad libertatem necessarium est, quod possit quis coniungere carentiam actus cum actu primo ad illum: at si Deus non posset separare terminationem à visione, manente visione, non potest Christus coniungere carentiam actus cum actu primo ad illum; ergo non est liber. Minor probatur: non potest illam coniungere cum visione constituyente actum primum; ergo non potest illam coniungere cum actu primo. Antecedens probatur: nam eo ipso, quod visio non possit permanere deficiente terminatione idem omnino est omissionem coniungi cum visione, atque coniungi cum terminatione; ergo si Christus non potest coniungere omissionem cum terminatione, neque potest coniungere cum visione.

28 Confirmatur: coniunctio omissionis cum visione est impossibilis ex terminis: sed ad impossibile ex terminis non datur in Christo potentia; ergo neque ad coniunctionem. Maior probatur: id quod ex terminis essentialiter connectitur cum aliquo essentialiter impossibili, est impossibile essentialiter, & ex terminis: sed coniunctio omissionis cum visione connectitur essentialiter cum coniunctione eiusdem, cum terminatione, & representatione actus, quæ est ex terminis impossibilis; ergo coniunctio omissionis cum visione est ex terminis impossibilis.

Confirmatur secundo: licet potentia libera possit connecti essentialiter cum actu ratione alicuius superadditi à se distincti antecedentis actum, ipsumque infallibiliter inferentis, ut contingit in voluntate, quæ ratione prædeterminationis superadditæ connectitur cum actu: implicat tamen potentia, seu voluntas libera seipsa essentialiter cum actu connexa; ergo similiter implicat cognitio constituens actum primum liberum, seipsa connexa essentialiter cum actu, licet non implicet, quod ratione alicuius

superadditi, scilicet, ratione decreti, vel prædeterminationis connectatur; & consequenter implicat, quod visio constituens actum primum liberum ratione representationis, seu terminationis ad actum secum identificata connectatur essentialiter cum actu.

29 Prima solutio est non esse necessarium ad libertatem, quod possit quis coniungere carentiam actus cum omnibus requisitis ex parte actus primi absolute; sed sufficit, si possit attenda præcisè terminatione in cognitione requisita ex parte actus primi, ab actu secundo exacta; hoc enim sufficit, ut voluntas tendat indifferenter in obiectum, licet infallibiliter; nam ut supra dicebamus, eo modo tendit, quo obiectum proponitur: at non obstante infallibili connexionione visionis cum actu proponit obiectum indifferenter, & non ut necessario amandum; ergo tendit in ipsum indifferenter.

Neque defunt etiam iuxta Adversarios exempla, quibus hoc explicari potest: est enim plurimum sententia, principia indifferentia ad actum posse conferri ex vi decreti connexi essentialiter cum actu; quod quidem ex parte actus primi se tenet, quod voluntas auferre non potest, & cum quo nequit coniungere carentiam actus, quin per hoc eius lædatur libertas; quia licet infallibiliter, tendit tamen cum indifferentia in obiectum indifferenter propositum; ratione cuius licet non possit coniungere hic, & nunc carentiam actus cum omnibus constituentibus actum primum; non tamen repugnat ex conceptu illorum quem per se ad actum proximè, & formaliter requiruntur. Eliciens actum charitatis, quo iustificatur in instanti, quo instat præceptum, non potest coniungere omissionem actus charitatis, utpotè peccaminosam, cum gratia habituali, media qua elicitur charitatis actus, ut modo supponimus; & tamen libere elicit; quia non repugnat coniunctio omissionis peccaminosa, ad quam est potens, ex conceptu gratiæ secundum eam rationem, qua per se ab actu exigitur; quiquidem ut sit, non exigit ex parte principij gratiam iustificantem, sed conceptum communem gratiæ, & auxilio, ex quo capite non repugnat coniunctio. Similiter non est necessarium, quod Deus absolute possit facere, aut permittere huiusmodi coniunctionem; ut constet in exemplo nuper adducto; sed satis est, si non repugnet ex conceptu per se exacto.

30 Insuper potest Deus coniungere omissionem huius actus determinatè non cum hac visione, sed cum alia, quæ eodem modo dirigeret elicientiam huius actus, & quæ non repræsenteret existentiam actus. Deinde potest facere, quod existat actus præcedente duplici cognitione, altera proponente obiectum cum indifferentia, & altera repræsente actum liberum; poterit ergo illud facere eadem cognitione. Tandem: Deus cognoscens habere in sua potestate existentiam meritorum potest decernere gloriam per modum coronæ decreto inferente principia indifferentia ad merita ipsa; ergo cognoscens se posse facere, quod Christus eliciat actum liberum potest decernere visionem proponentem indifferenter obiectum, & simul repræsenteantem ipsum actum liberum, securus de eius futuritione. Ex quo solum inferitur Deum ex vi decreti visionis determinari ad prædeterminandum Christum ad actum liberum; quod nullum est inconueniens: & ut iam vidimus cum infallibilitas orta ex aliquo antecedenti actum formaliter sumptum libertati non opponatur, & aliàs voluntas præventa sit iudicio indifferenti; asserendum est in casu posito, etiam si per nullam potentiam possit separari terminatio à visione, actum infallibiliter, & libere elici.

31 Vnde ad argumentum respondetur negando necessarium esse, quod Deus possit separare à cognitione constituyente hic, & nunc actum primum terminationem repugnantem omissioni actus; sed sufficit, si non repugnet omissionem coniungi cum visione ex terminatione dirigente elicientiam actus; & ad summum exigitur; quod Deus possit facere, quod Christus omittat libere illum eundem actum, quem libere elicit; quod præstabit aliam conferendo visionem, ut diximus; differentia enim materialis visionis omnino peraccidens se haberet, & voluntas eodem modo esset potens una, atque altera; possetque Deus facere, quod coniungeretur omisio actus cum eodem actu primo formaliter sumpto: ex quo constat ad replicam subiunctam.

Ad primam confirmationem distinguenda est maior: est impossibilis ex terminis, ex capite quo dirigit elicientiam actus, nego maiorem; ex alia terminatione, concedo illam: & concessa minori, distinguendum est consequens; non est potens ad coniunctionem ex terminatione non requisita ex parte actus primi, concedo consequens.



quentiam; ex conceptu actus primi, nego consequentiam: vel aliter distinguatur maior, est impossibilis ex terminis coniunctio omissionis cum visione, ut constituyente formaliter actum primum, nego maiorem; cum visione hac materialiter sumpta, concedo maiorem; concessa minori, distinguendum est consequens eodem modo, est impotens ad coniunctionem cum actu primo formaliter sumpto, nego consequentiam; materialiter sumpto, concedo consequentiam.

32 Ad secundam confirmationem concessio antecedenti, neganda est consequentia: ratio autem discriminis pro nunc est duplex. Prima est; quod si potentia ratione sui esset essentialiter connexa cum actu esset potentia naturalis impotens ad actus omissionem, utpotè, quia omisio esset illi essentialiter impossibilis; neque vlla potest dari potentia magis naturalis, & determinata, quam illa, quæ est essentialiter connexa cum actu: ex eo autem, quod cognitio regulans connectatur cum actu, hoc non inferitur; quia voluntas ex se est potens ad omissionem, & hic & nunc per cognitionem directam indifferenter tendit in obiectum, & quamvis infallibiliter, sic tamen ut ex meritis obiecti, & ex modo quo tendit, potest non tendere. Secunda ratio discriminis, quæ est explicatio præcedentis, potest esse, quod licet voluntas, & cognitio constituent actum primum: diverso modo tamen; nam cognitio concurret quasi ex parte obiecti proponendo; voluntas autem se tenet ex parte volentis, apud quam est dominium, ad quod pertinet se, & alia principia determinare; quod ad cognitionem non spectat: quapropter voluntas non potest esse seipsa essentialiter connexa cum actu; alias sine dominio illum eliceret: cognitio autem potest connecti, quatenus representat determinationem, & dominium à voluntate exercendum; quod proinde non aufertur.

Et quidem potentia creata, quæcumque sit, connexa essentialiter cum actu implicatoria est in veriori sententia; eo quod sic debet esse potens ad operandum, ut subdatur Dei dominio in operando, etiam ex suppositione existentie: & tamen cognitio constituens actum primum connexa cum actu non implicat, ut modo supponimus; quidquid sit; an actus sit liber, vel non; non ergo est eadem veriusque ratio: & discriminè ex dictis desumi debet, scilicet, quia cogni-

tio est complementum se tenens ex parte obiecti, & fortè non concurret efficienter ad actum; & saltem volitio non est eius operatio, sed voluntatis.

33 Ex quibus deducitur ratio, quare auxilium dans posse ad actum supernaturalem non possit seipso connecti cum actu, aut secum identificare prædeterminationem ad illum; videlicet, quia se tenet ex parte potentie, ipsamque constituit dominam actus supernaturalis: quapropter in exercitio huius domini debet à Deo, & eius dispositione libera proximè, & formaliter dependere; quod non fieret, si connecteretur cum actu.

Si autem cum alijs Thomistis asseratur posse auxilium dans posse, connecti essentialiter cum actu, seu identificare prædeterminationem ad illum, discurrendum est de ipso quantum ad hoc, sicut de cognitione, & reddenda disparitas inter ipsum, & potentiam; nam auxilium est purum quo, non potentia, sed elevans illam, ut possit operari actum supernaturalem; quapropter potest ipsi etiam præstare ut operetur prædeterminando illam ad operationem secundum modum, quo obiectum ab intellectu proponitur. Accedit, quod auxilium non est ratio constituens voluntatem potentem omittere, quam omissionem potest coniungere cum auxilio ut præstante posse, licet non ut prædeterminante; potestque Deus sic res disponere, ut voluntas coniungat omissionem huius eiusdem actus cum altero auxilio dante solum posse, quod formaliter esset idem quantum ad munus dantis posse; Deusque prævidens posse facere, quod voluntas præventa iudicio indifferenti ad actum supernaturalem, illum eliciat, potest utroque modo illud facere; scilicet, vel auxilio præstante posse, & prædeterminationem, vel duplici auxilio.

34 Ex his etiam deducitur; quid dicendum sit iuxta doctrinam quam tradiderunt docti Thomistæ asserentes gratiam habitualement in instanti iustificationis extra Sacramentum, præcipue si inter præceptum charitatis, dare posse ad actum dilectionis, seu contritionis, & esse ipsam prædeterminationem ad illum: Deus enim volens huiusmodi hominem adimplere præceptum, illumque iustificare, voluit hoc ipsi donare conferendo gratiam habitualement incompensabilem cum omissione actus præcepti, atque adeo inferentem, & prædeterminantem ad actum charitatis.



## §. VI.

*Deseritur hæc solutio.*

35 **L**ICET Præcedens solutio sufficiens mihi videatur pro argumenti solutione: id tamen quod in ipsa, & in argumento supponitur, mihi falsum videtur; nimirum, à visione non posse de potentia absoluta separari terminationem illam; quod sic ostendo ab inconvenienti: sequeretur enim visionem Christi semel existentem à Deo destrui non posse, neque Deo esse liberum, deesse quod habet in nihilum redigere. Sequela probatur: hæc visio Christi Domini connectitur essentialiter cum sui æterna duratione; ergo semel existens à Deo destrui non potest. Consequentia constat; & antecedens probatur: connectitur essentialiter cum terminatione, quæ repræsentat suam æternam durationem, utpote hæc separari non potest ab entitate visionis: sed hæc repræsentatio connectitur essentialiter cum æterna visionis duratione; aliàs posset falsificari; ergo visio semel existens essentialiter connectitur cum sui æterna duratione. Insuper hæc visio, nunquam potest non esse vera: nunquam potest non repræsentare se duraturam in æternum; hæc enim sunt prædicata à visione inseparabilia, & illi essentialia: si autem semel existens à Deo destrueretur, aliquid horum ipsi deficeret; implicat ergo quod semel existens à Deo destruat.

36 Propter hoc argumentum aliqui cum P. Arriaga, disp. 2. sect. 2. asserunt Christum Dominum visione beata non videre omnia futura; excipiunt enim actus proprios futuros, vel saltem æternam durationem visionis. Sed hæc doctrina à nobis admitti non potest: est enim contra frequentem sententiam Theologorum asserentium cum D. Thoma supra quæst. 10. art. 2. Christum Dominum in essentia divina cognoscere omnia præsentia, præterita, & futura, & omnia quæ Deus cognoscit scientia visionis.

Alij autem nè concedant creaturam à Deo indestructibilem, asserunt visionem beatam falsificari posse de potentia absoluta; si enim defacto Deus, ut potest, destrueret visionem Christi, fuisset falsa; cum repræsentet se in æternum duraturam; quod non ita esset, si de facto destrueretur.

37 Sed neque hæc doctrina sustinenda est: neque vilius illam tradidit, nisi vi argumenti oppressus. Falsitas eius communiter à Theologis convincitur, ex eo quod actu supernaturali non potest subesse falsitas; aliàs Deus esset falsitatis author: & quidem etiam admisso alios actus supernaturales falsificari posse, de visione beata concedendum non est; cum enim eius motivum sit veritas increata falsum repræsentare non potest. Inde fieret fidem Theologicam falsificari posse; quod etiam plurquam absurdum est: si enim visio, cuius obiectum est veritas increata, & Deus prout in se clarè visus, falsificari posset; quantum vis obiectum fidei sit veritas increata, & testimonium divinum, posset falsificari. Et in nostris principiis specialis est ratio; nam visio non potest repræsentare suam æternam durationem, nisi in essentia divina determinata per decretum efficax deconservando illam in æternum: at decretum hoc est omnino immutabile, & infrustrabile; ergo implicat, quod semel existens, & repræsentans suam æternam durationem destruat à Deo.

38 Alij asserunt visionem esse eus successivum, vel compositum ex indivisibilibus, ut ipsi authumant, vel ex partibus, & indivisibilibus; visionemque existentem in primo instanti repræsentare aliam existentem in sequenti, & omnes alias sibi in æternum succedentes, quarum quælibet se, & alias repræsentat, solum quæ durat unico instanti: ex quo non inferitur dari creaturam, quæ non possit destrui; cum quælibet pars huius entis successivi transeat deesse ad non esse.

Hanc doctrinam excogitavit Cardinalis de Lugo, disp. 19. num. 20. sed communiter deseritur, & merito; est enim visio Dei beatitudo, de cuius ratione est quod sit rota simul, & perfecta possessio participationis æternitatis increatæ; mensuratur enim æternitate participata; quod enti successivo competere non potest. Videatur D. Thomas 1. part. quæst. 10. artic. 3. ubi inter participantia æternitatem Dei, visionem Angelis, & omnibus alijs creaturis præponit.



nit, quæ propterea vita æterna nuncupatur apud Scripturam, & PP.

Insuper hoc ens successivum non posset à Deo destrui : nam qualibet ex illis visionibus, seu partibus illud componentibus existente, necessarium esset quod existerent omnes aliæ, tam antecedentes, quam consequentes; qualibet enim visio se, & omnes alias tam antecedentes, quam consequentes repræsentat : neque posset Deus producere visionem, quæ in hoc instanti existit, quin produxisset omnes antecedentes, & produciretur esset omnes alias sibi in æternum succedentes.

39 Tandem alij ex opposito asserunt non esse inconveniens dari creaturam, quæ semel existens à Deo destrui non possit, quæ P. Arriaga tomo 6. disp. 37. sect. 2. probabiliter reputat; non tamen absolute defensandam : sed quam ipse non defensandam iudicavit, defensam vidimus à doctis Recentioribus. Nobis tamen placere non potest; & rejicitur primo ex Scriptura, & PP. Primo ex illo Sapientia 11. *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses* : quasi dicat (teste Lyra) nullo modo, quia omnia redigerentur in nihilum cessante sua influentia; in quibus aperte docemur, præter primam existentiam esse integrum Deo, vel liberum omnem creaturam in nihilum redigere. Deinde ex Paulo ad Hebræos 1. *Portans omnia verbo virtutis sue*; & ibi Glossa: *Creatoris Omnipotentia causa est subsistendi omni creaturæ; quæ virtus, si ab eis quæ condidit, aliquando cessaret, simul omnium rerum species, & natura consideret* : ubi potentia ad cessandum supponitur.

40 Deinde probatur ex Parente Augustino, lib. 4. de Genesi ad litteram, cap. 12. ubi sic operationem Dei ad rerum conservationem necessariam esse docet, ut in potestate Dei sit ab operatione cessare, cuius nutu, & omni tenente virtute (ut ipse loquitur) conservantur : quod late prosequitur; & confirmat varijs Scripturæ testimonijs, & subdit hæc verba: *Per quam dispositionem in ipso vivimus, movemur, & sumus* : unde colligitur, quod si opus suum rebus subtraxerit, nec vivemus, nec movebimur, nec erimus.

D. Thomas 1. p. q. 9. art. 2. in corpore sic habet: *Sicut autem ex voluntate Dei dependet, quod res in esse producit, ita ex voluntate eius dependet, quod res inesse conservat*. Ex quo deducit hanc consequentiam : *Sicut igitur in potentia Creatoris fuit, ut res essent, antequam essent in seipsis, ita in potentia Creatoris est*

*postquam sunt in seipsis, ut non sint* : & postquam distinxit plures modos mutationis, quibus pro diversitate suarum naturarum creaturæ subiectæ sunt; concludit corpus articuli : *Et universaliter omnes creaturæ communiter sunt mutabiles secundum potentiam Creatoris, in cuius potestate est esse, & non esse earum* : in quibus docet esse proprium Dei esse immutabilem; quia omni creaturæ convenit posse non esse, post esse, ex vi potentia creatantis. Eandem expresse docuit doctrinam eadem 1. p. q. 104. præcipue artic. 1. & 3. ubi sic concludit corpus articuli : *Sicut antequam res essent, potuit eis non communicare esse, & sic ea non facere*; ita postquam iam facta sunt, potest non influere esse, & sic esse definirent. Idem docuit 3. contra Gentes, cap. 55. & alibi sæpè.

41 Neque Scriptura, aut PP. interpretari possunt de creaturis substantialibus : nam universaliter loquuntur; idque deducunt ex Omnipotentia Dei, & conceptu creaturæ, de cuius ratione est dependere à Deo in conservari, sicut inesse. Id intulit Augustinus ubi supra ex verbis Pauli ad Hebr. 17. *In ipso enim vivimus, movemur, & sumus*; ex influxu ergo in conservatione, rectè infertur potentia in Deo ad redigendum in nihilum : & quidem Beati visione Dei vivunt, & in ipso vivunt; potest ergo Deus iuxta Paulum, Interprete Augustino, Beatum, & eius vitam in nihilum redigere.

Deinde : si ex conceptu creaturæ hoc non inferatur, liberum erit unicuique ab universali regula excipere creaturam aliquam substantialem, saltem possibilem, & accidens aliud à visione beata, quæ semel producta à Deo destrui non possit; qui convinci non poterit ex Scriptura, & PP. & in horum Authorum sententia, qui non recusant concedere substantiam supernaturalem creatam possibilem, neque substantiam identificantem suam intellectionem, dabilis erit substantia supernaturalis identificans visionem beatam repræsentantem suam æternam durationem; quæ proinde semel producta destrui non posset : immò quæ iuxta statim dicenda, sit essentialiter æterna à parte ante, & à parte post.

42 Deinde ex consequentia ab his Authoribus facta deducitur posse dari visionem, quæ non possit produci nisi ab æterno, & quæ non possit non conservari in æternum; scilicet visio utramque sui æternitatem repræsentans, quæ esset essentialiter æterna. Deinde sequitur dari posse aliam,

quæ



quæ non possit esse nisi in hoc instanti, neque antea, neque postea: aliam ad quam non possit sequi amor beatificus, sed cum illo essentialiter repugnet: aliam, quæ ab amore separari non possit de potentia absoluta; & talis apud ipsos debet esse omnis visio, quæ defacto datur; videt enim Beatus in Verbo amorem suum.

Tandem sequeretur posse dari visionem essentialiter immutabilem: nam potest dari visio, quæ intrinsicè per totam æternitatem non mutetur, in quo, si eius intrinsicè duratio ab eius existentia non distinguatur, ut plures probabiliter volunt; vel esto accidens sit superadditum, non tamen successivum, sed permanens; ut vera sententia tenet; non videtur posse dubitari: quod enim inconueniens est in eo, quod Deus illam in æternum conservet, absque eo, quod ipsi auferatur, vel superaddatur aliquid intrinsicè? At potest hoc ipsum repræsentare, nimirum non esse mutandam per totam æternitatem, sicut repræsentat suam æternam durationem; ergo erit essentialiter immutabilis. Consequens tamen esse falsum constat ex D. Thoma ubi supra, qui docet esse proprium Dei esse immutabilem; & ex Augustino de Fide ad Petrum, cap. 2. ibi: *Firmissime tene, & nullatenus dubites omnem creaturam naturaliter mutabilem à Deo incommutabili factam*: hæc, & similia contra communem Theologorum sensum facile quicquæ potest deducere.

43 Deindè probatur ratione ex D. Thoma desumpta: implicat creatura, quæ in conservari ab influxu Dei non dependeat, sed quæ semel producta continuato influxu Dei non indigeat, ut conservetur; ergo implicat creatura, quæ semel ex dominio, & voluntate libera Dei producta non indigeat ulteriori providentia, & dispositione divina, ut conservetur. Antecedens ab his Authoribus admittitur: & consequentia probatur; quia ad idem extenditur dominium Dei, atque eius influxus: ex quo alibi probavimus nullam posse dari creaturam, quæ sicut eget immediato influxu Dei, ut sit, non indigeat eius immediato dominio: & ut iam vidimus ex influxu Dei necessario ad conservationem inferunt PP. potentiam in Deo ad cessandum à conservatione: neque alia ratione probari potest Deum posse Angelum annihilare, nisi quia ab eius influxu in conservari dependet.

Confirmatur: quod iam ex natura rei, & essentialiter non potest non esse, non

indiget alterius adiutorio, & influxu, ut sit; ergo non indiget illo, vel postquam est, potest non esse. Antecedens probatur: quia non potest assignari caput, ex quo indigeat influxu alterius, ut conservetur, si postquam est, non potest non esse. Secundo: quia creatura potest absolute non habere primum esse, indiget, ut sit, influxu Dei; quod si non posset non esse, illo non indigeret; ergo si indiget influxu Dei, ut conservetur, eo est, quia postquam est, potest non esse.

Tertio: ideo Deus libere producit creaturam, quia influit in primum esse illius, quo Deus non indiget: sed influit in conservationem, & creatura ut conservata non indiget; ergo libere formaliter conservat etiam post primam productionem. Quarto: cum indigentia influxus divini non stat creaturam connecti essentialiter cum sui æterna duratione; ergo si omnis creatura indiget influxu Dei, ut conservetur, nulla essentialiter cum sui æterna duratione connectitur. Antecedens probatur: quia non potest influxu Dei indigere, cuius Deus non sit perfectissimus Dominus, & consequenter quem Deus pro suo nutu possit non prestare. Ex quibus inferitur habere esse ita ratum, & firmum, ut non possit non esse, esse contra conceptum creaturæ, & contra dominium Dei.

44 Dices: si semel connectatur cum sui conservatione, non esse contra dominium Dei illam semel existentem non posse destruere: non enim est contra dominium, & potentiam Dei, non posse facere id, quod ex terminis implicat. Contra tamen est: quia iam constat huiusmodi connexionem implicatoriam esse supra conceptum creaturæ, & contra dominium Dei: sicut si de conceptu creaturæ esset existere, quamvis dependenter ab influxu Dei, non esset inconueniens Deum non posse facere, quod non existeret: suppositio tamen implicatoria est, & supra conceptum creaturæ, & contra dominium Dei.

Uterius: perfectius dominium habet Deus erga quamlibet creaturam, quam possit habere una creatura respectu alterius: at creatura sic potest esse domina alterius, ut non solum illi subdatur quoad esse, & non esse, sed etiam postquam est, quoad conservari, & non conservari, ut patet in actu libero creato; ergo hoc dominium potiori titulo concedendum est Deo respectu cuiuscunque creaturæ.

45 Tandem rejicienda est hæc doctrina



rina conficiendo argumentum in ipsa visione sic: Decretum producendi visionem non est volitio conservandi illam in æternum; ergo si non posset semel existens destrui, conservaretur, quin vellet Deus ipsam conservare, vel saltem, quin indigeret, ut conservaretur, quod Deus vellet illam conservare. Consequentia est nota; solum enim indigeret, quod Deus illam vellet producere: consequens autem in eorum principiis, qui asserunt posse existere creaturam sine decreto efficaci, immò absque inefficaci terminato ad illius existentiam, non videtur valde absurdum; asserere enim primam existentiam visionis existere ex voluntate Dei; eius autem conservationem à voluntate Dei proximè, & immediatè ad illam terminatam non dependere, non magis absurdum est: utrumque tamen esse falsum alibi probavimus: nunc autem consequens à nobis illatum ab ipsis constanter negatur: quapropter probandum est; & in primis, in visione existere, & in æternum durare, sunt omnino idem; non enim in visione creata, sicut in Deo, idem est formaliter semel existere, atque semper existere; ergo volitio illam producendi non est volitio illam conservandi formaliter; sed ad summum virtualiter, quatenus primum esse cum æterna duratione connectitur.

46 Sed quidquid de hoc sit. Antecedens probatur: visio non connectitur cum sui æterna duratione; ergo volitio illius non est formaliter, aut virtualiter volitio illam conservandi. Antecedens hoc, præterquam quod ex conceptu creaturæ illud supra deduximus, probatur specialiter in visione: nam non est principium, unde probetur visionem sic connecti; si enim aliquid esset, maximè, quia repræsentat suam æternam durationem, seu decretum divinum de illa conservanda: sed hoc non constituit illam essentialiter quoad suam entitatem sic connexam; ergo non connectitur essentialiter cum sui æterna duratione. Minor probatur: nam decretum de illa conservanda supponit ipsam in sua essentia constitutam cum omni perfectione secum identificata; ergo ratione alicuius antecedentis debet connecti, si essentialiter connectitur. Antecedens probatur: tum, quia decretum productivum illam supponit constitutam, & cum omni perfectione secum identificata: sed similiter decretum conservativum supponit constitutam rem conservandam; ergo per ordinem ad illud nequit constitui; atque-

adeo constitutivum, & perfectio visionis nequit connecti essentialiter cum sua æterna duratione. Tum etiam; quia licet decretum conservativum ut possibile possit ingredi obiectivè, ut necessarium ad perfectionem visionis; ut tamen exercite existens non potest non supponere illam cum omni perfectione secum necessario identificata; ergo esto repræsentatio possibilitatis sue æternæ durationis sit essentialiter ab illa inseparabilis; non tamen repræsentatio actualis durationis ut exercitæ.

Sed dices: ex vi penetrationis divinæ essentiæ visio in illa se, & decretum tam productivum, quam conservativum sui cognoscit, sicut & alias creaturas; ergo licet non à decreto formaliter, aut à seipsa; potest tamen ab essentia divina magis penetrata, vi cuius cognoscit seipsam, accipere perfectionem; atque adeo hanc repræsentationem deficere esset minui penetrationem essentiæ divinæ, & consequenter perfectionem. Respondetur omnia hæc esse vera de repræsentatione illorum per modum quidditatis; non verò de repræsentatione intuitiva.



## §. Ultimus.

*Traditur vera solutio.*

47 **A**D Argumentum ergo respondendum est Deum posse facere quod coniungatur omisio actus cum visione sine eius falsificatione; quia deficiente decreto actus esset omisio actus: neque propterea deficeret visio; sed manere posset: tunc autem non falsificaretur, quia non repræsentaret actum futurum: & similiter deficiente decreto conservationis existere posset visio, quin repræsentaret suam æternam durationem; sicut contingit in visione increata, quæ deficiente decreto creandi mundum adhuc remaneret; non tamen repræsentaret existentiam mundi, sicut modo.

Ad quod explicandum in visione creata, id quod præstat increata se sola, & sine superadditione alicuius propter sui eminentiam.

tiam, dici posset, quod visio creata ratione modi superadditi repræsentat suam æternam durationem, & quia potest existere sine tali modo, potest esse quin illam repræsentet; in quo casu posset destitui à Deo, neque est inconveniens, quod Deus ex suppositione decreti illam conservandi, & ex suppositione modi, ratione cuius repræsentat suam æternam durationem, non possit illam destruere; sed solum est inconveniens, quod ex terminis, & ex suppositione primæ existentie præcisè Deus sit impotens ad illam destruendam: suntque vulgaria exempla, in quibus forma ex superadditione modi præstat distinctum effectum formalem. Constat in intentione, & extensione habituum, in quibus duobus modis philosophantur Thomistæ: vel asserendo novi effectus formalis formam esse modum superadditum; vel asserendo esse conditionem, seu applicationem requisitam, ut forma præexistens novum præstat effectum formalem: & mihi in visione hoc secundum dicendum videtur; non enim modus novam addit repræsentationem, sicut neque visionem, sed repræsentationis modificationem; sicut terminatio libera in decreto Dei non addit volitionem, neque est actus virtualiter adhuc distinctus ab actu necessario.

48 Ex alio capite mihi difficilis est hæc explicatio; nimirum, quia sequitur, quod modus ille semel existens non possit à Deo destitui; quod de nulla creatura etiam modali dici posse constat ex dictis. Sequela autem probatur: nam implicat, quod modus iste sit sine visione; hæc enim est natura modi: sed semel existens in visione destitui non posset; ergo à Deo destitui non posset ille modus. Minor probatur: nam visio cuiusmodi non potest non repræsentare se, & modum, & eorum æternam durationem; cum per visionem videat Christus omnia: & ad hanc repræsentationem non est necessarius alius modus; aliàs daretur processus in infinitum, vel aliquis modus non videtur à Christo per visionem beatam; ergo visio, & modus repræsentant suam æternam durationem; & consequenter modus semel existens destitui non posset.

49 Quapropter asserendum existimo, sine modo superaddito posse salvari in visione beata, sicut & in divina, deficere repræsentationem sine defectu entitatis. Pro quo est advertendum, quod in ultima impugnatione insinuavimus, nimirum visionem habere pro obiecto primario, & speci-

ficativo essentiam divinam, & iuxta maiorem, vel minorem penetrationem illius repræsentare plures, vel pauciores creaturas, quoad earum quidditatem; & hæc repræsentatio ab ipsa deficere non potest ipsa non deficiente quoad intrinsecam aliquam perfectionem; quia licet creaturæ sint obiecta secundaria; cognoscuntur tamen ex vi penetrationis obiecti primarij, quæ deficere non potest, non mutata quoad intrinsecam perfectionem visione: quod maxime verum est in visione increata.

Habet insuper visio esse repræsentationem intuitivam creaturarum, quatenus repræsentat illas existere, vel extituras esse in sua differentia temporis; & hæc repræsentatio potest deficere non deficiente, neque mutata phisicè visione: & ratio est; quia illa non habetur ex vi maioris penetrationis obiecti primarij; & propterea perfectionem non addit; quod contingit in visione increata, eadem ratione: quapropter scientia visionis, seu intuitiva repræsentatio addit aliquid extra genus notitiæ, ut ex D. Thoma communiter docent Thomistæ; nimirum, quia novam perfectionem in linea repræsentationis, & notitiæ non addit.

50 Cuius ulterius ratio reddi potest: quia cum creaturæ in essentia divina sint cognoscibiles ratione essentia, seu ratione continentia activæ illarum, & semel cognitæ quoad quidditatem ex vi penetrationis essentia, seu continentia activæ, cognoscuntur extra possibilitatem ratione decreti, quod continentiam, aut perfectionem cognoscibilitatis non addit: ex quo fit, ut repræsentatio creaturarum, quoad quidditatem extendatur ad intuitionem illarum sine nova perfectione. Insuper ipsæ ut possibiles solum dicunt perfectionem essentie divinæ, à qua sunt intelligibiles: ut autem futuræ sunt, solum addunt decretum; quod perfectionem etiam liberam non addit: & consequenter ex parte visionis illas per modum quidditatis repræsentare perfectio est desumpta ab obiecto primario; extendi autem ad illas ut futuras, seu existentes repræsentandas fiat sine nova perfectione ex parte ipsius.

Quod varijs exemplis explicari potest: & omisso, quod aliqui asserunt eandem notitiam transire de intuitiva in abstractivam, & è contra, sine intrinseca mutatione alia supersunt. Primum sit in speciebus Angelicis, quæ sine intrinseca mutatione transunt de non repræsentantibus hæc indivi-



Qua ad illa representanda. Sit secundum in cogitationibus cordium, quæ subterfugiunt vim cognoscitivam etiam Angelicam, & præcise per hoc, quod Angelus, qui est suarum cogitationum Dominus, velit illas manifestare, iam alter Angelus alias impotens ad illas cognoscendas est potens sine superadditione perfectionis ex parte sui: id ergo, quod in Angelis contingit in potentia, & virtute, dicimus nos contingere in visione, quæ posita ex parte Dei voluntate representandi suum decretum, representat creaturam extrinsecam, vel existentem, quam non representaret, si deficeret in Deo decretum, in quo creatura intuitivè cognoscitur, vel decretum illud manifestandi.

§ 1. Contra hæc sunt difficilia argumenta, quæ breviter sunt à nobis solvenda. Primo arguitur: nam beatitudo est essentialiter æterna; nam iuxta Augustinum lib. 11. de Civitate Dei, cap. 11. & 12. & 13. *Vera beatitudo non est, quæ æterna non est*: beatitudo autem, de qua Augustinus loquitur est beatitudo formalis, & aliquid creatum, quæ contingenter existit, & accidentaliter homini convenit; ergo non est contra conceptum creaturæ, si semel existat, non posse non in æternum durare.

Secundo: licet creatura possibilis nullam habeat connexionem cum sua existentia, semel existens potest saltem connaturaliter connecti cum sui æterna duratione; ut patet in Angelo, & visione Dei; & ratio discriminis est clara; creatura enim possibilis, cum nihil sit subiectivè, non potest habere exigentiam ad essendum; immò neque potentiam subiectivam: solumque potest habere potentiam ad essendum quasi extrinsecam ex vi potentie creantis, ut docet Divus Thomas prima parte ubi supra; ergo eadem ratione poterit semel existens exigere essentialiter suam æternam durationem, quamvis ut possibilis existentiam non petat.

Tertio: potest creatura cum alia essentialiter connecti, & exigere illius existentiam; ut paternitas cum filiatione. Item potest cognitio modo existens connecti essentialiter cum aliquo, sine quo de facto existit; ut actus fidei terminatus ad Antichristum futurum, qui cum illo ut existenti in sua differentia temporis connectitur, sine quo tamen de facto existit; ergo simili-

ter poterit actus intellectus connecti cum sua æterna duratione, quam de facto non habet, sed habebit ratione decreti de facto existentis: & ratio videtur eadem; idem enim actus fidei sic connectitur, quia connectitur cum decreto de existentia Antichristi, & illius revelatione, quæ de facto existit, & quam de facto representat saltem ut quo; sed etiam visio representat decretum, vi cuius est duratura in æternum; ergo potest cum sua æterna duratione connecti. Ex quibus deducitur esse specialem rationem in visione, quæ in alijs creaturis non militat: quapropter non sine fundamento à regula communi excipitur.

§ 2. Respondetur alijs omisis, distinguendo maiorem, beatitudo sub denominatione beatitudinis, concedo maiorem; secundum suam entitatem, nego maiorem: & distinguenda est minor; est aliquid creatum connotans decretum Dei de sua æterna duratione, concedo minorem; sine tali connotatione, nego minorem, & consequentiam: ex quo solum inferitur, quod visio ex suppositione decreti de sua æterna duratione non possit destrui: itaque visio non est beatitudo, nisi in æternum sit duratura, aut sine eo, quod beatus huius habeat certitudinem; sine hac enim vitari non potest anxietas, aut error, quorum utrumque est contra conceptum beatitudinis: hæc autem omnia supponunt entitatem beatitudinis, quæ destrui potest; quamvis ex illa suppositione destrui non possit.

Vel secundo respondetur: non est vera beatitudo, quæ æterna non est perconnaturalem exigentiam æternitatis, verum est; per connexionem essentialem cum illa; falsum est: de essentia ergo beatitudinis est exigere connaturaliter suam æternam durationem, & connaturaliter inferre certitudinem metaphysicam illius, non verò essentialiter; per quod anxietas, & error contraria beatitudini auferuntur; Beatus enim ex vi visionis certus est, quod nisi per miraculum illam amittere non potest; quod ad auferendam anxietatem sufficit; deinde certo scit certitudine naturali esse in æternum duraturam; neque alia certitudo ad beatitudinem requiritur: quod si de potentia absoluta destrueretur, & hoc decretum repræsentetur per visionem, tunc neque erit securus neque absque anxietate.

53 An autem tunc esset Beatus, difficilius est; licetque potest, quod esset beatus quoad substantiam, non quoad statum, & perfectionem; sicut casu in quo deficeret amor beatificus; in quo sensu loquitur Augustinus: neque est de essentia beatitudinis, quod hæc omnia se ipsa præstet forma aliter; sed vel se ipsa, vel per id, quod ad illam connaturaliter sequitur: si autem horum sequela impediatur, manebit beatitudo quoad essentiam, accidentaliter tamen imperfecta. Vel dici potest, quod visio est quidem tota essentia, & substantia beatitudinis; ut tamen beatum constituat, indiget carentia anxietatis orta à cognitione, qua videatur, aut prudenter dubitet non esse in æternam duraturam; sicut aliqui de gratia Theologantur; quod, scilicet, est adæquata forma sanctitatis, indigens tamen carentia peccati, ut effectum sanctitatis præstet. Hæc autem à prima solutione in eo differt: quod juxta primam representatio æternæ durationis est de conceptu beatitudinis; juxta hanc autem sola visio Dei. Sed de his agitur Tractatu de Beatitudine.

54 Ad secundum neganda est consequentia: nam exigere connaturaliter suam æternam durationem non est contra conceptum creaturæ; quia potest non habere principium intrinsecum, ratione cuius petat non semper durare; ut constat in exemplis adductis: remanet tamen veritabilis in nihilum secundum potentiam creatis; quod est de conceptu creaturæ, ut ex Divo Thoma vidimus: at si nulla potentia posset destrui, neque ipsa ex principiis intrinsecis posset reduci in nihilum; neque ex vi potentie creatantis.

Ad tertium dicatur, rem cum alia connecti non esse contra conceptum creaturæ, inter quas aliæ sunt absolutæ, aliæ respectivæ, aliæ alijs indigent, ut sint: habere autem esse ita ratum, & firmum, ut si semel existant, destrui non possint, est supra conceptum creaturæ, & contra dominium Dei. Ad id, quod dicitur de actu fidei, fatemur dari præfatam connexionem ratione dicta; neque excedit conceptum creaturæ, supponere, vel inferre essentialiter decretum alterius rei postea extituri; atque adeo neque cum illa ut suo tempore existente connecti: at supponere essentialiter decretum de sua æterna duratione, vel illud inferre, superat conceptum creaturæ.

55 Sed ut huius ulterior notitia

assignetur, supponendum est ex dictis nihil dari posse, quod per aliquem actum intellectus attingi non possit, saltem ut possibile, & per modum quidditatis; licet forte possit intellectus creatus aliquod possibile cognoscere, quod videre non possit, ut decretum Dei de non producendo aliquam creaturam; quod ea ratione; qua ab actu necessario distinguitur, videri non potest ab aliqua. Deinde advertendum est, ut supra, decretum cuiuscumque rei supponere illam constitutam: quapropter decretum huius actus determinate non potest esse specificativum illius; neque aliqua intellectio potest primario respicere decretum productivum sui, sicut neque seipsam; si autem in obiecto primario contineatur poterit illud secundario representare per modum quidditatis; qualiter visio Dei potest representare decretum productivum sui, seipsam, & decretum conservativum. Ceterum neque essentia divina, neque decretum, neque ipsa æterna duratio per modum quidditatis connectitur cum decreto conservativo, aut æterna duratione ut exerceat existente; & hæc exerceat sumpta possunt sine superadditione perfectionis representari à visione illa, alias representante quidditatis modum: sicut autem potest dari cognitio, quæ aliud à se representet; potest similiter dari, quæ representet decretum alterius rei primo, & per se, vel aliquid cum decreto connexum: & hoc pacto actus fidei representat revelationem An-

ti-Christi futuri; & propterea connectitur cum illo. Et hæc de

istò dubio.

(o)







## Dubium III.

*Utrum ex vnione ad Verbum deficiat huma-  
nitati Christi libertas, & indiffe-  
rentia ad actus in-  
æquales?*

### §. I.

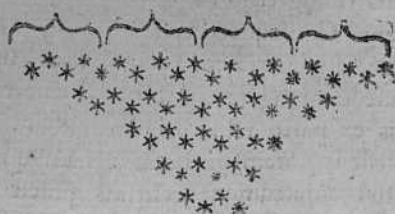
*Ratio dubitandi proponitur.*

**R**EDDI Humanitatem ex vnione ad Verbum impotentem ad peccandum est communis Theologorum sententia extra Scholam Scoti docentium, vt omnino certum humanitatem Christi esse omnino immobilem in bono, & impeccabilem: hanc tamen impeccabilitatem libertatem ad meritum non auferre est eorundem vnanimis consensus cum D. Thoma supra q. 18. eo quod relinquatur libertas ad hoc, & illud bonum. Est tamen gravis difficultas, quomodo in Christo reperitur indifferentia ad actus inæquales, quam esse ad meritum requiritur dubio 1. statuimus: & ratio dubitandi desumitur ex eisdem capitibus, quibus impeccabilitatem Christi cum communi sententia defendimus; quæ sic proponitur: Comunione ad Verbum non solum non componitur potentia ad peccandum; sed neque potentia ad imperfectionem moralem: sed cum impotentia ad imperfectionem moralem non stat indifferentia, & potestas ad actus inæquales; ergo in Christo hæc indifferentia non fuit.

2. Maior, & minor sunt probandæ: & maior probatur; nam maior sanctitas, & puritas est, quæ non solum est impossibilis cum potentia ad peccandum; sed etiam opponitur cum potentia ad moralem imperfectionem: sicut maior sanctitas est, quæ opponitur cum imperfectione morali, quam illa, quæ solum opponitur cum peccato: sed ex vnione ad Verbum humanitas est infinite sancta sanctitate, & puritate, quæ maior esse non potest; ergo ex vnione ad Verbum

non solum est impotens ad peccandum, sed ad imperfectionem moralem, quæ peccatum non sit. Secundo probatur maior; quia ex vnione ad Verbum confurgit in Deo specialis obligatio regendi humanitatem, ipsius peccatum, si per impossibile esset, Deo tribueretur: quapropter necessarium est, vt arbitrantur Theologi esse impotentem ad peccandum; ergo quia ex speciali regimine imperfectio moralis, sicut esset in humanitate, Deo tribueretur; fatendum est humanitatem vnitam esse impotentem ad imperfectionem moralem: cum omnino absurdum sit Deo tribuere imperfectionem moralem. Tercio: quia actiones sunt suppositorum influentium vt quod in operationes naturæ: sed implicatorium est, & absurdum operationem imperfectam moraliter esse a Verbo divino vt quod, & vt supposito humanitatis; sicut implicatorium est esse ab ipso peccatum; ergo sicut ex vnione ad Verbum humanitas est impotens ad peccandum, impotens etiam est ad imperfectionem moralem.

3. Minor autem principalis probatur: nam impotens ad imperfectionem moralem est necessitatus ad actum perfectissimum: sed necessitatus ad perfectissimum actum non habet indifferentiam ad actus inæquales; solum enim potest esse indifferens ad plures actus æqualiter perfectos, vt potest perfectissimos; ergo impotens ad imperfectionem moralem impotens est ad actus inæquales. Maior probatur: nam eliceretur actum minus perfectum potens ad perfectiorem est imperfectio moralis; ergo impotens ad imperfectionem moralem est impotens ad actum minus perfectum; & consequenter necessitatus ad actum perfectiorem. Secundo etiam probatur eadem minor: impotens ad imperfectionem moralem est impotens ad transgrediendum consilia: sed impotens ad hæc transgredienda; impotens etiam est ad actus inæquales; cum perfectior semper cadat sub consilio; ergo impotens ad imperfectionem moralem impotens est ad actus inæquales.





## §. II.

### *Statuitur prima conclusio.*

**C**um Impotentia ad transgrediendum consilia stat in Christo libertas ad actus inæquales. Hæc conclusio defendi debet ab omnibus concedentibus in Christo impotentiam ad transgrediendum consilia: & ratio est; quia cum hæc indifferentia sit omnino ad meritum necessaria, quod Christo negare fas non est; si semel impotentia ad transgrediendum consilia humanitati Christi ex vi unionis concedatur, cum illa debet componi indifferentia ad actus inæquales. Christum autem hanc impotentiam habere, in præsentium probandum non est, sed supponendum; eo quod Christus est impotens ad imperfectè moraliter operandum: transgressio autem consiliorum est imperfectio moralis; de quo Illustrissimus Godoy 3. part. quæst. 15. disp. 43. Præcipue; quia si cum hac impotentia libertatem ad actus inæquales composuerimus, exinde efficax argumentum desumitur ad adstruendam in Christo huiusmodi impotentiam; cum ab illis, qui illam negant, idèd negetur, quia libertas ad actus inæquales cum illa non componitur.

5 Probatur ergo conclusio: Christus Dominus est liber ineliciendo actum consiliatum, potestque illum non elicere; ergo est potens ad actus inæquales. Consequentia est nota etiam Adversarijs; melius enim est elicere actum consiliatum, quam non elicere. Antecedens autem probatur: consilium, & eius cognitio non est necessaria ex parte actus primi ad actum consiliatum eliciendum; ergo esto Christus non possit coniungere carentiam actus consiliati cum consilio, & eius cognitione, in quo consistit illius transgressio, esset liber ineliciendo illum. Consequentia ex sæpè dictis constat: ad libertatem enim actus sufficit posse coniungere omissionem cum requisitis ex parte actus primi ad illum. Antecedens autem probatur: nam quilibet actus cuiuscumque virtutis potest elici absque consilio; sicut quilibet potest eli-

ci absque præcepto ad ipsum actum terminato; ergo cognitio consilij requisita non est ex parte actus primi ad actum consiliatum.

Confirmatur primo: cognitio requisita ex parte actus primi ad actum cadentem sub consilio sola est illa, quæ proponit obiectum attingendum per actum; sed cognitio consilij ad hoc necessaria non est; ergo non est requisita ex parte actus primi. Et hinc fit existente consilio, & ignorato posse elici actum consiliatum; sicut existente præcepto, & ignorato potest elici, & sæpè elicitur actus præceptus. Confirmatur secundo: inde probavimus Christum Dominum libere eliciisse actum præceptum, licet illius omissionem non possit coniungere cum cognitione præcepti, quia hæc cognitio non est requisita ex parte actus primi ad actum cadentem sub præcepto; ergo si cognitio consilij requisita non est ex parte actus primi ad actum sub consilio cadentem, libere elicitur, etiam ab impotente coniungere illius omissionem cum cognitione consilij: Idèd autem inter alia probavimus præceptum, & eius cognitionem non se tenere ex parte actus primi, quia materia præcepti est actus liber; qui proinde debet supponi constitutus, & cum omnibus requisitis ad libertatem, antecedenter ad præceptum: sed materia consilij est actus liber, & virtuosus; ergo ad consilium debent præsupponi omnia requisita ad libertatem.

6 Contra quod obesse potest primo; quod eadem cognitione, qua regulatur actus consiliatus, cognoscitur consilium præcipue à Christo, qui eadem cognitione beata, vel infusa potest cognoscere obiectum attingendum per actum consiliatum, & ipsum consilium; cum qua propterea coniungi non potest carentia actus consiliati. Contra tamen est: nam ad libertatem sufficit, ut vidimus, posse coniungere omissionem actus cum cognitione eadem ratione, qua proponit obiectum actus; licet non possit cum cognitione secundum omnem terminationem: sicut licet cum cognitione regulante actum cognoscatur decretum prædeterminativum actus, cum qua attentis omnibus terminationibus non potest coniungere omissionem illius: non tamen aufertur libertas; quia non repugnat coniunctio ex cognitione ut constituyente actum primum: & eadem ratione, qua asseritur eadem cognitione cognosci à Christo obiectum actus, & consilium, asserendum etiam est cognosci etiam decretum prædeterminativum actus,



actus, vel aliquid cum illo connexum, vel ipsum actum ut infallibiliter futurum. Similiter cognitio regulans actum potest attingere decretum prædefinitivum, etiam si talis prædefinitio non sit prædeterminativa in sensu Thomistico.

7 Rursus: non apparet repugnantia in eo, quod Deus eodem indivisibili decreto conferat principia indifferentia, & prædefiniat actum: est enim plarium Recentiorum sententia, Deum posse conferre principia indifferentia per decretum infallibiliter connexum cum actu sine læsione libertatis; eo quod principia indifferentia licet indigeant decreto efficaci, ut sint; non tamen exposcunt in ipso connexionem cum actu: & videtur affirmandum iuxta doctrinam cogitationis congruæ Patris Vazquez, quæ connectitur cum actu; atque adeo decretum collativum illius; iuxta quos decretum hoc requiritur ex parte actus primi, sicut ipsa principia indifferentia; cum quo tamen voluntas nequit coniungere omissionem actus, absque læsione libertatis; quia scilicet, licet repugnet coniunctio; non tamen ex capite quo decretum hoc ex parte actus primi requiritur. Immo iuxta sensum Patris Vazquez dicendum videtur, quod hæc repugnantia oritur ex capite, quo decretum ex parte actus primi requiritur; cum congrua cogitatio etiam ut congrua præcedens actum, ipsumque infallibiliter inferens ex parte actus primi se teneat; de quo alibi.

8 Neque obstat potest secundo; quod Deus consiliari non potest actum minus perfectum; verbi gratia, matrimonium, virginitate relicta; atque adeo electio virginitatis necessario præsupponit consilium de ipsa: quod non contingit in præcepto; potest enim Deus actum quem præcipit non præcipere. Contra enim est; quia non est ratio, quare Deus non possit consiliare actum minus perfectum, vel omissionem alicuius actus, quantumvis perfecti, vel saltem omittere consilium erga actum perfectissimum; est enim supremus Dominus voluntatis creatæ, & omnis illius operationis; quapropter potest quemlibet actum præcipere, quem homo sine peccato elicere potest. Et similiter potest omittere magis perfectum, consulendo actum aliàs minus perfectum; vel saltem potest consilium erga magis perfectum omittere; licet oppositum rationabilius sit; non est ergo de

ratione actus defacto cadentis sub consilio ipsum consilium. Hac ratione potest Deus præcipere matrimonium virginitate relicta, ut aliquando præcepit: & certum cui, præcipit matrimonium, & eius consummationem, non consulere virginitatem.

Secundo: actus quantumvis perfectus, ex se, & ex terminis potest esse absque consilio; licet enim ex conceptu perfectionis petat essentialiter consilium; esse tamen perfectiorem ipsi accidit; cum nullus detur, quo alius perfectior existeret non possit; ergo quamvis ex suppositione sibi accidentali non possit esse absque consilio; ex meritis tamen sui, & ex obiecto potest sine consilio existere. Tertio: potest homo cum ignorantia consilij actum consiliarium elicere; ergo cognitio consilij ad actum consiliatum ex parte actus primi non requiritur. Antecedens patet etiam in infideli, qui ex honestate misericordiae tribuit eleemosynam pauperi, præcepto non instante, quin recorderetur consilij.

Quarto etiam si Deus non possit non consiliari actum magis perfectum ex summa illius sanctitate, & rectitudine, non inde inferitur consilium ex parte actus primi, requiri; sicut quamvis non possit existere actus, qui non sit prædefinitus, non ideo prædefinitio ex parte actus primi se tenet: & ratio est; quia consilium est de actu libere eliciendo; atque adeo præsupponit actum primam ad illum, sicut & præceptum; & consequenter quamvis actus ex conceptu perfectionis petat consilium, non inde inferitur consilium ex parte actus primi se tenet.





## §. III.

*Statuitur secunda conclusio.*

**C**UM Impotentia ad contraveniendum maiori beneplacito Dei stat in Christo libertas ad non eligendum actum, qui est iuxta maius beneplacitum Dei. Hęc conclusio ferè eadem est cum precedenti, & supponit Christum Dominum non potuisse operari contra maius beneplacitum Dei; quia iuxta leges amicitie tenetur quis operari, quod magis placet amico, & oppositum est imperfectio moralis in linea amicitie, quæ in Christo Domino respectu Dei non est admittenda possibilis. Conclusio ergo probatur: nam omisio actus, quæ defacto est iuxta maius beneplacitum Dei, non est secundum se moraliter imperfecta, sed solummodo ex suppositione maioris beneplaciti Dei: sed hæc suppositio est accidentalis omisioni; ergo adhuc ex suppositione maioris beneplaciti manet in Christo potentia antecedens ad omisionem; & consequenter libertas in eliciendo actum, qui est iuxta maius beneplacitum Dei. Consequentia probatur: quia omisio actus cadentis defacto sub præcepto non est moraliter mala secundum se, sed ex suppositione accidentali præcepti, adhuc posito præcepto manet potentia ad illam secundum se, & libertas in eliciendo actum præceptum, etiam in voluntate impeccabili; ergo si omisio actus, qui est iuxta maius beneplaciti Dei, solum est moraliter imperfecta ex suppositione accidentali maioris beneplaciti Dei, solum est moraliter imperfecta ex suppositione accidentali maioris beneplaciti; adhuc ex hac suppositione manebit potentia antecedens in Christo ad illam secundum se, quamvis non possit contravenire maiori beneplacito Dei. Maior autem certa videtur, & si quid in ea probatione indiget, & probatione minoris constabit.

10 Probatur ergo minor: Deus potest consiliari actum minus perfectum, ut

vidimus; ergo quod actus iste, qui defacto perfectior est, sit iuxta maius beneplacitum Dei, est extra eius essentiam; & consequenter extra essentiam omisionis, & illi accidentale est contravenire, maiori beneplacito Dei. Secundo: potest Deus præcipere actum impossibilem cum illo, qui defacto est iuxta maius beneplacitum Dei: at tunc non esset iuxta maius beneplacitum Dei; ergo illi accidentale est, quod sit iuxta maius beneplacitum Dei. Consequentia videtur bona: minor est certa; nam Deus non potest consiliari actum impossibilem cum illo, qui defacto præcipitur. Maior autem probatur: nam defacto est iuxta maius beneplacitum Dei cœlibatus, seu virginitas, quam matrimonium: & tamen ut vidimus, Deus potest præcipere matrimonium.



## §. IV.

*Statuitur tertia conclusio.*

**N**ULLO Existente consilio, neque erga actum, perfectissimum, neque erga minus perfectum, Christus Dominus libere eliceret actum perfectissimum, potens illum non elicere, quantumvis sit impotens ad imperfectionem moralem. Hęc conclusio ex dictis infertur; & probatur primo; quia omisio actus perfectissimi non est secundum se moraliter imperfecta; ergo sine potentia ad imperfectionem moralem stat in Christo potentia ad omisionem actus perfectissimi; & consequenter libertas in eliciendo actum perfectissimum. Consequentia ex dictis patet; nam eo ipso, quod omisio solum ex accidenti sit imperfecta moraliter, potest in Christo dari potentia ad illam secundum se, sine potentia ad illam, ut moraliter imperfectam. Antecedens autem probatur: quia etiam nullo existente consilio erga actum perfectissimum, vel minus perfectum, omisio perfectissimi causata ex elicientia minus perfecti non est moraliter imperfecta, nisi ad summum ex suppositione, quod Deus non consiliaverit actum minus



nus perfectum : sed hoc est illi, & omissioni actus perfectissimi omnino accidentale; ergo solum est moraliter imperfecta ex suppositione accidentali. Maior, & minor ex dictis constare videntur : maior quidem; quia si Deus, ut potuit, consilium daret de actu minus perfecto, omisio perfectissimi ex minus perfecto causata esset iuxta maius beneplacitum Dei; & consequenter non esset moraliter imperfecta; solum ergo est imperfecta moraliter ex suppositione, quod Deus non dederit consilium de actu minus perfecto. Minor autem etiam probatur: quia Deus potuit consulere actum minus perfectum; & consequenter non consulere, illi accidit.

Confirmatur, & explicatur: ut Christus Dominus infallibiliter eliciat actum perfectissimum, necessarium est, quod non habeat consilium erga minus perfectum; ergo non est ex terminis, & antecedenter necessitatus ad actum perfectissimum, sed ex suppositione omnino accidentali, qualis est non dari consilium erga actum minus perfectum.

12 Secundo probatur conclusio: quia satis verosimile est, nullo existente consilio elicere actum minus perfectum non esse imperfectionem moralem privativam, sed solum negativam, quæ Christo non repugnat: & ratio est; quia nullum est debitum morale eliciendi actum perfectissimum, si Deus non magis velit unum, quam alterum; nullo autem existente consilio non magis vult Deus unum, quam alterum; neque est iuxta maius beneplacitum Dei, elici potius istum actum, quam illum; ergo eliciendo minus perfectum, eliceret quidem minus perfectam operationem; non tamen imperfecte moraliter operaretur.

13 Sed dices: implicat nullo existente consilio, quod actus perfectior non sit magis placens Deo; ergo in casu illo elicere actum minus perfectum esset imperfectio moralis; hæc enim vitari non potest, operando contra maius beneplacitum Dei. Antecedens probatur: nam actus perfectior, eo ipso, quod talis sit, magis amatur à Deo, quam minus perfectus; cum enim amor Dei sit effectivus, non potest non magis amare id, cui maiorem tribuit perfectionem; quapropter ille, cui Deus maiorem confert gratiam, magis ab ipso amatur: quæ est doctrina D. Thomæ 1. p. quæst. 20. artic. 3.

14 Respondetur argumentum, si

quid probat, convincere quod etiam existente consilio erga actum minus perfectum, operaretur iuxta maius beneplacitum Dei eliciendo perfectissimum: ratio enim facta probat necessarium esse Deum magis amare actum perfectissimum, quam minus perfectum; & consequenter debet esse verum existente consilio erga actum minus perfectum, vel non posse dari tale consilium. Respondetur ergo, negando antecedens; ad probationem distinguo antecedens, non potest non magis amare amore effectivo efficaci, si actus magis perfectus detur, concedo antecedens; amore inefficaci in præcepto, vel in consilio imbibito, nego antecedens; & consequentiam: quod postea iterum attingemus; modo sufficiat instare argumentum; quando quis elicit actum bonum minus perfectum relicto perfectiori, etiam contra consilium Dei, certum est Deum amore efficaci effectivo defacto magis amare actum imperfectum, quem causat, quam actum perfectissimum sub consilio cadentem, quæ relinquit intra statum possibilitatis; cum actui existenti tribuat aliquam bonitatem; actui vero perfectiori, quem intra possibilitatem relinquit, nullam tribuat: ex quo non licet inferre elicientem actum bonum minus perfectum operari contra consilium Dei, operari iuxta maius beneplacitum Dei; sed potius verum est contra maius beneplacitum Dei operari: hoc ergo maius beneplacitum non attenditur penes voluntatem efficacem communicandi bonitatem. Etsi similiter instatur in entitate actus prohibiti, quam existente peccato quoad entitatem, & ut actus est, vult efficaciter existere, sicut, & causare, quia vult efficaciter omissionem illius actus adimpletivam præcepti, & vitativam peccati; cum tamen hæc esset iuxta maius beneplacitum Dei.

15 Sed dices: sequitur ex dictis; nullo existente consilio, ut supponimus, non esse magis iuxta placitum Dei unum actum, quam alterum: consequens est falsum; ergo illud ex quo sequitur, sequela probatur: nam beneplacitum Dei attenditur penes consilium, vel legem: sed erga nullum actum datur consilium, aut lex; ergo nullus est iuxta maius beneplacitum Dei.

Neque sufficit, si respondeas ex doctrina Recentiorum casu illo consilium non cadere supra vllum actum determinatè præ alio; sed solum Deum consulere, quod Christus eliciat actum, quem maluerit: unde quilibet illorum semel elicitus est iuxta

maius beneplacitum Dei; in quo sensu intelligendus est casus, in quo Deus non conficitur aliquem actum; nimirum, vnum determinatè præ alio. Sed hæc doctrina communiter rejicitur: & contra illam est, hoc potius esse nullum dari consilium; est enim de ratione consilij vnum præ alio, aliquo modo determinare. Tùm etiam: quia Christus vnum præ alio eliciens non operatur iuxta maius beneplacitum Dei; cum æquè iuxta placitum ipsius operaretur alium eliciens, & æquè consilio confirmaretur. Denique: quia ex hac doctrina sequitur Christum Dominum necessitatum ad actum bonum, & elicientem minus perfectum mereri posse; quod cum dictis non congruit.

Falsitas autem Sequelæ probatur: nam sequeretur per nullum ex illis actibus posse Christum mereri; cum enim sit necessitatus ad aliquem actum bonum, quorum quilibet est equaliter iuxta beneplacitum Dei, vnus non esset maius obsequium, quam alter: at vt iam vidimus, necessitatus ad actus omnino æquales est impotens ad merendum, quia per vnum non maius obsequium præstat, quam per alterum; ergo in casu illo mereri non posset; quod admitendum non est.

¶ 6 Respondetur defacto actum perfectiorem sub consilio cadere, & hoc conaturalius est, vt vidimus, quem semper Christus elicit; atque adeo semper est operatus iuxta maius beneplacitum Dei: vnde argumento facto non convincitur Christum defacto non meruisse; in casu autem posito, fortassis sic aliquis non iudicaret inconueniens, quod licet Christus esset liber, non tamen potens ad merendum propter rationem factam. Sed omnino dicendum est, in casu posito remanere potentiam ad merendum; quia Christus eliciens actum perfectiorem eliceret actum conformiorem rationi, & qui ceteris paribus magis Deo placeret, quatenus est ex se; actus enim perfectior petit naturaliter consiliari præ imperfectiori; ad quod beneplacitum in consilio inclusum necessarium non est; sed sufficit maior vnus actus, quam alterius perfectio, ratione cuius sicut eliciens perfectiorem melius operatur, ita maius præstat obsequium, quatenus est ex se, elicitque actum præmio dignum. Sed dices, quare non elicere actum, qui ex se est maius obsequium Dei, non erit imperfectio moralis? Respondetur, quia nullum est debitum ex vi legis, aut consilij.



§. V.

Statuitur quarta conclusio.

17 **E**X Eo, quod Christus ex vi amoris beatifici amet

Deum super omnia, non solum avertentia, qualia sunt peccata mortalia, & divertentia, vt venialia, sed super omnia moraliter imperfecta, & hoc amore necessario, quo vult facere maius beneplacitum Dei, non aufertur libertas ad meritum requisita. Hæc conclusio facile ex dictis probatur: nam ex hoc amore necessario, solum infertur in Christo necessitas ad non operandum imperfectè moraliter, seu impotentia ad moralem imperfectionem: sed cum hac impotentia remanet libertas ad meritum requisita; ergo & cum illo amore. Maior probatur: ex necessitate amoris supra omnia avertentia, & divertentia, solum infertur necessitas ad non peccandum, & impotentia ad peccandum; ergo similiter ex amore necessario super omnia moraliter imperfecta solum infertur necessitas ad non operandum imperfectè moraliter, & impotentia ad moralem imperfectionem.

Minor autem probatur: quia cum necessitate ad non peccandum, & impotentia ad peccandum remanet potentia ad omissionem actus secundum se, quæ si poneretur ex suppositione præcepti, esset peccatum; Christus impotens ad transgrediendum libere elicit actum adimpletium: sed cum impotentia ad moralem imperfectionem stat in Christo potentia ad omissionem actus secundum se, quæ ex suppositione maioris beneplaciti, si poneretur, esset imperfectio moralis; ergo impotens Christus ad imperfectionem moralem libere elicit actum iuxta maius beneplacitum Dei, quo vitatur imperfectio moralis.

Secundo: amor beatificus, quo Christus necessario vult maius beneplacitum Dei, componi potest cum omissione actus, qui defacto est iuxta maius beneplacitum Dei; ergo adhuc amore isto posito remanet in

Christ.



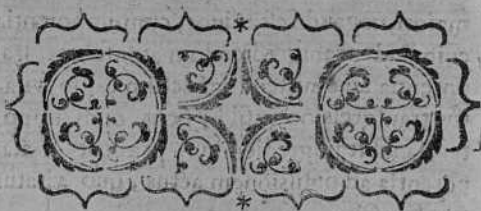
Christo potentia ad omittendum talem actum. Consequentia probatur : quia si necessitas illa non infert infallibiliter hunc actum, non est vnde ex illa inferri possit impotentia ad non eliciendum illum. Tum etiam : si ex illa colligeretur impotentia ad non eliciendum actum, inferretur necessitas ad actum, & consequenter actus; ergo si necessitas illius amoris non infert infallibiliter actum, non infert impotentiam ad omissionem illius. Antecedens autem probatur : nam stante amore necessario faciendo maius beneplacitum Dei, stat actum, qui defacto est iuxta maius beneplacitum, non esse iuxta illud ; invariato enim amore, quoad hoc, quod est velle maius beneplacitum Dei, stat Deum non consulere actum, quem defacto consulit, vel præcipere actum cum illo impossibilem : sed in casu illo sine inconvenienti coniungeretur cum amore necessario ommissio actus, qui defacto est iuxta maius beneplacitum Dei; ergo potest cum illo coniungi.

Confirmatur : cum amore necessario, quo Christus Deum amat super omnia avertentia ab ipso potest coniungi ommissio actus, qui defacto est adimpletivus præcepti, v.g. ommissio mortis, eo quod cum amore illo componitur Deum non præcipere mortem; ac proinde amore illo existente manet libertas, seu potentia ad non moriendum; ergo similiter cum amore necessario faciendo maius beneplacitum Dei, potest coniungi actus ommissio, qui est iuxta maius beneplacitum Dei, & secundum consilium, quia cum amore illo componitur Deum talem actum non consulere; ac proinde amore illo existente manet in Christo libertas, & potentia ad non eliciendum talem actum.

18 Dices, amore necessario Christum non solum velle facere maius beneplacitum Dei, sed vult etiam necessario existere in Deo maius beneplacitum, seu consiliū huius actus præ alio; amat enim necessario omnia prædicata divina per visionem representata, quorum vnum est maius beneplacitum Dei erga hunc actum præ alio; sed cum necessario amore nequit coniungere carentiam actus consiliati; ergo cū amore necessario non potest coniungere carentiam actus, qui est iuxta maius Dei beneplacitum.

Respondetur distinguendo antecedens, vult necessario ex vi amoris beatifici ut talis, nego antecedens; ex suppositione maioris beneplaciti Dei, concedo antecede-

dens; & distinguendum est consequens, non potest coniungere cum amore beatifico carentiam actus ex suppositione maioris beneplaciti Dei, concedo consequentiam; ex terminis, nego consequentiam; & quia de hoc iterum redibit sermo, sufficiat modo argumentum instare; Christus enim non solum vult amore necessario operari secundum præceptum Dei, sed vult existere in Deo voluntatem præcipiendi hunc actum præ alio, & similiter maioris complacentiæ in actu præcepto, quam in omissione illius; & tamen liber remanet in adimplendo præceptum, & potens antecederet ad omissionem actus adimpletivi præcepti; & hoc non alia ratione, nisi quia amor voluntatis præcipiendi non est necessarius, nisi ex suppositione talis voluntatis, quæ amori beatifico contingens est.



## §. VI.

*Statuitur quinta conclusio, & rationi dubitandi fit satis.*

19 **U**LTIMA Conclusio sit: Cum summa sanctitate, & rectitudine humanitatis ex vnione ad Verbum, componitur libertas ad meritum requisita. Hæc conclusio probatur : nam si summa sanctitas, & rectitudo humanitatis opponeretur cum libertate ad meritum requisita, esset, vel quia ex vi illius est Christus impotens ad imperfectionem moralem, vel quia est necessitatus ad actum perfectissimum : sed ex neutro capite opponitur; ergo ex nullo. Minor probatur pro prima parte : cum impotentia ad moralem imperfectionem, ut iam vidimus, stat potentia ad omissionem actus, quo defacto vitatur moralis imperfectio; ergo etiam si ex summa sanctitate, & rectitudine inferatur impotentia ad moralem imperfectionem, non infertur auferri libertatem ad meritum requisitam. Quoad secundam etiam probatur : quia ex summa sanctitate non necessitatur absolute ad actum perfectissimum;



num, sed ex suppositione, quod minus perfectus consiliatus non sit: sed hæc suppositio accidentaliter est; ergo cum summa sanctitate componitur potentia antecedens ad omittendum actum perfectissimum, & consequenter sufficiens libertas ad meritum in actu perfectissimo. Deinde: quia elicere actum minus perfectum ex terminis non est imperfectio moralis privativa, præcisè, quia sic operans elicit imperfectiorem potens ad perfectiorem; sed quia perfectior cadit sub consilio; sed perfectiorem actum esse consiliatum accidentale est; ergo idem quod prius.

Ex quibus ad rationem dubitandi apparet solutio: est enim neganda maior; ad cuius primam probationem, neganda est etiam maior; nam sine imperfectione morali omitti potest actus perfectissimus. Ad secundam maioris probationem, concessa maiori, neganda est minor; cum impotentia enim ad transgrediendum consilium stat potentia ad omittendum actum, quo vitatur transgressio consilij; sicut cum impotentia ad transgrediendum præceptum stat potentia ad omissionem actus, quo vitatur transgressio.



## §. VII.

*Solvuntur argumenta.*

20 **S**UPPONAMUS actus, quos defacto Christus elicit fuisse perfectissimos, iuxta maius beneplacitum Dei, & consiliatos. Arguitur primo: Christus defacto est impotens antecedenter ad omissionem actus consiliati perfectissimi, scilicet qui est iuxta maius beneplacitum Dei; ergo non libere elicit actum consiliatum, & perfectissimum. Antecedens probatur: hic, & nunc est impotens ad actum, qui sit causa, vel occasio omissionis; ergo est impotens ad omissionem. Consequentia probatur: quia Christus est impotens ad puram omissionem, vel quia impossibilis est pura omisio, ut plures volunt;

vel quia si datur, non potest non esse peccaminosa, ut alij existimant; vel indifferens, ut alij opinantur: Christus autem non est potens ad omissionem peccaminosam, quia impeccabilis; neque ad indifferentem, quia impotens ad imperfectionem moralem: omisio autem in exercitio indifferens; esset imperfectio moralis; ergo si est potens ad omissionem, eo debet esse, quia potens est ad actum, qui sit causa omissionis; & consequenter impotens ad huiusmodi actum, impotens est ad omissionem. Antecedens autem probatur: quia actus qui est causa, vel occasio omissionis actus perfectissimi, & consiliati, non potest non esse imperfectio moralis; ergo Christus impotens ad moralem imperfectionem, est impotens ad actum, qui est causa, vel occasio omissionis. Antecedens probatur: actus, qui est causa, vel occasio omissionis actus consiliati, & perfectissimi, non potest non esse transgressio consilij: tum etiam, quia eliciens actum imperfectiorem, potens ad perfectiorem imperfectè operatur: qua ratione Christus Dominus semper elicit actum perfectissimum; scilicet, quia oppositum esset imperfectio moralis.

Secundo: omisio actus perfectissimi secundum se non est extremum libertatis Christi Domini; ergo non est potens ad omissionem secundum se. Antecedens probatur: extremum libertatis ipsius debet esse iuxta maius beneplacitum Dei: sed omisio secundum se non est iuxta maius beneplacitum Dei: tum, quia est carentia actus consiliati. Tum, quia si secundum se est iuxta maius beneplacitum Dei, esset ad illam Christus necessitatus; ergo non est extremum libertatis Christi.

Tertio: omisio actus secundum se non est iuxta maius beneplacitum Dei; & aliàs in potestate Christi non est facere, quod omisio sit iuxta maius beneplacitum Dei; ergo in eius potestate non est omisio actus consiliati. Antecedens pro prima parte constat ex dictis. Pro secunda autem probatur: quia esse iuxta maius beneplacitum Dei dependet à consilio, seu præcepto, quod in potestate Christi non est. Consequentia autem probatur: quia omisio non est in potestate Christi, nisi secundum quod est iuxta maius beneplacitum Dei: sed ipsa secundum se non est iuxta maius beneplacitum Dei, & in Christi potestate non est, ut consilietur; ergo non est in potestate Christi omisio actus consiliati.

Ref.



21 Respondetur, negando antecedens; ad probationem, negandum est iterum antecedens; nam etiam si esset possibilis pura omisio moraliter bona; v.g. omisio furti, ut aliqui volunt; vel quia est adimpletiva præcepti; vel quia sicut interpretativè est actus, licet non formaliter, habet interpretativè bonum motivum, quod ad eius bonitatem moralem sufficit; Christus non solum fuit potens ad omissionem puram, sed ad omissionem ex actu causatam; sicut regulariter contingit. Ad antecedentis probationem, negandum est etiam antecedens, quod non convincit probatio: licet enim actus qui est causa omissionis actus perfectissimi, & consilii, sit imperfectio moralis; illius tamen elicientia non est contra maius beneplacitum Dei, neque contra consilium, ex se, & ex terminis; sed solum ex suppositione maioris beneplaciti, & consilii erga actum perfectissimum: Neque actus ille, quo excluditur actus perfectissimus consiliatus est transgressio consilii ex se, sed solum ex suppositione consilii: unde licet cum consilio non possit componi à Christo; manet tamen potentia ad illam.

22 Ad secundum, distinguendum est antecedens claritatis gratia: omisio secundum se non est extremum libertatis, si secundum se excludat bonitatem potentiam ipsi convenire ex actu occasionante, concedo antecedens; sine hac exclusionem, nego antecedens: est enim extremum libertatis, quatenus occasionari potest ex actu bono, & qui sit iuxta maius beneplacitum Dei: sicut ire in agrum est extremum libertatis etiam Christi Domini impotentis ad actum indifferentem, seu malum; quia licet ex se ire in agrum, bonum non sit, potest tamen ex bono motivo fieri, & per actum bonum.

23 Ad tertium, concesso antecedenti, neganda est consequentia: ad probationem neganda est maior; est enim in eius potestate secundum quod potest occasionari ex actu bono, & prout sic potest esse iuxta maius beneplacitum Dei: si autem non sit, remanebit potentia antecedens ad illam coniuncta cum impotentia consequenti. Et argumentum instatur manifestè in præcepto mortis; v.g. quò posito manet potentia ad omissionem mortis secundum se; quia manet potentia ad actum bonum occasionantem illam: insuper prout sic est extremum libertatis, quamvis cum præcepto coniungi non possit: & tandè Chris-

rus potens est ad illam, quamvis non possit facere, quod non sit peccatum, si ponatur; cum non possit præceptum auferre: & similiter est potens ad omissionem, quin sit potens ad faciendum, quod sit iuxta maius beneplacitum Dei; cum non possit auferre præceptum, seu consilium mortis: & ratio constat ex dictis; quia, scilicet, esse iuxta maius beneplacitum Dei, vel contra illud, est accidens omissionis, quæ si supponatur præceptum, aut consilium actus, erit peccatum, vel imperfectio moralis, & impossibilis ex hac suppositione; cum quo stat potentia antecedens.

24 Sed dices: Christus Dominus est necessitatus ad maius beneplacitum Dei; ergo si est potens ad omissionem potentia antecedenti, debet esse potens antecedenter ad illam secundum quod est iuxta maius beneplacitum Dei. Consequentia hæc probatur: qui est necessitatus ad bonum, ut sit liber in eliciendo actum, debet esse potens antecedenter ad omissionem secundum quod bona est, & potens occasionari ex actu bono: quapropter si non esset potens antecedenter ad actum bonum, ex quo omisio occasionata haberet bonitatem, non esset potens ad omissionem, neque libere eliceret actum; ergo sic necessitatus ad maius beneplacitum Dei, est impotens ad omissionem, nisi possit ad illam, secundum quod est iuxta maius beneplacitum Dei. Tunc sic: at non est potens ad omissionem prout sic; ergo non est potens antecedenter ad illam, neque liber in eliciendo actum consiliatum. Minor hæc probatur ex dictis: ut sit potens ad illam secundum quod est iuxta maius beneplacitum Dei, debet esse potens ad omissionem, ut stat sub consilio; esse enim iuxta maius beneplacitum Dei, est esse iuxta eius consilium: sed ad omissionem prout sic non potest; cum non possit ad consilium; ergo non est potens ad omissionem, secundum quod est iuxta maius beneplacitum Dei.

25 Responderi potest primo; negando antecedens; potest enim Deus nullum actum consiliari, ut supra admissimus; & est sententia aliquorum Recentiorum non solum posse, sed nullum fuisse determinatè consiliatum; iuxta quod nullus præ alio esset iuxta maius beneplacitum Dei, quin per hoc Christus esset impotens ad eliciendum actum bonum. Sed hoc omisio, respondetur secundo: admissio antecedenti, negando consequentiam. Ad probationem dis-

distinguat<sup>r</sup> antecedens, debet esse potens antecedenter ad omissionem bonam in actu primo, & ad actum ipsam occasionantem bonum in actu primo, quoad sufficientiam, & secundum se, concedo antecedens; bonum in actu secundo, & quoad omnia requisita, ut sit in actu secundo bonus, nego antecedens: & distingo consequens eodem modo, est impotens ad omissionem, nisi sit potens ad illam secundum quod est iuxta maius beneplacitum Dei in actu primo, & quoad sufficientiam, concedo consequentiam; in actu secundo, & quoad efficaciam, nego consequentiam.

Itaque omissio, ut sit bona, debet occasionari ex actu bono, ut autem actus occasionans omissionem sit bonus in actu secundo, etiam si habeat obiectum bonum, sicut indiget carentia male circumstantiarum, sic indiget carentia præcepti erga actum omissum: cumque Christus sit impotens ad carentiam præcepti, impotens est ad actum bonum, quasi in actu secundo occasionantem omissionem; hoc est, non potest ponere omnia requisita, ut in actu secundo hic, & nunc sit bonus, nimirum carentiam præcepti erga actum omissum: cum quo componitur esse potentem antecedenter ad actum bonum occasionantem omissionem, bonum, inquam, quoad sufficientiam, & ex se, qui nunquam eliciendus à Christo, quia impeccabilis est, nisi à Deo auferatur præceptum actus omissi. Similiter ergo discutimus in actu consiliato, & qui est iuxta maius beneplacitum Dei; nimirum, habere Christum potentiam ad omissionem bonam actus consiliati, & quæ potest esse iuxta maius beneplacitum Dei: quod autem hic, & nunc, si ponatur, sit iuxta maius beneplacitum Dei, in potestate Christi non est; quia hoc à consilio dependet, quod illi non subditur; sicut quod hic, & nunc sit bona omissio actus præcepti, in potestate Christi non est, ad cuius arbitrium non imponitur præceptum. Insuper Christus est necessitatus ad faciendum maius beneplacitum Dei, sicut ad non transgrediendum præceptum; & sicut est potens ad omissionem actus præcepti, quin sit potens ad faciendum, quod omissio non sit transgressio; ita est potens ad omissionem actus consiliati, quin sit potens ad faciendum quod sit iuxta maius beneplacitum Dei, seu quod non sit transgressio consilij.

26 Hanc tamen fatemur differentiam, quod Christus necessitatus ad bonum

non est necessitatus ad faciendum actum adimpletivum alicuius præcepti, etiam vage; cum possit esse actus bonus, & non præceptus: necessitatus autem ad faciendum maius beneplacitum Dei est necessitatus ad adimplendum consilium vage, sine quo actus non est iuxta maius beneplacitum Dei; si enim Christus est necessitatus ad faciendum maius beneplacitum, est vel quia non potest non esse consilium erga aliquem actum vage, vel quia ex natura rei si non adsit superadditum beneplacitum, actus perfectior est iuxta maius beneplacitum: semper tamen manet libertas, eo quod ex hac necessitate non inferatur elicientia actus perfectioris, seu alterius hic, & nunc consiliati, nisi supposito aliquo contingenti, & accidentali: ut enim inferatur actus perfectissimus, necessarium est, quod minus perfectus consiliatus non sit, quod ipsi accidit; & ut inferatur alter actus hic, & nunc consiliatus, necessarium est consilium ipsius, etiam ipsi accidentale. Ex quo inferitur, quod actus imperfectior secundum se non sit extra spheram potentie antecedentis; cum secundum se non sit imperfectio moralis, neque contra consilium, & similiter omissio actus consiliati eadem ratione; in quo paritas est consilij, & præcepti; ex necessitate enim non transgrediendi præceptum, non inferatur mors Christi, nisi supposito præcepto illius, quod ipsi accidit: quapropter supposito præcepto manet potentia antecedens ad omissionem mortis, quamvis ex suppositione præcepti sit infallibilis mors.

27 Secundo arguitur: implicat potentia ad actum minus perfectum, sine potentia ad contraveniendum consilio, & maiori beneplacito Dei: sed ad hoc non datur in Christo potentia; ergo neque ad actum minus perfectum. Consequentia est bona: minor supponitur; & maior probatur; de conceptu actus imperfectioris est contravenire consilio; ergo implicat potentia ad actum minus perfectum sine potentia ad contraveniendum consilio. Consequentia ex dictis constat: & antecedens ex duplici principio probari videtur. Primo; quia si non esset contra consilium, posset sub consilio cadere: quod licet à nobis admittatur; falsum esse probatur: quia si posset cadere sub consilio, homo eliciens actum minus perfectum consiliatum perfectius operaretur, quam eliciens actum perfectiorem: quod ex terminis videtur impli-



plicatorium; implicat enim, quod eliciens perfectiorem non operetur perfectius. Quod autem eliciens actum imperfectio, rem consiliatum perfectius operaretur-constat; quia operaretur iuxta maius beneplacitum Dei.

Secundo: primum antecedens ex alio principio probatur: nam Christus est necessitatus ad actum perfectissimum, eo quod perfectissimus est; ergo essentialiter est iuxta maius beneplacitum Dei; & consequenter minus perfectus ex conceptu imperfectioris maiori Dei beneplacito opponitur, & consilio. Antecedens autem probatur: nam si non esset necessitatus, non esset principium, unde colligeretur semper eluisse actum perfectissimum, semperque operatum fuisse secundum adæquatam intensionem virtutum; si enim non erat hoc necessarium, & sine imperfectione morali potuit minus perfectum eligere, nullum datur principium ad inferendum perfectissimum: hoc est, contra communem Theologorum sententiam supponendum semper eluisse perfectissimum actum; ad quod, ut diximus, nullum principium potuit inducere, nisi necessitas ad actum perfectissimum; ergo ad illum est necessitatus.

28. Responderetur negando maiorem: ad probationem negandam est etiam antecedens; ad cuius probationem omitendum est necessarium esse ad hoc, ut sit potentia ad actum minus perfectum, quod possit cadere sub consilio; ut enim in Christo esset potentia ad illum, sufficit quod perfectissimus non necessario consiliatur: in quo casu actus minus perfectus non esset imperfectio morali; atque adeo ex se non est imperfectio morali, sed ex suppositione accidentali, quod, scilicet, perfectior sit consiliatus. Sed hoc omisso, negandum est actum minus perfectum non posse cadere sub consilio. Neque oppositum convincit probatio; eliciens enim actum perfectiorem perfectius operaretur ex obiecto, aut secundum intensionem: eliciens autem minus perfectum consiliatum, operaretur perfectius, quia magis iuxta beneplacitum Dei. Neque inconveniens est reputandum perfectius, & imperfectius operari ex diversis capitibus: status autem perfectionis exigeret minus perfectum elicere, quia magis secundum voluntatem Dei; & elicere perfectiorem esset imperfectio morali: sicut si Deus alicui præci-

peret, ut potest, non dare eleemosynam; huic pauperi, verbi gratia, quamvis secundum se melius sit dare, quam non dare, ad conservandam charitatem ex suppositione præcepti necessarium erat omittere actum aliàs virtuosum dandi eleemosynam, qui ex suppositione esset peccatum, si in re poneretur: est tamen differentia, in eo quod ex suppositione præcepti in actu dandi eleemosynam nulla remaneret bonitas morali in probabiliiori sententia; quia cum malitia morali nulla componitur bonitas moralis: at in actu perfectissimo contra consilium daretur bonitas morali; quia in omnium sententia cum imperfectione morali honestas morali actus componitur.

29. Ad secundam antecedentis probationem, negandum est antecedens; ad probationem dicendum est Christum semper eluisse actum perfectissimum, quia iste est iuxta maius beneplacitum Dei, & eius consilium: quod optimè inferitur, non ex necessitate ad illum, sed ex eo, quod connaturaliter semper cadit sub consilio; ut enim diximus, licet actus minus perfectus possit consiliari de potentia absoluta; non tamen connaturaliter: itaque ubi oppositum non est revelatum, supponendum est actum magis perfectum cadere sub consilio; & consequenter supponendum est Christo fuisse consiliatum: ex qua suppositione rectè inferitur semper illum eluisse, sine necessitate tamen antecedenti ad illum: sicut ex suppositione præcepti rectè inferitur actum præceptum eluisse; cum indifferentia tamen, & sine necessitate libertati opposita;

30. Tertio arguitur, & instatur contra dicta: Christus Dominus est necessitatus ad omne id, quod conducit ad maiorem honestatem suarum operationum: sed actus perfectissimus secluso consilio conducit ad maiorem honestatem; immò in ipso maior honestas consistit; ergo est necessitatus ad illum secundum se; & consequenter impotens ad actum minus perfectum. Secundo instatur: quia ad minus ex condecencia morali tenetur Christus elicere actum perfectissimum, etiam secluso consilio; hoc enim petit eius infinita sanctitas, & elicere actum minus perfectum esset minus decens eius summam sanctitatem; ergo seclusa qualibet suppositione accidentali

consilij, aut præcepti est Christus necessitatus ad actum perfectissimum, & impotens antecedenter ad minus perfectum.

Tertio: humanitati Christi ratione vnionis sunt debita perfectissime operationes; ergo minus perfecte operari, est privatio operationis debita; & consequenter imperfectio moralis, Christo Domino ex terminis impossibilis. Consequentia probatur: carentia operationis consiliata, vt talis est imperfectio moralis, quia est carentia operationis debita ex vi consilij; ergo si minus perfecte operari, est carentia operationis debita ex vi vnionis, minus perfecte operari, ex se, & secluso consilio est imperfectio moralis. Antecedens autem probatur: ex vi vnionis debentur Christo virtutes in summo; ergo debentur operationes in summo, & perfectissimæ, auxiliaque efficacia ad illas. Quarto: actus perfectissimus secundum se, & secluso consilio magis approbatur à Deo quam actus minus perfectus, magisque in eo complacere, ex cuius complacentia, Deus vult maius bonum elicenti actum perfectissimum, quam elicenti minus perfectum; ergo si Christus est necessitatus ad non contraveniendum maiori beneplacito Dei, est necessitatus ad actum perfectissimum.

Respondetur distinguendo maiorem, est necessitatus ad id, quod conducit ad maiorem honestatem, secundum quod hæc denotat operationem iuxta maius beneplacitum Dei, concedo maiorem; si denotet perfectiorem speciem moralitatis, vel operationem, nego maiorem; & distinguenda est minor, conducit ad maiorem honestatem, secundum quod hæc designat perfectiorem speciem bonitatis, vel maiorem intensionem illius, concedo minorem; secundum quod denotat conducentiam ad maius beneplacitum Dei, subdistinguo minorem; conducit quasi conaturaliter, quatenus regulariter sub consilio cadit, concedo minorem; necessario conducit, nego minorem, & neganda est consequentia: itaque Christus Dominus, solum est necessitatus ad maius beneplacitum Dei saltem negativè, hoc est, ad non contraveniendum maiori beneplacito Dei; hoc tamen potest salvari, vt sæpe diximus, in actu minus perfecto: immò si nullum esset consilium, adhuc non esset necessitatus ad actum perfectissimum; vel quia tunc sine imperfectione morali posset elicere minus perfectum, vtpotè sine transgressione con-

silij; vel quia si non posset non elicere actum perfectiorem, non esset ex necessitate antecedenti, sed ex suppositione, quod actus minus perfectus non sit consiliatus.

Ex quibus ad secundum, negandum est antecedens: licet enim perfectior operatio sit magis decens; ad illam Christus non tenetur, atque adeo illius carentia non est privatio, sed negatio. Vel dicendum, quod est minus decens ex suppositione, quod minus perfecta operatio non sit consiliata, & solum ex hac accidentaliter suppositione Christus est impotens ad omissionem actus perfectioris, non antecedenter, vtpotè, quia talis omisio non esset minus decens ex terminis, sed ex illa suppositione.

Ad tertium, distinguendum est antecedens, sunt debita perfectissimæ operationes; si sint consiliata, concedo antecedens; si non sint consiliata, nego antecedens: tunc enim relinquuntur arbitrio Christi Domini, quia absque aliquo debito potest eligere, quod maluerit. Vel aliter distinguatur antecedens, si minus perfectæ non sint consiliata, concedo antecedens; si consiliata sint, nego antecedens; & negandum est, carentiam operationis perfectissimæ esse carentiam operationis debita ex terminis, sed solum ex suppositione iam dicta; quia est carentia operationis debita à Deo, nego antecedens, & neganda est consequentia, vel distinguendum consequens eodem modo: itaque vnio exigit, vel exigentia phisica, vel morali operationes in summo, sicut & virtutes, & auxilia efficacia ad operationes in summo, quæ, Deus, si velit iuxta exigentiam rerum operari, conferre tenetur: Christus autem ad id non tenetur debito morali; quod solum oritur ex lege, vel consilio, quibus deficientibus deficit.

Ad quartum distinguendum est antecedens: magis approbatur necessario, nego antecedens; libere, concedo antecedens, & nego consequentiam: itaque Deus dupliciter potest approbare actum magis perfectum, vel per consilium, vel quia postquam elicitus est, ex complacentia in ipso maius bonum vult elicenti: & vtraque approbatio est libera Deo; potest enim actus non consiliari: potest insuper non magis complacere in ipso iam elicito; & consequenter vtraque approbatio accidit actui: vnde, etiamsi ex suppositio-



ne talis approbationis Christus sit impotens ad eius omissionem; est solum impotentia consequens coniuncta cum potentia antecedenti.

Secundo, iuxta supradicta posset dici, secluso consilio, esse Christum necessitatum ad actum perfectissimum; hæc autem necessitas est consequens; est enim ex suppositione accidentali; nimirum, quod actus minus perfectus non sit consiliatus; quod ipsi accidit: iuxta quam doctrinam, etiam si concedamus, secluso consilio Christum teneri ad actum perfectissimum, & minus perfectum esse imperfectionem moralem; non ideo neganda est potentia antecedens ad illum secundum se; est enim imperfectio moralis, non essentialiter, sed ex suppositione accidentali, quod non consiliatur.

33 Tandem arguitur: implicat, quod Christus Dominus omitat actum consiliatum, quin practice iudicet conveniens esse hic, & nunc talem actum omittere: sed Christus Dominus est impotens antecederet ad huiusmodi iudicium; ergo impotens est antecederet ad omissionem actus consiliati. Consequentia videtur bona. Maior communius docetur à Thomistis requirentibus ad exercitium actus iudicium practicum, quod ab aliquibus imperium vocatur, quo quis iudicat actum hic, & nunc esse eliciendum: idemque asserunt de omissione, quod mutua habeat connexionem cum exercitio libero. Minor autem probatur: quia Christus Dominus scientia beata iudicat hic, & nunc esse eliciendum actum consiliatum; neque vlla potentia potest hoc iudicium deponere, aut cum illo coniungere iudicium practicum de omissione actus; ergo est impotens antecederet ad huiusmodi iudicium.

34 Ut respondeamus, advertendum est, argumentum posse procedere iuxta duplicem sententiam supra relatam. Prima est, quod actus Christi Domini, excepto amore beatifico, de quo modo non est sermo, regulantur immediate scientia infusa, quamvis hic, & nunc supponat scientiam beatam. Secunda est, quod scientia beata regulat, & dirigit immediate actus Christi Domini. Iuxta primam, admissa maiori, neganda est minor: ad probationem, concessio toto antecedenti, neganda est consequentia; quamvis enim ex vi visionis beatæ, ut terminatæ ad beneplacitum Dei, & libera decreta, sit impossibile tale iudicium; cum tamen hæc terminatio, immo

neque ipsa scientia beata sint requisita ex parte actus primi ad actus Christi, neque ad practicum iudicium de eorum elicientia; sit: ut quamvis, neque possit remove iudicium formatum scientia beata, neque cum illo componere alterum iudicium requisitum ad omissionem actus, est tamen potens antecederet ad illum, sicut, & ad omissionem: quod etiam contingit sine læsione libertatis in decreto intentivo actus, cum quo non potest homo componere omissionem, neque tale decretum impedire; est tamen potens ad omissionem actus. Est etiam instantia manifesta in iudicio formato per scientiam beatam, quæ cognoscit Beatus in decreto divino, exiturum esse actum, cum quo nequit componere iudicium requisitum ad omissionem, sine læsione libertatis.

In altera autem sententia discurrendum etiam est, ut supra: nam per visionem beatam regulantem actus Christi Domini cognoscitur obiectum attingendum per actum, maius beneplacitum Dei de eliciendo actu, decretum prædefinitivum illius; quorum, solum primum ex parte actus primi ad elicientiam actus requiritur; cum quo non repugnat coniungere omissionem actus, & iudicium requisitum ad illam; non, inquam, repugnat ex illo capite.



## Disputatio II.

*De actibus, quibus Christus Dominus meruit.*

### Dubium primum.

*Verum Christus Dominus actu charitatis meruerit?*

§. I.

*Reformatur sententia, & statuitur prima conclusio.*

**H**OC Dubium inde difficile redditur; quia in actu charitatis supposita visione beata, non sine magna difficultate libertas

ad meritum requisita intelligitur: quapropter quidam illam invenire non valentes negant Christum D. per actum charitatis aliquid meruisse, eo quod actus charitatis ad Deum terminatus, & regulatus scientia beata est necessarius, iuxta communem sententiam: dilectio autem proximi, quæ sola potest esse libera, sicut alij actus Christi D. non est actus charitatis virtutis Theologicæ, sed cuiusdam alterius virtutis moralis, quæ benevolentia appellatur. Quam sententiam defendit Vazquez disp. 74. cap. 2.

Alij autem duos actus charitatis in Christo constituunt, quorum uterque ad bonitatem divinam in se, & ratione sui terminatur, unus regulatus scientia beata, & alter scientia infusa: primus necessarius est, & propterea non meritorius: alter autem, quia regulatur scientia infusa non proponente Deum ut est in se, est liber, & meritorius. Hanc sententiam defendit Ferrara 3. contra Gentes, cap. 62. Medina hic, artic. 3. quæst. 2. in illam inclinat Magister Vincentius de Gratia Christi, quæst. 5. pagina 414. Sotus lib. 3. de Natura, & Gratia, cap. 6. & Caieranus hac 3. part. quæst. 14. articulo 1. Valentia in præsentia, puncto 2.

Alij autem cum Lorca disp. 72. duos actus distinguunt, quorum uterque regulatur scientia beata: primus terminatur ad bonitatem Dei in se, & ratione sui: alter terminatur ad bona extrinseca Dei, honorem, gloriam, & alia quæ ipsi Deo per istum actum amantur; primus necessarius est, neque illo Christus potuit mereri: secundus verò est liber; & propterea meritorius.

2 Tandem alij per actum charitatis etiam regulatum scientia beata, qui beatificus est, Christum Dominum meruisse affirmant: in quo distinguunt duplicem terminationem; sicut in actu amoris increato distinguui solet: asseruntque, quod sicut iste est necessarius secundum primariam terminationem, ratione cuius Deus sibi amat bona intrinseca; liber autem secundum aliam, qua extenditur ad creaturas, & Deus se amat, ut est ratio illas diligendi; pariter in amore creato per visionem regulato: quæ est satis frequens Thomistarum sententia, quos alij sequuntur. Qui adhuc inter se dividuntur: alij asserunt amorem beatificum esse vage necessarium; non autem individualiter, & determinate: quod expli- cant per hoc, quod Christus sit necessarius

ad amandum Deum hoc, vel illo amore, ita, ut nunquam possit ab eius dilectione cessare; non tamen sit necessarius ad hanc numero dilectionem. Distingunt ergo multiplicem dilectionem individualiter solum distinctam: alia est dilectio, qua diligitur Deus in se, & propter se, & solum Deus: alia qua diligitur Deus, & duæ creaturæ, verbi gratia: alia, qua etiam Deus diligitur, & simul quatuor creaturæ: quæ dilectiones, & si numero solum distinguantur; sunt tamen inæqualis perfectionis; dilectio enim, qua plures creaturæ diliguntur, perfectior est, si cætera sint paria: Christus ergo necessarius ad diligendum Deum una ex his dilectionibus vage, liber manet ad diligendum Deum, hac, vel alia dilectione, qua plures diligantur creaturæ, vel pauciores; atque adeo gaudet libertate sufficienti ad meritum. Hanc sententiam sic explicatam defendit Cardinalis de Lugo, quem alij sequuntur: alij autem sine hac indifferentia ad plures dilectiones solum numero distinctas, in eodem actu duplicem terminationem distinguunt; alteram necessariam, & alteram liberam; sicut in Deo sine indifferentia ad plures actus numero distinctos, in eodem actu necessario terminatio libera invenitur. Pro explicatio- ne veritatis sit.

3 Prima conclusio: Christus Dominus meruit per aliquem actum charitatis. Hæc est communis sententia Thomistarum, & frequentior apud alios Theologos: probaturque primo; nullus actus potest esse meritorius præmij supernaturalis, nisi à charitate imperatus: sed in Christo alij actus fuerunt meritorij; ergo, & actus charitatis. Maior est D. Thomæ 1. 2. quæst. 114. artic. 4. quem eius discipuli sequuntur, & minor est certa: & consequentia probatur; nam actus charitatis, cuius imperio alij indigent, ut meritorij sint, non potest non esse liber; libere enim, & non necessario imperantur; ergo ipse actus charitatis liber est; & consequenter meritorius.

Neque ex eo, quod in Christo Domino gratia dignificans actus sit infinita inferri potest, actus Christi Domini non indigere imperio charitatis, ut sint meritorij; quia à charitate imperari est conditio necessaria ad meritum; ergo quantumvis sine imperio charitatis possint habere infinitam dignitatem, non tamen meritoriam. Consequentia probatur: quia libertas est conditio necessaria ad me-



meritum, quamvis actus necessarius Christi Domini accipiat infinitam dignitatem à Persona Verbi; non tamen dignitatem meritoriam. Similiter, quia ad meritum præmij supernaturalis necessaria est supernaturalitas actus, operatio naturalis Christi, quantumvis dignificata à Persona Verbi, non potest esse meritoria præmij supernaturalis, ut docent Theologi frequentius supra quæst. 7. art. 1. Deinde: quia bonitas actus est conditio necessaria ad meritum, actus non bonus, seu moraliter indifferens in individuo, si daretur in Christo, non esset meritorius, quantumvis dignificaretur à Persona Verbi infinite; ergo si à charitate imperari est conditio ad meritum necessaria, actus non imperatus, quantumvis à gratia unionis infinite dignificetur, meritorius non erit: & ratio omnium est; quia gratia non constituit meritum, sed dignificat in ordine ad præmium actum aliàs cum ipso proportionatum, & habentem conditiones requisitas ad meritum. Hac ratione quamvis Persona Verbi dignificet omnia à Verbo assumpta: diverso modo tamen; nam humanitas sanctificata habet ius ad beatitudinem, & est obiectum dilectionis amicabile: potentiæ autem dignificantur, & rectificantur iuxta suam naturam; & similiter actus: non tamen sunt obiectum congruum dilectionis amicabile.

4 Secundo probatur conclusio: actus, quo quis diligit Deo gloriam, & honorem extrinsecum ratione bonitatis divinæ, & ex complacentia in ipsa, est actus charitatis, & est liber: sed actus iste reperitur in Christo; ergo reperitur actus charitatis meritorius in Christo. Consequentia est bona. Maior, & minor sunt probandæ: & maior pro prima parte probatur; actus, quo quis vult alteri bonum ex complacentia in ipso, est amor ipsius, & dilectio amicabile; ergo actus quo quis vult Deo gloriam, & honorem extrinsecum ratione bonitatis divinæ, ex complacentia in ipso, est amor Dei, & dilectio amicabile ipsius: quæ etiam ratione dilectio proximi, secundum quod est aliquid Dei, ratione bonitatis divinæ, & ex complacentia in ipso, est actus dilectionis amicabile, quæ à charitate Theologica elicitur. Pro secunda parte probatur: nam sola bonitas increata prout in se & intuitivè cognita necessitat voluntatem; ergo honor, & gloria extrinsecæ, quæ ali-

quid creatum, & limitatum est, non necessario, sed libere diligitur: quæ ratione Deus, quamvis necessario se amet; tamen bona extrinsecæ sibi libere diligit, quamvis illa velit ratione bonitatis divinæ, & ex complacentia in seipso. Minor etiam probatur: nam actus iste possibilis est, & nullam indecentiam Christo affert; ergo in ipso debet repetiri.

5 Dices: eodem actu necessario regulato scientia beata Christum Dominum velle Deo gloriam, & honorem extrinsecum; ergo actus iste distinctus, & liber omnino superfluous est. Antecedens probatur: nam amor ille beatificus est participatio amoris increati: sed eodem amore increato Deus se amat necessario, & sibi libere gloriam, & honorem extrinsecum; ergo Christus amore beatifico Deum amat necessario, & simul gloriam, & honorem extrinsecum libere.

Respondetur omisso antecedenti, negando consequentiam: nam actus iste cum primo compatibilis est, ut videbimus; nec est inconveniens, aut superfluum, quod Christus Dominus pluribus actibus attingat, quod unico amore beatifico diligit: sicut non est inconveniens, aut superfluum, quod pluribus cognitionibus cognoscat, quod unica scientia beata attingit, aut quod secundo per illam cognoscit, primario per alteram cognitionem attingat. Omisimus antecedens; quia forte amore creato beatifico non potest utrumque attingi cum sufficiente libertate ad meritum; quia idem actus creatus non potest esse necessarius, quoad unam terminationem, & liber secundum alteram secum identificatam: quod si hoc possibile sit, actus charitatis beatificus erit liber, & necessarius; ac proinde dabitur actus charitatis in Christo meritorius: sed probatio à nobis adducta, ultra istum actum charitatis, alterum debere concedi liberum, & meritorium convincit.

6 Tandem suadet conclusio: quia Christo concedendum est per actum perfectissimum meruisse, si illi non desint conditiones requisitæ ad meritum: sed perfectissimus est actus charitatis, cui non desunt conditiones ad meritum requisitæ; ergo per illum meruit. Minor constat ex dictis: iam enim assignavimus actum charitatis liberum, & amplius ex dicendis constabit.



## §. II.

*Solvuntur argumenta.*

7. **C**ONTRA Iſtam concluſionem opponi poteſt primo: actus iſte charitatis, quem aſſignavimus liberum, & diſtinctum ab amore beatifico eſt eiſdem ſpeciei cum illo; ergo ſi datur actus beatificus, ut deſacto datur in Chriſto, ille alius admittendus non eſt: duo enim accidentia ſolo numero diſtincta, in eodem ſubiecto eſſe non poſſunt. Antecedens probatur; quia reſpiciunt idem obiectum formale, & ab eodem habitu charitatis procedunt. Reſpondetur negando antecedens: actus enim illi ſpecie materiali diſtinguuntur; ad quod ſufficit obiectum quod, ſeu rationem quæ per utrumque actum primario attackam diſtingui: amoris enim beatifici obiectum quod eſt Deus; aliorum autem actuum eſt honor, & gloria extrinſeca, ſeu proximus: neque eſt inconſuetudine duos actus ſpecie materiali diſtinctos ab eodem habitu procedere; quod pluribus exemplis notum eſt.

8. Secundo dici poteſt duos actus eiſdem omnino ſpeciei in eodem ſubiecto quod poſſe reperiri, ſi ſubiectum quo ſit diſtinctum: ſubiectum autem quo amoris beatifici eſt charitas; alterius autem amoris auxilium fluidum, quod à charitate ſpecie diſtinguitur, cuius ratio eſſe poteſt; quia accidentia accipiunt individuationem à ſubiecto quod ratione ſubiecti quo, ſicut in ſubiecto quod recipiuntur ratione ſubiecti quo: unde huius diſtinctio ſufficit ad diſtinctionem numericam accidentium. Nec exinde inferitur ſpecifica diſtinctio actuum; nam per auxilium fluidum poteſt voluntas elicere actum charitatis eiſdem ſpeciei cum actu ab habitu procedenti.

9. Secundo arguitur: ex vi viſionis beatificæ proponitur Deus, ut neceſſario diligendus omni intentione, & amore poſſibili; ergo ſicut neceſſitatur beatus ad diligendum Deo omnia bona intrinſeca, pariter neceſſitatur ad volendum illi omnia

bona extrinſeca, & per actum amoris diſtinctum à nobis aſſignatum. Antecedens videtur certum: nam Deus proponitur, ut eſt in ſe, & in ſe dignus eſt omni amore poſſibili; ergo proponitur, ut omnino diligendus omni intentione, & amore poſſibili. Conſequentia autem probatur à paritate rationis; & inſuper: quia Deus in ſe dignus eſt, nedum, ut ipſi velimus bona intrinſeca, ſed etiam gloriam, & honorem extrinſecum: at ſic proponitur per viſionem; ergo ſicut neceſſitatur beatus ad diligendum Deum amore beatifico, quo ipſi vult bona intrinſeca, pariter quodlibet aliud ſibi poſſibile.

Confirmatur primo: amor iſte, quo beatus vult Deo gloriam, & honorem extrinſecum eſt actus charitatis, & complacentiæ in ipſo, & amor ipſius Dei: ſed ex vi viſionis neceſſitatur beatus ad amandum Deum omni amore ſibi poſſibili; ergo neceſſitatur ad iſtum amorem, quem non ſolum poſſibile, ſed deſacto in Chriſto exiſtente aſſerimus. Minor probatur: quia neceſſitatur ad omnem intentionem amoris ſibi poſſibilem; ergo neceſſitatur ad omnem amorem poſſibilem.

Confirmatur ſecundo: Chriſtus eſt neceſſitatus ex vi viſionis ad amandum amorem iſtum, quem liberum conſtituimus; ergo non poteſt amor iſte eſſe liber. Conſequentia probatur: quia amor iſte procedens ex amore neceſſario ſui, non poteſt non eſſe neceſſarius: ſed amor iſte procederet ex altero amore neceſſario ad iſtum terminato; utpote ex vi huius amoris reſflexi imperaretur voluntas ad alterum eliciendum; ergo non poteſt non eſſe neceſſarius. Antecedens etiam probatur: quia amans decretum prædefinitivum huius amoris, non poteſt non ipſum amorem diligere: ſed Chriſtus amat neceſſario decretum prædefinitivum amoris à nobis poſiti; ergo neceſſario amat ipſum amorem. Maior, & minor ſunt probandæ. Maior probatur ſic: nam decretum connectitur eſſentialiter cū amore; & aliàs amor terminans decretum capax eſt amoris; cum non ſit purè poſſibilis, ſed exiſtens ex vi decreti; ergo amans decretum non poteſt non amare amorem terminantem decretum. Minor etiam probatur: quia beatus amat omnia prædicata Deo intrinſeca, & ab ipſo viſa: decretum autem eſt prædicatum intrinſecum, & viſum. Tum etiam: quia decretum, licet non addat bonitatem ad prædicata neceſſaria, eſt



est tamen bonitate necessaria infinite, & per essentiam bonum; & ut tale proponitur, & cognoscitur; ergo necessario amat decretum visum. Confirmatur tertio: Christus Dominus, iuxta dicta, est necessitatus ad maius beneplacitum Dei: sed per visionem beatam cognoscebat esse maius beneplacitum Dei, ipsi amare gloriam, & honorem extrinsecum; ergo ad hoc erat necessitatus.

10 Respondetur negando antecedens: licet enim proponatur Deus, ut necessario diligendus quoad bona intrinseca; non verò quoad extrinseca, sine quibus existere potest beatus perfectissimè. Ad probationem concessa maiori, explicanda est minor: est dignus omni amore, tam necessario, quam libero, concedo minorem; amore præcisè necessario, nego minorem; & neganda est consequentia: itaque Deus proponitur ut necessario diligendus amore necessario, & quo beatus velit ipsi bona intrinseca; proponitur etiam dignus amore libero, quo ex complacentia in ipso velit ipsi beatus bona extrinseca; hoc enim solum est proponi ut movens sufficienter ad amorem creaturarum, quatenus bonitas divina sufficiens est, ut ratione illius, & ex complacentia in ipso ametur honor, & gloria extrinseca: hac ratione Deus cognoscens infinite perfectius, quam beatus, esse dignum omni amore, sibi amat, non necessario, sed libere gloriam, & honorem extrinsecum ex complacentia in propria bonitate; nimirum, quia bonitas divina, licet moveat necessario ad amorem sui, solum movet quoad sufficientiam ad amorem creaturarum; est enim sufficiens, ut ratione illius ametur: non tamen cogitur; quia sine ipsis bonum infinitum necessario amatum est perfectissimè, & complete beatum.

11 Ad confirmationem concessa maiori, neganda est minor: ad probationem distinguendum est antecedens, necessitatur ad omnem intensiorem amoris, quo velit Deo bona intrinseca, concedo antecedens; extrinseca, nego antecedens, & consequentiam: itaque beatus necessario amat Deo bona intrinseca omni intensiorem sibi possibili, ita, ut non solum amor, verum etiam intensio amoris ipsi sit necessaria: non tamen inde inferitur necessitati ad amandum illi bona extrinseca, seu ad alterum amorem à nobis assignatum: & ratio est; quia bonitas divina visa ut est in se, rapit voluntatem beati non solum ad amorem, sed ad perfectissimum, & intensissimum,

quem potest; utpotè videtur summum bonum, in quo nulla apparet ratio mali, nec potest apparere convenientia in cessando ab amore, aut ad minus intensè amandum; quapropter, sicut rapitur ad amandum, necessitatur etiam ad intensissimè amandum, & ad volendum ipsi summo bono prædicta intrinseca, & necessaria: ceterum, quia hoc summum bonum, sic necessario amatum, perfectissimum consistit, sine creaturis, quamvis sufficienter moveat, ut ratione illius diligantur, non tamen necessitatur; quod in Deo contingere iam vidimus, & increatis hoc ipsum aliquomodo experimur; diligens amicum & micitiam quantumvis stricta, vult illi ex vi huius amoris bona afferentia ipsi commoditatem, vel utilitatem; non tamen tenetur, aut cogitur ad volendum illa, sine quibus æquè beatus est, atque cum illis: quia ergo sine creaturis æquè beatus est Deus, atque cum illis; utpotè nullam afferunt ipsi commoditatem, aut utilitatem; fit, ut beatus necessitatus ex visione summi boni ad ipsum omni conatu, & intensiorem possibili diligendum; non tamen ad diligendum creaturas.

Ad secundam confirmationem, omisso antecedenti, neganda est consequentia: ad probationem, negandum est antecedens: nam amor ille reflexus, si datur, supponit decretum amoris directi, ut ex argumento colligitur; & consequenter supponit extrinsecas amoris directum elicitem ex principiis indifferentibus, ex quibus elici Deus suo decreto disposuit; & consequenter ipsum, & eius libertatem supponit; quapropter directus à reflexo non procedit; neque directi libertas minuitur ex reflexo: quod ex ipso argumento colligitur, ut diximus; ex illo enim inferitur Christum Dominum diligere decreta omnia, quæ videt, & consequenter creaturas, & omnes actus liberos, quos tamen futuros, & liberos supponit ex vi decretorum. An autem verum sit, & quomodo, Christum necessario diligere decreta libera, & an exinde colligatur diligere necessario creaturas: infra examinabimus.

12 Ad tertiam confirmationem, explicandum est iterum, qua ratione sit verum Christum Dominum esse necessitatum ad maius beneplacitum Dei: & in primis necessitatus est, iuxta dicta ad non contraveniendum maiori beneplacito Dei; ex quo non inferitur esse necessitatum ad maius beneplacitum; nam etiam est necessitatus ad non transgrediendum præceptum; & ta-

men

men non est necessitatus ad illum adimplendum, seu ad actum adimplerivum; quia licet præceptum, seu consilium sit Christo necessarium, non tamen actus consiliatus, seu præceptus. Deinde, si Deus sit necessitatus ad consiliandum, ita ut non possit non consiliari vnum actum præ alio; non est inconueniens asserere absolute Christum esse necessitatum ad maius beneplacitum: ex quo non infertur esse necessitatum ad actum; cum istum præ alio consiliari accidens sit; hac ratione cum necessitate ad bonum, stat libertas ad hoc, vel illum bonum.

Insuper, si Deus possit nullum actum consiliari, discurrendum est dupliciter: vel enim tunc casus maius beneplacitum Dei esset, quod Christus eliceret actum perfectissimum, vel non? Si primum dicatur; inconueniens non est asserere, esse necessitatum ad maius beneplacitum. Quod fieret sine læsione libertatis; quia esse hunc actum, vel illum iuxta maius beneplacitum Dei est accidens illius; ac proinde solum ex suppositione negationis omnis consilij esset necessitatus ad actum perfectissimum: si verò asseratur in hypothesi dicta, quod Deus nullum actum consiliatur, non esset iuxta maius beneplacitum Dei, elicere actum perfectissimum; quia secluso consilio maius beneplacitum non datur; dicendum est non esse necessitatum ad maius beneplacitum; cum in hac occasione non detur: quod etiam verum est, si detur consilium, eo quod posito consilio, solum est necessitatus ad actum ex suppositione consilij; quæ est necessitas consequens.

13 Ex quibus ad tertiam, & ultimam confirmationem, neganda est maior, vel distinguenda, erat necessitatus per impotentiam ad non esse actus, qui defacto est iuxta maius beneplacitum Dei, neganda est maior; per impotentiam ad non esse maioris beneplaciti, & ad coniungendam omissionem actus cum maiori beneplacito, concedenda est maior; & concessa minori, neganda est consequentia; vel distinguendum consequens eodem modo: est necessitatus per impotentiam ad non esse maioris beneplaciti, transeat consequens; per impotentiam ad non esse actus, nego consequentiam: itaque in necessitate ad maius beneplacitum Dei faciendum, duo involuntur, & necessitas ad actum, qui est iuxta maius beneplacitum Dei, & necessitas ad ipsum maius beneplacitum, seu consilium: in Christo non est prima necessitas; bene-

tameo secunda; & ex hac in ipso nascitur aliqualis necessitas ad actum, quia cum maiori beneplacito non potest coniungere omissionem actus: ceterum hæc est consequens, & ex suppositione, non auferens potentiam ad omissionem actus.

14 Et ex his potest etiam aliter distingui maior: est necessitatus ad maius beneplacitum necessitate consequenti, & ex suppositione maioris beneplaciti, concedo maiorem; necessitate antecedenti, nego maiorem: vel subdistinguat, est necessitatus anteedenter ad maius beneplacitum, quantum ad actum, qui terminat maius beneplacitum, neganda est maior; quantum ad ipsam voluntatem Dei, in qua maius beneplacitum consistit, concedenda est; & concessa minori, neganda est consequentia; vel distinguendum consequens eodem modo: ubi recolenda est doctrina sapius tradita; quod visio maioris beneplaciti, ea ratione, qua terminatur ad illud, non se tenet ex parte actus primi, sicut nec ipsum beneplacitum.

Et habet hoc manifestam instantiam: tum in præcepto: tum in decreto efficaci actus; Christus enim est necessitatus ad se conformandum præcepto, & per visionem cognoscebat præceptum mortis; ergo necessitatus erat ad mortem, qua se se conformabat præcepto. Maior ergo, vel absolute est neganda; quia solum est necessitatus ex suppositione præcepti, quæ absolute necessitas non est, vel distinguenda est, ut supra; nam inconformari cum præcepto plura involuntur; & actus quo conformatur, & præceptum, cui conformatur: ad secundum est necessitas; quia præceptum datur independentem à voluntate Christi: ad primum, nimirum ad actum, non est necessitas antecedens; quia nihil ex requisitis ex parte actus primi ad actum infert illum, & consequenter actus primus est indifferens ad actum, & eius omissionem: est tamen in Christo necessitas consequens; quia cum non possit coniungere omissionem actus cum præcepto, ex suppositione huius, infallibiliter sequitur actus.

Similiter, Christus est necessitatus ad faciendam voluntatem efficacem Dei: sed videbat in Deo voluntatem efficacem mortis; ergo erat necessitatus ad illam. Vel aliter; homo est necessitatus ad faciendam voluntatem efficacem Dei: sed est in Deo voluntas efficax actus amoris; ergo est necessitatus ad illum. Maior, vel absolute est neganda.



ganda; quia videtur significare esse necessarium ad actum, qui defacto terminat voluntatem efficacem Dei: vel explicanda est; nam in faciendo voluntatem efficacem Dei duo includuntur, & actus, qui terminat efficacem voluntatem Dei, ipsamque adimpler, & voluntas ipsa Dei: hoc secundum est homini necessarium, neque in eius est potestate: primum autem, nimirum, actus, est homini liber; quia licet inferatur infallibiliter ex voluntate efficaci, hæc supponit principia indifferentia ad actum; & consequenter non tollit potentiam ad omissionem, sed potius supponit, quamvis ex hac suppositione sit homo necessitatus consequenter ad actum; quia nimirum, cum sit impotens ad coniungendam omissionem actus cum voluntate efficaci illius, ex huius suppositione erit infallibiliter actus.



### §. III.

*Due aliæ difficultates solvuntur.*

15 **A**NTEQUAM Ad alia transeamus, duo officula removenda sunt, quæ contra conclusionem, & doctrinam traditam ingerunt difficultatem. Primum sic proponitur: Christus Dominus eliciens actum illum charitatis, quem liberum asserimus, & consiliatum, prævidens consilium, nedum elicit actum consiliatum, sed vult se conformare consilio; vel saltem aliquid relucet in actu, quod non esset in illo, si, vel non esset consilium, vel Christus illud nesciret: sed ad illud est necessitatus; ergo est necessitatus ad ipsum actum charitatis. Consequentiam probo, postea probaturus præmissas: necessitatus ad modum, circumstantiam, vel accedens actus, est necessitatus ad actum, sine quo modus, circumstantia, vel accedens existere non possunt; ergo si Christus est necessitatus ex consilio, & eius cognitione ad modum, circumstantiam, vel accedens actus, est necessitatus ad actum. Maior præmissa pluribus probari potest:

modo tamen sic probatur; eliciens actum consiliatum prævidens consilium, magis placet Deo, quam eliciens eundem actum sine consilio, vel illud nesciens: sed si in actu elicto à prævidente consilium nihil esset, quod non inveniretur deficiente consilio, aut ignorato, non magis Deo placeret; ergo aliquid invenitur in actu elicto à prævidente consilium, quod non esset deficiente, aut ignorato consilio. Minor etiam probatur: nam modus ille repertus in actu elicto à prævidente consilium inferitur infallibiliter ex cognitione se tenente ex parte actus primi requisita ad illum; ergo non potest non esse necessarius Christo Domino. Consequentia constat; si enim actus inferretur ex cognitione requisita ex parte actus primi ad illum, esset necessarius; ergo si modus ille inferitur ex cognitione consilij requisita ex parte actus primi, etiam erit necessarius. Antecedens autem probatur: inferitur infallibiliter ex cognitione consilij: sed hæc requiritur ex parte actus primi ad illum; ergo inferitur ex aliquo requisito ex parte actus primi.

16 Ut respondeamus, supponendum est ex communi doctrina, quod ut actus præceptus habeat honestatem obedientie, requiritur quod prævideatur, & actus fiat ex motivo se conformandi præcepto: quod si præceptum prævideatur; actus tamen ex illo motivo non fiat, non erit actus obedientie formaliter: & idem dicimus de prævidente consilium, elicienteque actum consiliatum, non tamen ex motivo conformitatis ad illum; hic enim non elicit actum obedientie etiam latè formaliter, sed solum materialiter: omittens autem actum præceptum, aut consiliatum, prævidens præceptum, aut consilium transgreditur illud, licet non habeat pro motivo recedere à consilio, seu præcepto, vel illi non conformari: neque sic transgrediens præceptum contrahit deformitatem inobedientie formaliter, sed materialiter: malitia autem formalis illius actus erit opposita honestati virtutis, in cuius materia ponitur actus ex vi præcepti; & idem proportionaliter dicendum est de consilio. Quæ doctrina oritur ex alia communi asserente ad honestatem actus requiri, ut fiat ex motivo virtutis; ad deformitatem autem non requiri, ut quis directè velit contrariari præcepto; sed sufficit, quod indirectè velit. Supponit, inquam, ex Tractatu de Bonitate, & Malitia, quod transgrediens præceptum, prævidens illud,

illud, vult indirectè contrarietatem ad illud, & deformitatem : quapropter asseruimus, actum interiorem invariatur, non posse transire de bono in malum; præcipuè si semper libere fiat.

Iuxta quæ in præsentem admittimus, quod actus elicitus à prævidente consilium, quamvis non eliciatur ex motivo se conformandi consilio, habet modum quendam, quo careret, si fieret sine tali prævisione, quatenus huiusmodi actus, saltem indirectè vult conformitatem ad consilium; licèt hoc non convincatur probatione adducta in argumento; nam si libertas sit denominationis extrinseca, ut aliqui volunt, actus sine intrinseca variatione potest transire de libero in necessarium, ex meritorio in non meritorium; & consequenter, sine intrinseca variatione, magis, vel minus placere; si enim est liber, ex complacentia in ipso potest Deus præmium conferre, quod sit præcisè, quia homo sic illum elicit, ut possit non elicere. Similiter ergo possemus dicere, quod eliciens actum, prævidere consilium, magis placet; quia licèt idem sit actus, potest illum non elicere, elicique prævidens consilium.

Sed quidquid de hoc sit: admittimus, actum hunc habere quendam modum, si prævidente consilium, quo careret, si nesciretur. Deinde admittimus, Christum Dominum esse necessitatum ad talem modum; negamus tamen esse necessitatum ad actum quoad substantiam: & ratio est, quæ in argumento sit, scilicet, quia obiectum attingendum per actum, indifferenter proponitur per cognitionem regulantem actum: cognitio autem consilij, quæ regulat, & se tenet ex parte actus primi ad modum connectitur in Christo cum modo illo: nec sequitur, quod si Christus est impotens antecedenter ad vitandum modum, sit etiam impotens antecedenter ad vitandum actum; sed solum infertur ex impotentia antecedenti ad non esse modi, impotentia consequens ad non esse actus: sicut ex impotentia antecedenti ad non esse prædefinitionis, solum infertur impotentia consequens ad non esse actus: & ratio utriusque eadem est; scilicet, quod prædefinitio inferens infallibiliter actum, non requiritur ex parte actus primi ad illum; & consequenter ex impotentia antecedenti ad non esse prædefinitionis, solum infertur impotentia consequens ad non esse actus: & similiter cognitio consilij inferens infallibiliter ac-

tum, non se tenet ex parte actus primi ad substantiam actus; esto requiratur ad modum.

Vel dicendum, quod cognitio consilij requiritur ex parte actus primi ad modum actus: potest tamen Christus coniungere carentiam modi cum tali cognitione, licèt non consequenter: & ratio est, quia cum modus ille consiliatus non sit, carentia illius coniuncta cum cognitione consilij imperfectio moralis non est, neque transgressio consilij.

17 Secunda difficultas, sic proponitur: Christus Dominus elicit actum charitatis directum, iudicio omnino determinato; ergo actus iste est necessarius. Consequentia videtur nota ex supradictis. Antecedens verò probatur: elicit actum istum directus visione beata, qua iudicat practicè hic, & nunc esse eliciendum talem actum; simile enim iudicium ad omnem actum voluntatis liberum prærequiritur in communiori Thomistarum sententia, quod, ut supra diximus, ab aliquibus imperium vocatur, habetque connexionem cum actu voluntatis: sed hoc iudicium est determinatum; ergo Christus elicit actum charitatis directus iudicio determinato.

Dices, difficultatem istam, esse communem omni actui voluntatis, ad quem simile iudicium requiritur; quod tamen libertatem non aufert in sententia quæ supponitur; aliàs nullus actus esset liber. Sed contra est; nam idèd in alijs actibus salvatur libertas, quia licèt iudicium illud præcedat actum voluntatis in genere causæ obiectivæ dirigentis, & illuminantis; subsequitur tamen ad illud in genere causæ quasi efficientis, & determinantis: sed iudicium hoc formatum per visionem beatam præcedit in genere causæ obiectivæ, & non subsequitur ad voluntatis actum in genere causæ efficientis, seu determinantis; ergo non relinquit libertatem in illo. Minor videtur certa: quia nulla terminatio visionis beatæ existit ex determinatione voluntatis creatæ, neque vlla est libera beato. Quod clarius apparet in iudicio practico visionis Christi Domini dirigente, seu imperante actum voluntatis modo incipientem; iudicium enim existit à principio visionis; actus autem, modo incipit; atque adèd existere non potuit iudicium ex determinatione actus eius directione elicit. Maior autem probatur: nam si iudicium practicum connexum cum actu præcedit, & non existit



tit ex determinatione voluntatis, residet formaliter libertas in intellectu, non in voluntate; cum prima determinatio, ex qua omnis alia inferatur sit actus intellectus; ac proinde inter hominis potentias erit primum determinans, quod est esse formaliter liberum.

Deinde: intellectus non potest ad illud iudicium determinari, nisi vel a voluntate, vel ab obiecto; ergo si non existit ex determinatione voluntatis, determinatur ab obiecto; atque adeo ex meritis obiecti, & non ex libera determinatione voluntatis determinatur actus ipsius, in quo consistit esse necessarium. Ex quo inferitur, in Deo ante primum actum liberum voluntatis, non dari huiusmodi iudicium practicum, ex quo inferatur actus voluntatis, nisi existat ex determinatione actus ab hoc iudicio directi, atque adeo, nisi in hoc genere cause determinantis consequatur virtualiter ad actum liberum. Quod ulterius infero ex eo, quod iudicium hoc possit in Deo non esse, quod est manifestum; quia cum inferatur actus voluntatis erga creaturam existentiam; verbi gratia, si non posset non esse, non posset non esse decretum liberum ex illo illatum, & consequenter neque creatura: iudicium autem potens non esse in Deo, admitti non potest à Thomistis, nisi existat ex determinatione voluntatis divinæ.

18 Propter hæc dici potest primo, actus regulatos scientia beata, non indigere hoc iudicio practico, quamvis alij actus illud requirant; quidquid sit an per visionem beatam tale iudicium formetur: quapropter actus charitatis à nobis constitutus indemnis est à læsione libertatis; eo quod licet voluntas, non possit coniungere omissionem actus cum hoc iudicio per visionem formato, potest illam coniungere cum visione ea ratione, qua ad actum requiritur iuxta supradicta: & ratio disparitatis deduci potest ex eo, quod à nobis elicit, idem illud iudicium requirunt, quia per iudicium indifferens non plene, & perfecte obiectum proponitur, sed quasi dubitanter; atque adeo voluntas, ut obiectum prosequatur, ulteriori luce iudicii practici indiget; quod in visione beata non contingit; quia etiam ratione non datur in Deo huiusmodi iudicium practicum præcedens primum actum voluntatis, seu primum decretum intentivum: & licet ad usum, seu ad decretum executivum prærequiratur imperium re-

gulans usum, & cum illo connexum; hoc tamen imperium non existit ex determinatione decreti executivi, sed illud omnino antecedit; existit tamen, ex determinatione electionis præcedentis.

19 Sed præter alia, quæ modo examinare non vacat; falsum est, quod hoc iudicium requiratur in alijs actibus, propter imperfectionem iudicii indifferens; non enim alterum iudicium practicum clarius est; nec est principium aliquod, unde illi possit maior claritas convenire, solumque præ alio habet determinatum, inferre actum voluntatis, & cum illo connecti: in Deo autem, si ad primum actum non requiritur, non est titulo claritatis iudicii; sed titulo primi liberi: quod si in Deo requiratur, debere subsequi aliquo modo ad decretum liberum iam diximus.

20 Respondetur ergo; ad actum liberum regulatum scientia beata, requiri iudicium practicum cum illo connexum, illumque præcedens, & quod ex determinatione actus non existit: non tamen lædit libertatem ipsius; quia licet non existat ex determinatione voluntatis creatæ; supponit tamen determinationem voluntatis divinæ, quam intueretur, vel quia supponit maius beneplacitum Dei, quod respectu Christi connectitur essentialiter cum actu illius; & est virtualis saltem volitio ipsius; vel quia supponit decretum efficax actus. Ex hoc autem tria inferuntur: primo inferitur, iudicium hoc supponere in voluntate Christi actum primum constitutum adæquate; si erit etiam decretum actus, supponit actum primum. Secundo inferitur; subsequi ad determinationem voluntatis creatæ, non formaliter, & in se; sed ut contentam in determinatione divinæ. Tertio inferitur; determinationem huius iudicii non nasci ex meritis obiecti attracti per actum voluntatis, & propositi per iudicium indifferens; sed ex determinatione, & efficacia voluntatis divinæ: ex quibus inferimus libertatem actus non auferri.

21 Quod explicari potest aliquibus exemplis: actus voluntatis efficaciter imperans alium voluntatis actum, libertatem imperati non aufert in sententia communis Thomistarum, licet ad actum imperantem sequatur iudicium practicum inferens actum imperatum; eo quod iudicium hoc, licet sit determinatum, non habet determinationem, & efficaciam ex meritis obiecti, sed ex actu imperante, quæ supponit; &

prop-

propterea actus imperatus licet infallibiliter illatus ex tali iudicio, indifferenter tendit in proprium obiectum. Similiter imperium efficax in Deo, quod est actus intellectus divini regulans vsum, seu decretum exequutivum, eius libertatem non aufert; quia efficacia, seu determinatio imperij, ratione cuius infert decretum exequutivum, non est ex meritis obiecti decernendi per decretum exequutivum; sed derivatur ex electione efficaci Dei præcedente imperium. Similiter ergo dicimus iudicium hoc in visione beata inferens, seu imperans actum voluntatis Christi regulatum per illud, non auferret eius libertatem; quia determinatio huius iudicij non est ex meritis obiecti, sed ex determinatione voluntatis divinæ supponente actum primum in voluntate Christi.

22 Sed dices: determinatio iudicij antecedentis actum imperatum oritur ex imperante, qui ab eadem est voluntate, atque imperatus; & similiter determinatio imperij divini, seu eius efficacia derivatur ex electione efficaci Dei; atque adeo non mirum, quod nec actus imperans, seu iudicium ex ipso derivatum auferat libertatem actus imperati, neque imperium divinum libertatem decreti exequutivi: ac determinatio iudicij in visione beata non derivatur ex voluntate humana Christi, sed Dei; ergo esto in exemplis adductis maneat libertas; non tamen in voluntate Christi Domini.

Respondetur concedendo discrimen: ex quo tamen non infertur non manere in Christo libertatem; licet enim determinatio iudicij, & eius efficacia non oriatur ex determinatione humana Christi, sed Dei; non magis tollit libertatem, quam physica prædeterminatio, quæ efficaciam habet ex decreto divino, quod est primi Domini determinatio: & sicut determinatio derivata à secundo Domino non aufert libertatem, ut constat in exemplo primo adducto; pariter nec determinatio derivata à primo Domino, quæ non ponit in numero cum determinatione, à qua derivatur.

23 Sed dices iterum: ergo licet iudicium practicum non existeret in nobis ex determinatione nostræ voluntatis, libertatem nostrorum actuum non auferret: cuius oppositum supra diximus. Consequentia probatur; quia se teneret ex parte actus secundi, & determinationem, seu efficaciam haberet à supposito elicienti. Neganda est consequentia; quia iudicium il-

lud non potest habere efficaciam, seu determinationem, nisi ex meritis obiecti, vel ex intellectu: si primum, auferret libertas actus, ut diximus: si secundum; intellectus in homine esset formaliter liber, à quo, & in quo esset prima determinatio indifferentiæ.

24 Sed iterum replicabis; ergo si iudicium illud habeat determinationem, non ab obiecto, neque ab intellectu se determinante, sed à Deo necessitante intellectum ad illud formandum, actus voluntatis sequutus poterit esse liber. Consequentia probatur: quia tunc eius efficacia oriretur ex determinatione, & efficacia primi Domini, se teneret ex parte actus secundi, & supponeret alterum iudicium indifferens, nec prima determinatio esset ab intellectu, sed à Deo; ergo non est caput, unde laudatur in voluntate libertas.

Respondetur iuxta dicta admittendo consequens, in quo non reperitur aliquod inconveniens: defacto tamen non sic contingit; nam connaturaliter semper existit iudicium practicum ex determinatione voluntatis creatæ, & liberum nobis, & propter mutuam dependentiam intellectus, & voluntatis præcedit, & subsequitur in diverso genere causæ: quod in visione beata non contingit; quia cum eius obiectum sit Deus; in quo vider decretum, & beneplacitum Dei, ex illo determinatur ad formandum iudicium practicum. Insuper cum visio secundum suam entitatem ex natura rei sit independens à voluntate creata pariter omnis eius terminatio. Quod si iudicium hoc in nobis defacto ponatur independentem à voluntate creata, & solum existens ex determinatione Dei: dicendum est non ponere in numero cum physica prædeterminatione; & asserendum viroque, nimirum prædeterminatione, & iudicio Deum determinare voluntatem creatam, ut iuxta suam naturam, & indifferentiæ eliciat actum; primamque determinationem non remanere apud intellectum, quia licet iudicium eius sit determinatum, sic existit ex determinatione Dei, quod non existat ex determinatione intellectus; quia apud ipsum non est indifferentiæ, & dominium: cuius oppositum in voluntate contingit opposita de causa: etenim determinatur à Deo, ut seipsam determinet. Posset fortasse aliquis dicere: quod licet actus liberi Christi Domini regulentur scientia beata; est tamen necessarium aliud iudicium



cum practicum ab ipso distinctum, quod mutam habeat precedentiam cum actu voluntatis.



## §. IV.

*Statuitur secunda conclusio.*

25

**C**HRISTUS Dominus non meruit per amorem, quo Deo volebat bona intrinseca, & necessaria ratione bonitatis divinæ. Intelligenda est conclusio de amore secundum prædictam terminationem; quidquid sit an alteram admittat, ratione cuius sit meritorius: & probatur; actus charitatis, quo Christus diligebat Deo bona intrinseca regulatus scientia beata, non poterat esse meritorius, & liber: sed in Christo Domino nulla alia datur dilectio, quia velit Deo bona intrinseca ratione bonitatis divinæ; ergo non meruit per amorem, quo Deo volebat bona intrinseca. Consequentia est bona: & præmissæ sunt probandæ. Maior probatur: scientia beata, iuxta communem sententiam contra Scotum, necessitat Beatum ad diligendum Deo bona intrinseca; ergo amor regulatus scientia beata secundum prædictam terminationem non potest esse meritorius.

16 Dices cum M. Nazario, cui opposita placuit sententia in præfati artic. 4. in 2. parte Controversiæ, conclusione 3. amorem illum regulari scientia beata, & simul scientia infusa; esseque necessarium, ut regulatum scientia beata, ac proinde prout sic non esse meritorium: esse autem liberum, ut regulatum scientia infusa, quæ non cogit, sicut scientia beata ad talem dilectionem; atque adeo prout sic regulatam esse meritoriam.

Sed rejicitur primo: idem actus charitatis à duplici illa cognitione dependere non potest; non enim potest ab illis, ut regulis adequatis dependere, neque ut inadæquatis; ergo non potest per utramque cognitionem regulari. Antecedens pro prima parte probatur: nam idem effectus non potest dependere à duplici causa totali, etiam de potentia absoluta, in frequentiori sententia Thomistarum; & ferè in omnium sententia saltem naturaliter fieri non potest; ergo amor ille nequit dependere à

*Mag. Bolivar, tom. 2.*

duplici illa cognitione, tanquam à regula adequata. Pro secunda etiam probatur: nam qualibet causa partiali deficiente deficit effectus; sed deficiente scientia infusa amor beatificus non deficeret, quia ad illum necessitaret visio beata; ergo non dependet ab illis tanquam à causis partialibus.

Secundo rejicitur: nam implicat eundem actum secundum eandem terminationem esse liberum, & necessarium; ergo implicat, quod eadem dilectio secundum terminationem prædictam sit libera, & necessaria. Antecedens probatur: nam ea ratione, qua est necessarius non potest non esse; ea autem ratione qua est liber, potest non esse: sed implicat eundem actum secundum unam terminationem non posse non esse, & secundum eandem posse non esse; ergo implicat esse liberum, & necessarium secundum eandem terminationem. Tercio: quia aliud est, quod actus ille non habeat necessitatem ex scientia infusa, aliud, quod ex illa intrinsecam libertatem participet: primum non sufficit ad veram libertatem, nec ad meritum: secundum autem impossibile esse constat ex dictis; ergo ut regularis scientia infusa non potest habere positivam libertatem.

27 Sed dices: idem actus potest esse liber, & necessarius secundum distinctam terminationem, ut postea probabiliter defendemus; ergo idem amor, ut regularis scientia beata potest esse necessarius, & secundum, quod regulatur scientia infusa; liber: nam secundum diversitatem regularum potest in ipsis distingui diversitas terminationum.

Secundo dices: ut actus sit liber secundum aliquam terminationem, sufficit, si attento iudicio indifferenti, medio quo elicitur, non repugnet non esse secundum illam terminationem, quamvis absolute repugnet, ut constat ex dictis; actus enim liber regulatus scientia beata eo liber est; quia non repugnat illi non esse ex capite iudicii indifferentis formati per visionem beatam, licet omnibus terminationibus visionis attentis absolute repugnet; ergo ut sit liber amor Dei beatificus, non obstat, quod absolute, & omnibus pensatis non possit non esse, si non repugnet non esse ex capite scientiæ infusæ regulantis, & proponentis obiectum.

28 Propter hæc, duæ ultimæ probationes non videntur omnino firmæ, neque

Qqq

que

que evidentes, ut aliqui Recentiores existimant. Sed nihilominus dicendum est breviter: & ad primum admissio antecedenti, neganda est consequentia: nam ex diversitate regulæ non infertur multiplicatio terminationis primariæ in eodem actu, quidquid sit de secundaria; terminatio autem, de qua loquimur, est terminatio primaria, & indivisibilis, quæ actum in specie constituit; & propterea si essent duæ terminationes, essent duo actus.

Ad secundum; explicandum est antecedens, si ex capite iudicii indifferentis non repugnet, neque ex alio iudicio regulante actum, & se tenente ex parte actus primi, concedo antecedens; si ex iudicio indifferenti non repugnet, repugnet tamen ex alio iudicio regulante, nego antecedens, & consequentiam. Cui non obest doctrina à nobis sæpe repetita: nam terminatio visionis, ratione cuius repugnat actum liberum non esse, non est illius regula, nec se tenet ex parte actus primi, sed illum supponit; unde actus liber regulatus scientia beata à nobis admissus habet posse non esse ex iudicio indifferenti regulante, & non repugnat non esse ex altero iudicio ipsum regulante, & se tenente ex parte actus primi.

*Ad 2.º* Sed restat probanda minor argumenti propositi; nimirum, non dari dilectionem aliam distinctam ab amore beatifico, quæ Christus Dominus amet Deo bonâ intrinseca; quæ sic probatur; duo accidentia solo numero distincta non possunt in eodem subiecto reperiri: sed amor regulatus scientia infusa est eiusdem speciei, atque amor regulatus scientia beata; ergo præter amorem beatificum nullus alius datur in Christo D. quo velit Deo bonâ intrinseca. Consequentia est bona: maior est communis sententia Thomistarum, & est certa de omni accidenti, tam absoluto, quam respectivo, quamvis non sit ita communis, frequenter à Thomistis docetur, & à nobis in præfati supponitur. Minor etiam probatur ex D. Thom. 1. 2. q. 67. art. 6. ibi: *Ad secundum sciendum, quod charitas non habet pro obiecto ipsam cognitionem; sic enim non esset eadem in via, & in Patria; sed habet pro obiecto ipsam rem cognitam, quæ est eadem, scilicet, ipsum Deum.* Ex quibus probatur minor: charitas viæ, & Patriæ sunt eiusdem rationis, etiam si in via reguletur fide, & in Patria visione beata; ergo à fortiori amor regulatus visione beata est eiusdem speciei cum

amore regulato scientia infusa, quæ licet non sit intuitiva Dei, est tamen illius evidens, licet abstractiva cognitio. Idem colligitur ex responsione ad primum: ubi eandem charitatem manere in Patria docet, quia ab ipsa removetur imperfectio viæ, quæ accidentaliter est.

30 Dices, ibi esse sermonem de charitate habituali, non de amore actuali, ut constat ex titulo, & toto articulo; quapropter plures Thomistæ docent non manere eundem numero amorem in via, & in Patria; nec ex vno ad alterum est firmum argumentum; nam etiam nos fatemur ab eodem habitu charitatis elici plures actus specie materiali distinctos.

Sed contra est: quia ratio D. Thomæ æquæ de habitu, atque de actu convincit; idem enim est idem habitus, quia obiectum charitatis non est cognitio, sed Deus, qui idem est variata cognitione: sed hoc etiam convincit de actu, cuius obiectum non est cognitio, sed Deus; ergo etiam actus est eiusdem speciei. Deinde in solutione ad primum expressè loquitur de amore, de cuius ratione non est imperfectio; ac proinde remota imperfectio viæ idem manet in Patria: & propterea plures etiam Thomistæ docent eundem numero amorem viæ in Patria continuari posse; & saltem omnes asserunt propter hanc doctrinam Div. Thomæ eundem actualem amorem quoad speciem esse in via, & in Patria; quamvis aliqui asserant non posse eundem numero transire de libero in necessarium.

Eadem doctrina deducitur ex Div. Thomæ, quæst. 2. 5. de Veritate, artic. 1. ad 6. ubi docet diversitatem apprehensionum non variare appetitum, nisi cum hac diversitate coniungatur diversitas apprehensorum: sed cum diversitate visionis, & scientiæ infusæ diversitas apprehensorum non coniungitur; cum idem Deus, & eadem bonitas per utramque cognitionem representetur; ergo ex diversitate harum apprehensionum diversitas amoris non infertur.

31 Aliter huic nostræ rationi occurrunt P. Arriaga, disp. 47. sect. 4. à numero 21. ubi admittit duos amores solum numero distinctos in voluntate Christi esse non posse: admittit etiam fore eiusdem speciei, si duo essent; & propterea asserit esse unicum, liberum tamen, & nullo modo necessarium: non quia visio

ex



ex se non necessiter ad amorem, sed quia supponit scientiam infusam priorem natura, & amorem à voluntate media scientia infusa elicatum, qui ideo liber est, quia nihil præcedit necessitans ad ipsum, neque alias postea existit visione regulatus; quia licet ex se amorem inferat, ad quem necessitat; hoc tamen intelligitur, quando illum non supponit: si tamen amorem ab ipsa regulandum existentem supponat, illum à priori non infert. Quod pluribus exemplis explicari potest: ignis ligno calido applicatus non producit calorem, quem tamen produceret, si illum non supponeret. Secunda demonstratio non producit habitum, quem produceret, si per primam productum non supponeret.

32 Sed hæc doctrina admittenda non est: quia est contra communem sententiam Theologorum asserentium, scientiam infusam posteriorem esse visione. Est etiam contra frequentem sententiam negare Christo, & Beatis amorem regulatum scientia beata. Deinde amor, vel est ipsa beatitudo, ut vult Scotus, & sic Christus priori ad visionem esset beatus; quod neque etiam Scotus admittit: esset insuper beatitudo, qua defuncto beatur Christus, ipsi libera, & non esset ex natura sua perpetua; cum posset Christus ab illo amore cessare: vel amor est beatitudo inadæquata, seu pars beatitudinis iuxta alios, & tunc etiam sequitur, posse à se excludere beatitudinem, qua defuncto beatur; esseque ipsi liberam, & non perpetuam ex natura sua; non enim est magis permanens, quam amor viæ; quod est contra conceptum beatitudinis. Vel beatitudo consistit adæquatè in visione, iuxta veram D. Thomæ sententiam; in qua ex doctrina tradita, eadem ferè inferuntur; nam iuxta hanc sententiam, amor est passio beatitudinis, atque illius complementum, & necessarius, sicut ipsa.

Secundo: iuxta D. Thomam 1. 2. quæst. 6. art. 6. citato ad 3. amor viæ nunquam potest pervenire, quantumvis augeatur, ad æqualitatem charitatis Patriæ, propter differentiam, quæ est ex parte causæ, nimirum visionis; ergo amor ille regulatus scientia infusa, esto haberet idem augmentum, seu intensiorem, atque regulatus scientia beata; careret altera perfectione, quæ est de ratione amoris beatifici, & quæ à Christo Domino releganda non est: de quo videatur Caietanus ibi.

33 Tandem; alijs omisissis: ex hac

doctrina inferitur, amorem regulatum scientia beata esse liberum, & consequenter non esse necessarium asserere, amorem Christi liberum antecedere scientiam beatam, nullumque dari amorem ab illa regulatum. Assumptum probatur: Demus Christum D. non elicuisse actum illum liberum regulatum scientia infusa; quod possibile esse fatetur Arriaga, & semel concessio, quod liber sit, ab ipso negari non potest: tunc casus, elicetor amorem regulatum scientia beata: sed amor ille esset liber; ergo amor regulatus scientia beata esset liber. Minor probatur: sic existeret, ut posset Christus Dominus facere, quod non existeret; ergo esset liber. Antecedens probatur: posset non omittere actum regulatum scientia infusa; sed hoc non omisso, non existeret actus regulatus scientia beata; ergo posset facere, quod non existeret: & non solum posset facere, nè amor ille haberet primum esse, sed postquam extrinset, ut non conservaretur; nam, ut ipse etiam fatetur, modo in hoc instanti præcedit scientia infusa beatam, pro quo signo est potens libere amare; ergo in quolibet instanti potest facere, nè existat amor regulatus scientia beata: & licet fortè hæc potentia ad faciendum, quod non sit actus regulatus scientia beata non constituat actum illum liberum libere, & immediate; benetamen libertate mediata sufficienti ad meritum, præcipue in eius principijs: ex quibus deducitur iuxta ipsum, Christum Dominum esse necessitatum ad unum è duobus actibus vage, ipsique esse liberum, vel elicere amorem regulatum scientia beata, vel alterum regulatum scientia infusa.

34 Ex alio capite videtur dicendum, quod amor ille regulatus scientia infusa non est liber: nam licet iudicium scientiæ infusæ regulans amorem sit indifferens, non est sufficiens in horum Authorum principijs ad amorem liberum; nam ex vi illius non est Christus Dominus potens ad omissionem amoris, nisi supponatur carentia iudicii necessitantis ad amorem, sed hæc non supponitur; ergo non est liber. Maior probatur: nam ex parte actus primi ad actum liberum requirunt carentiam cuiuscunque determinantis ad actum; quapropter, ut intelligatur voluntas potens in actu primo ad actum liberum, non sufficit decretum indifferens, sed est necessarium decretum indifferens, quo Deus offert concursus indifferens, & est neces-

faria carentia prædeterminationis, quæ ex decreto indifferenti inferitur. Minor autem etiam probatur: nam visio Dei est iudicium determinatum, seu determinatio ad amorem: sed in instanti in quo existit visio, non potest esse, aut intelligi eius carentia, etiam pro signo antecedenti ipsam visionem; ergo non supponitur carentia iudicij determinantis ad amorem.

Dices, quod ut possit omittere omnino amorem, requiritur, quod sit carentia cuiuscunque determinantis ad amorem: ut autem possit omittere pro aliquo signo, sufficit, quod pro illo non sit determinatio ad amorem extitutum pro illo signo. Sed contra est: nam quidquid sit de veritate horum, ommissio amoris pro illo signo, non est absolute ommissio amoris; sicut non dari amorem pro illo signo, non est absolute non dari: sed ut amor sit liber, & meritorius, necessarium est, quod voluntas possit absolute non ponere amorem; ergo talis amor non esset liber. Sed de his satis.



§. V.

*Solvuntur argumenta.*

35 **E**X Duplici capite possumus formare argumenta contra conclusionem; Primo, ex eo, quod duo actus amoris dantur in voluntate Christi; alter liber, & alter necessarius, & utroque amat Deo bona intrinseca: secundo; ex eo quod idem amor, ut regulatus scientia infusa sit liber, ac proinde meritorius, quamvis, ut regulatus scientia beata non sit meritorius, quia necessarius. Primum probari potest, ex eo quod duo accidentia, solum numero distincta, possunt esse in eodem subiecto: Huius autem examen ad Philosophiam remittimus, ex qua cum Aristotele, & D. Thoma oppositum in presenti supponimus: ex eodem primo capite potest argumentum desummi, probando essentialem distinctionem inter illos duos amores: pro quo.

36 Arguitur primo: amor Dei regulatus scientia infusa exigit essentialiter ab illa regulari; amor beatificus exigit essentialiter regulari scientia beata; ergo illi duo actus essentialiter distinguuntur. Consequentia probatur: nam huiusmodi exigentia sunt prædicata essentialia, atque adeo distinguuntur essentialiter amores. Antecedens etiam probatur: quia non implicat actus amoris, qui essentialiter petat regulari scientia infusa, & alius, qui petat regulari scientia beata. Secundo: amor beatificus ex conceptu talis petit essentialiter visionem beatam; nam ut ex D. Thoma vidimus, amor charitatis habet quandam perfectionem, si regulatur scientia beata; quæ convenire non potest amanti viæ, quantumvis augeatur; ergo amor beatificus ex intrinsicis, & ex propria perfectione exigit essentialiter regulari scientia beata; quod alius amor non habet.

37 Confirmatur primo: actus regulatus scientia infusa non est ex natura sua perpetuus, ut supra dicebamus; amor beatificus perpetuitatem exposcit, & ex natura sua est æternus; ergo inter se distinguuntur essentialiter. Consequentia probatur: habitus, & dispositio essentialiter distinguuntur in frequentiori sententia Thomistarum; quia habitus est ex natura sua permanens, quam permanentiam dispositio non exposcit; ergo si ex his actibus unus petit permanentiam, quam alter non exigit, distinguuntur essentialiter. Quibus accedit, quod minus requiritur ad distinguendum actus essentialiter, quam ad distinguendum principia; ergo si habitus distinguitur essentialiter à dispositione, quia est difficile mobilis, illa autem facile mobilis, à fortiori distinctio actuum, quorum sunt principia, ex eodem capite erit essentialis.

38 Confirmatur secundo: nam apprehensio, in aliquorum sententia est ratio formalis obiecti voluntatis; ergo hac essentialiter variata, variabitur, etiam essentialiter actus voluntatis. Confirmatur tertio: etiam si apprehensio sit solum conditio, ex eius varietate potest inferri essentialis distinctio actuum; ergo sine fundamento negatur essentialis distinctio inter illos duos amores. Antecedens probatur: tum, quia potest actus voluntatis ex specie sua petere talem conditionem, qua deficiente deficiat, ut constat in actu voluntatis ex conceptu communi, qui prout sic petit essentialiter cognitionem, quæ



solum est conditio ad ipsum, quæ deficienter, actum voluntatis deficere necesse est. Tunc etiam: obscuritas non est obiectum formale fidei, sed conditio: & tamen illa deficienter deficit fides, quæ ex conceptu essentiali suo petit obscuritatem. Tum denique: præsentia obiecti; v. g. in obiecto visus non est ratio formalis *quæ*, nec ratio formalis sub *quæ*; cum sit sensibile commune: & tamen illa deficiente non potest actus visionis existere, qui essentialiter præsentiam exposcit.

39 Respondetur negando antecedens: ad primam probationem negandum est etiam antecedens; nam stante eadem bonitate obiecti, quæ est ratio formalis, diversitas apprehensionum peraccidens se habet. Ad 2. probationem concessio antecedenti, neganda est consequentia: nam amorem esse beatificum est illius accidens; ac proinde, quod essentialiter petit ut beatificus, non distinguit ipsum essentialiter: perfectio autem illa, de qua loquitur D. Thom. est accidentalis amori, sive intrinseca sit, sive extrinseca, & non desumpta ex obiecto formali. Et argumentum instatur in charitate habituali, quæ regulam exigit: & tamen in via, & in Patria distincta est regula, sine distinctione formali charitatis. Similiter charitas habitualis Patriæ ratione status, quandam perfectionem habet, ad quam in via non potest pervenire sine distinctione essentiali. Insuper; amor liber, ut talis exigit essentialiter iudicium indifferens, & amor necessarius iudicium determinatum, quin ex terminis amor liber, & necessarius essentialiter distinguantur; eo quod hæc exigentia ipsis non convenit ratione prædicati essentialis, sed ratione necessitatis, & libertatis, quæ actibus accidunt.

40 Ad primam confirmationem concedendum est antecedens, vel distinguendum claritatis gratia: unus exposcit æternitatem, quam alter non exigit ex prædicatis essentialibus, nego antecedens; ex accidentalibus, vel ex statu accidentali, concedo antecedens, & neganda est consequentia. Ad probationem dicendum est dispositionem, & habitum essentialiter distingui in sententia illa, quia habitus ex prædicatis essentialibus exigit permanentiam, quam non petit dispositio. Exemplum sit in habitu charitatis, & auxilio fluido: charitas exigit permanentiam, quia est proprietas gratiæ, & dat posse ad plures actus amoris, immò ad omnes eliciendos perseveran-

te gratia, quæ est natura in ordine supernaturali: auxilium autem fluidum illam non petit, quia solum dat posse ad unum actum hic, & nunc eliciendum, ad quod permanentia non requiritur: dare autem posse ad plures actus discursu vite eliciendos, & dare posse ad unum actum sunt prædicata essentialia distinguenda essentialiter virtutes; atque adeo ex prædicatis essentialibus nascitur diversa illa exigentia: in nostro autem casu non sic; nam perpetuitas amoris beatifici ipsi convenit, non ex obiecto, sed ex statu accidentali.

Et argumentum instatur in habitu charitatis, qui in Patria ratione status petit connaturaliter æternitatem, quæ sine miraculo privari non potest: in via autem licet permanens sit, sine miraculo deficit. Sed advertendum est, quod in via aliquam habet inclinationem, seu exigentiam æternitatis; licet enim indifferens sit, ut regulari fide, aut visione; cum tamen perfectius sit visione regulari, hanc regulam aliquomodo exposcit, & consequenter petit statum, cui negari sine miraculo non possit perpetuitas; quia tamen sine miraculo negatur status, negari etiam potest perpetuitas: & similiter si actus amoris liber elicitus in via potest in Patria perseverare, etiam habet aliqualem exigentiam, ut a visione regulari, & ut habeat statum, ratione cuius deberetur perpetuitas; quod si non potest transire de libero in necessarium, hanc exigentiam habere non potest; non enim potest exigere perfectionem sibi impossibilem.

41 Ad secundam confirmationem negandum est antecedens: si autem admitatur sententia illa, dicendum est apprehensiones ut quod, & ut pertinent ad lineam intellectus essentialiter distingui; ut quo autem, & ut ad lineam spectant obiecti voluntatis, tanquam ratio formalis illius, non distingui: & ratio esse potest; quia apprehensio est ratio formalis, quatenus proportionat bonum cum voluntate, ad quem effectum materialiter se habet diversitas apprehensionum, secundum quod pertinent ad lineam intellectus, si eadem proponatur bonitas.

42 Ad ultimam admittimus apprehensionem, etiam si conditio sit, exigi essentialiter ad actum voluntatis: Fatemur etiam aliquem actum posse ex specie sua petere aliquam conditionem essentialiter, ut in actu fidei; & ratio est, quia obscuritas habet

sibi annexam distinctio rationem obiectivam, & consequenter deficiente obscuritate deficit ratio obiectiva fidei, & ipsa fides. Similiter deficiente presentia physica obiecti visus, fit obiectum magis immateriale in ratione obiecti, quam ut possit à visu attingi: in nostro autem casu manet eadem bonitas obiectiva sub quacumque illarum apprehensionum; ac proinde ex eius varietate non variatur essentialiter actus amoris.

43 Secundo arguitur: Deus ut cognoscibilis in seipso immediate, & ut cognoscibilis mediatè in suis effectibus est essentialiter diversus in ratione cognoscibilis formaliter; quapropter scientia beata, & infusa essentialiter distinguuntur; ergo Deus ut diligibilis immediate in seipso, & in suis effectibus est essentialiter distinctus. Tunc sic: sed per scientiam infusam proponitur, ut diligibilis in suis effectibus, & per scientiam beatam immediate, & in seipso; ergo ut diversimodè essentialiter diligibilis. Minor probatur: eo modo proponitur, quo cognoscitur: sed per scientiam infusam cognoscitur mediatè, & per effectus; per scientiam autem beatam in seipso; ergo sic per utramque proponitur.

Respondetur concedendo antecedens, & distinguendo consequens, si *ly diligibilis immediate determinet diligibilitatem ratione bonitatis divinæ*, concedenda est consequentia; si autem *ly immediate, non ad bonitatem moventem referatur, sed ad cognitionem*, neganda est consequentia: & distinctio minori subsumpta eodem modo, neganda est consequentia. Ad minoris probationem, distinguendæ sunt similiter præmissæ: itaque scientia infusa, distinguitur essentialiter à beata, quia cognoscit Deum ratione effectuum, & non in seipso: scientia autem beata in seipso, & immediate ratione increatæ veritatis, & cognoscibilitatis: per amorem autem, sive reguletur scientia infusa, sive beata, diligitur Deus ratione propriæ bonitatis, & in seipso; nam licet per scientiam infusam proponatur bonitas increata cognita per effectus, & ratione illorum; quod tamen movet ad amorem, non effectus, sed ipsa bonitas Dei ratione sui est, licet ratione effectuum cognita.

\*\*\*\*\*  
\*\*\*\*\*  
\*\*\*\*\*



S. V.

*Statuitur tertia conclusio.*

44 **V**IDIMUS Christum Dominum meruisse per actum charitatis, quo ex complacentia in bonitate divina, & ratione illius proximum diligebat, & similiter actu, quo ipsi Deo bona extrinseca ex eodem motivo amabat. Statuimus etiam, ut probabilius iuxta principia D. Thomæ eundem actum charitatis non posse esse necessarium, ut regulatum scientia beata, & liberum, ut regulatum scientia infusa. Tandem asseruimus non dari duos actus amoris, alterum necessarium regulatum scientia beata, & alterum liberum regulatum scientia infusa, quia solo numero distincti esse non possunt, & diversitate regularum non distinguuntur specie: per quod non exclusimus duos actus charitatis, simul in Christo existentes, specie materiali distinctos, regulatos eadem scientia beata, quorum diversitatem non ex regula, sed aliunde desumpsimus. Restat modo examinare, an actus charitatis beatificus fuerit in Christo meritorius: & tota difficultas in salvando libertatem in huiusmodi actu consistit. Pro quo sit.

45 Tertia conclusio: Christus Dominus meruit per actum charitatis beatificum, secundum quod actu illo proximum amabat, & Deo volebat bona extrinseca ratione bonitatis divinæ, & ex complacentia in ipsa. Hæc conclusio est Capreoli in 3. dist. 18. quæst. 1. art. 3. Paludani ibidem, quæst. 2. art. 2. Pro qua refertur etiam Altissiodorensis lib. 3. Summæ, tract. 10. cap. 7. quos sequuntur M. Vincentius, Nazarius, & alij, quos refert, & sequitur Illust. Godoy tract. 12. disp. 48. §. 6. Quam sententiam sequuntur plures extra Scholam D. Thomæ, quos refert P. Alderete, disput. 80. sect. 9.

Sed antequam conclusionem probemus, reiiciendi sunt Recentiores, quos refert Alderete ubi supra, asserentes in actu amoris beatifici dari libertatem sufficientem



tem ad meritum, quia Christus erat indifferens ad plures actus amoris eiusdem rationis, & omnino æquales: quam indifferentiam non sufficere ad meritum supra ostendimus. Deinde relinquendi sunt alij asserentes in Christo libertatem, ad magis, & minus intensè Deum diligendum amore beatifico: ex eodem principio, quo necessitatur ad diligendum in frequēti Theologorum sententia, quam supponimus, necessitatur etiam ad illum diligendum toto conatu, & intensione sibi possibili.

Tertio relinquendi etiam sunt Cardinalis de Lugo, & Meratius ubi supra citati, quos sequitur Monceus disp. 9. cap. 11. & alij Recentiores asserentes in Christo posse esse duplicem actum amoris, quorum altero solum Deus diligatur, altero autem Deus & creatura; Christumque esse necessitatum ad vnum ex his vage, liberum tamen ad hunc eliciendum præ alio; & quia defacto elicit actum perfectiorem, quo, nimirum, diligebat Deum, & creaturas, per illum actum meruit. Quam doctrinam, ut testatur Alderete, aliqui extendunt ad Deum, asserentes Deum esse necessitatum ad se diligendum; esse tamen liberum, & indifferentem ad plures actus amoris solo numero distinctos, quorum vno se solo diligit, & altero, quo simul diligit creaturas: sicque salvant libertatem in Deo, non solum in amore creaturarum, sed in amore sui, licet diverso modo.

46 Hi, inquam, relinquendi sunt: & in primis, licet ingenuè fatear modum istum esse probabilem; extensio tamen huius doctrinæ ad Deum, nullatenus est admittenda, quam rejecimus Tractatu de Voluntate, art. 2. dub. 1. §. 1. quia Deus cum sit in ultimo actualitatis, non potest esse indifferens ad plures actus. Tum etiam: quia divinam voluntatem esse actum purum in propria linea, variari non potest quoad individuationem; sed habet rationem actus puri in tali linea per identitatem cum amore, quem defacto habet; ergo neque amor ille potest quoad individuationem variari, aut deficere. Consequentia constat. Maior videtur per se nota: esse enim actum purum in linea volendi est esse summum in illa linea: sed sic esse summum, variari non potest quoad individuationem, sicut neque esse Deum variari potest, de cuius ratione est esse vnum, & omnem alium chimericum; ergo. Minor verò probatur; nam defacto voluntas divina est actus purus per identi-

tatem cum actu secundo amoris: ac non per identitatem cum amore, qui non est, & fingitur possibilis; ergo per identitatem cum amore, qui defacto datur. Sed his relictis.

47 Deficit hæc doctrina etiam in Christo: ex illa enim sequitur posse beatum ab hac numero visione cessare, & aliam individualiter distinctam elicere; quod ipsi non concedunt. Assumptum probatur: idem enim potest hanc numero dilectionem elicere, aliam libere omittendo, quia in huius elicientia præ alia representari potest aliqua convenientia, & è contra: sed hoc idem eadem ratione dici potest de visione; ergo esto sit necessitatus ad visionem aliquam vage, poterit esse liber in elicientia vnius præ alia, sicut ipsi dicunt de dilectione.

Secundo: nullus datur amor beatificus, qui extendi non possit ad creaturas existentes; per hoc enim quod terminetur ad Deum solum, vel ad Deum, & creaturas simul, non variatur numericè amor; ergo ex eo, quod Beatus possit amare Deum solum, vel Deum, & creaturas simul, non infertur indifferentia ad plures actus solum numero distinctos. Consequentia videtur bona, & antecedens probatur: tum à paritate amoris divini, cuius est participatio dilectio creata; amor enim increatus, vidimus, idem numero potest ad creaturas extendi; quod si non extenderetur, idem numero maneret. Secundo: nam visio beatifica, ut supra vidimus, eadem numero manens potuit non extendi ad creaturas existentes, aut futuras; ergo similiter amor. Consequentia probatur à paritate rationis: eo enim in visione sic contingit, quia est participatio visionis increatæ, quæ eadem numero manens potuit ad creaturas existentes non extendi; sed etiam amor increatus potuit ad creaturas non extendi; ergo similiter dilectio beatifica creata, quæ est participatio formalis increatæ, potuit sine numerica variatione ad creaturas non extendi: quæ ex dicendis amplius constabunt.

48 His ergo prætermisissis probatur conclusio ex D. Thoma in 3. dist. 18. q. 1. artic. 2. illis verbis: *Ad secundum dicendum, quod idem non potest esse meritum, & præmium respectu eiusdem, & secundum idem.* Unde ipse motus charitatis hominis Christi, in quo consistit præmium eius, quantum ad beatitudinem animæ, potest esse meritum respectu beatitudinis corporis; quod in alijs Beatis non contingit; quia non sunt in statu merendi se-

*secundum aliquid sui.* Ex quibus constat iuxta D. Thomam eundem motum charitatis beatificum, in quo consistit premium eius quantum ad beatitudinem animæ, fuisse meritorium, non sui, aut beatitudinis animæ, sed corporis: quæ intelligi non possunt nisi de actu charitatis indistincto ab amore beatifico. Nec obstat, quod in solutione ad 5. admittere videtur D. Thomas meritum in actu charitatis sine libertate indifferentiæ; ac proinde etiam si verbis relatis concedat meritum, non tamen ex hoc inferatur concessisse tali actui libertatem indifferentiæ, quam esse necessariam ad meritum supra disp. 1. dub. 1. §. 2. asseruimus. Non, inquam, obstat; quia iam ibidem ostendimus ex Div. Thoma libertatem indifferentiæ esse necessariam ad meritum, quam non excludere in secunda solutione ad quintum, etiam ostendimus.

Idem insinuat D. Thomas de Veritate, quæst. 29. quæ est de Gratia Christi, art. 6. ad 6. illis verbis: *Ad sextum dicendum, quod charitas quantum de se est, semper nata est esse principium merendi: sed quandoque non est merendi principium propter habentem, qui est extra statum merendi, ut patet de Sanctis in Patria: Christus autem non erat extra statum merendi, quia viator erat; & ideo charitate eadem fruebatur, & merebatur; sicut, & eadem voluntate. Nec tamen idem erat principium meriti, & præmij; quia non merebatur gloriam animæ, ad quam pertinet charitas, sed gloriam corporis, ut dictum est.* Video responderi posse D. Thomam loquutum fuisse de charitate habituali: ceterum testimonium hoc superiori adiunctum satis ostendit mentem Angelici Doctoris.

49 Deinde probatur conclusio ratione, qua communiter vtuntur Thomastæ: per actum charitatis beatificum Christus Dominus diligebat Deo bona, & prædicata intrinseca ratione bonitatis divinæ, & ex complacentia in ipsa, & ratione eiusdem bonitatis diligebat proximum, & Deo bona extrinseca: at actus iste, licet non sit liber secundum primariam terminationem, quæ est eius constitutiva; est tamen liber secundum alias; ergo licet non secundum primariam terminationem, secundum alias est meritorius. Maior, & minor sunt probandæ: & maior probatur argumento facto; Deus eodem actu sibi amat bona intrinseca ratione propriæ bonitatis, & creaturas rationales libere, aliquasque amore amabili, & cæteras existentes etiam libere ratio-

ne propriæ bonitatis, & ex complacentia in ipsa: sed actus dilectionis beatificæ est eius participatio, potens omnes has terminationes sine inconvenienti habere; ergo dicendum est omnes illas in eodem actu creato Christi Domini reperiri.

50 Minor hæc præterquam quod ex solutione argumentorum constabit, probatur primo: sine inconvenienti visione beata Christus Dominus cognoscit Deum, & omnia eius intrinseca prædicata, & in ipso, & ratione ipsius plures creaturas possibiles, & omnes existentes; ergo etiam dilectione creata poterit sine inconvenienti amare creaturas existentes modo dicto. Secundo probatur eadem minor: si Deus diligeret creaturas possibiles, sicut illas cognoscit, sine inconvenienti diceretur, quod Christus dilectione beatifica aliquas diligeret, sicut sine inconvenienti aliquas cognoscit; ergo si Deus amore, & visione increata diligit, & cognoscit creaturas existentes, etiam Christus Dominus sine inconvenienti illas diligit amore beatifico, sicut illas visione beatifica cognoscit.

Tertio probatur eadem minor: non est inconvenienti, quod idem actus secundum distinctas terminationes sit liber, & necessarius; sed si aliquod esset inconvenienti in concedendo amori beatifico Christi prædictas terminationes, esset quia actus ille secundum distinctas terminationes esset liber, & necessarius; ergo nullum est inconvenienti in eo, quod omnes illas terminationes habeat. Maior probatur: nam licet eidem actui secundum eandem rationem, & comparative ad idem obiectum non possint denominationes liberi, & necessarij convenire; secundum diversas tamen terminationes, & respectivè ad diversa, non apparet ratio repugantiæ; sicut non apparet in eo, quod eadem notitia sit simul abstractiva, & intuitiva secundum distinctas terminationes, & respectu diversorum, quamvis secundum eandem, & respectivè ad idem, implicatorium sit: & ratio à priori est: quia illa, quæ possunt comparari ut obiectum primarium, & secundarium, eodem actu possunt attingi eodem ordine: sed omnia illa obiecta possunt comparati ut primarium, & secundarium; ergo sine inconvenienti eodem actu charitatis attinguntur. Quibus addendum est, quod cum amor Dei terminetur primario ad eius bonitatem, in qua omnis bonitas creata consistit, & à qua derivatur, extendi potest li-



licet non necessario, ut statim dicemus, ad amorem creaturarum.

§ 1 Minor autem principalis, nimirum, quod actus ille sit liber secundum prædictas terminationes, etiam probatur: nam sola bonitas increata in se, & ratione sui, & ut est ratio diligendi Dei prædicata intrinseca necessaria, potest necessitare clarè cognita, voluntatem beati: sed actus ille secundum prædictas terminationes, non terminatur ad Deum, ut est ratio amandi ipsi prædicata necessaria; ergo secundum illas terminationes non est necessarius, sed liber. Maior probatur: quia bonitas divina, ut est ratio diligendi creaturas, non necessitat Deum ad sui amorem; aliàs necessario diligeret creaturas: sed obiectum, quod non necessitat voluntatem divinam, non potest necessitare voluntatem creatam, nisi per accidens ex defectu propositionis obiecti, qui in præsentia non datur; ergo, licet bonitas divina clarè visa, necessitet ad illius dilectionem, ut quod, & ut est ratio diligendi Deo bona intrinseca; non tamen, ut est ratio diligendi creaturas: & ratio est sæpè à nobis adducta; quia cum bonitas divina perfecta omnino consistat sine creaturis, quamvis sufficienter moveat ad eorum dilectionem, non tamen necessitat: & in univèrsam, obiectum sine quo summum bonum necessario amatum salvatur, non necessitat ad sui amorem, nisi per accidens, ut dictum est.

§ 2 Ex quo infertur, quod bonitas divina à vidente Deum necessario amatur ut quod, & similiter, ut est ratio diligendi prædicata necessaria: bonitas autem divina, ut est ratio diligendi creaturas, dupliciter considerari potest, vel ut est ratio sufficiens, ut moveat ad amorem illarum; & hoc modo necessario amatur, quia proinde sic est prædicatum necessarium Dei; & hæc sufficientia est ipsa bonitas infinita: vel potest considerari, ut est ratio in actu secundo movens; & hoc modo, non necessario amatur, quia sic movere non est prædicatum necessarium; potuit enim non movere, sicut Deus potuit nullam creaturam diligere. Infertur etiam, actum istum charitatis esse meritum, secundum quod est amor amicabile Dei: quod sic probatur; nam amor proximi ratione bonitatis divinæ, & ex complacentia in ipsa, est amor amicitiae, non solum proximi, sed Dei: at actus iste est liber, & meritorius, secundum quod est dilectio proximi ex complacentia in bonitate divina; ergo est meritorius, se-

cundum quod est amor amicabile Dei.



## §. VII.

*Solvuntur argumenta.*

§ 3

**A**RGUITUR Primo: Christus solum meruit per actum convenientem

ipsi ut viatori, non ut comprehensori: sed actus charitatis beatificus ipsi conveniebat, ut comprehensori, non ut viatori; ergo per ipsum non meruit. Consequentia est bona. Minor videtur certa; actus enim constituens beatitudinem, seu illam consequens per modum proprietatis, non convenit Christo, ut viatori, sed ut comprehensori, & beato: actus autem prædictus, vel constituit beatitudinem, saltem in adæquatione, vel ut verius, & frequentius docet Theologus cum D. Thoma, est proprietas consequens beatitudinem; ergo non convenit Christo, ut viatori, sed ut comprehensori. Maior verò est expressa D. Thomæ art. 3. ad 1. illis verbis: *Nec tamen per charitatem meruit, in quantum erat charitas comprehensoris, sed in quantum erat viatoris; nam ipse fuit simul viator, & comprehensor; ergo per actum charitatis convenientem ipsi, ut comprehensori non meruit; sed ad summum per alium actum charitatis ex supra recensitis convenientem ipsi ut viatori.*

Respondetur, notando, quod esse in via, dupliciter summitur: primo pro conjunctione animæ ad corpus passibile, qui status ex dispositione divina requisitus est, per modum conditionis ad meritum; secundo, summitur pro eo, quod est tendere in præmium per meritum, quod est via ad illud; actus ergo charitatis beatificus, ea ratione, quia à nobis liber asseritur, est actus viatoris tendentis in præmium per ipsum, & habuit in Christo conditionem requisitam ex dispositione Dei ad meritum, nimirum, elicium esse à Christo Domino passibili, & mortali; ac proinde, nihil illi defuit, ut esset meritorius. Ex quibus ad argumentum concedimus, actum meritum.

riam libere elici à Christo, & viatore, & negamus actum charitatis beatificum secundum quod liber est non elici à Christo, ut viatore, hoc est, ut tendenti in primum per ipsum, qui aliàs erat à Christo passibili.

54 Cui non obest, quod actus iste, ut liber seipsum, ut necessarium supponat, sicut in univèrsum terminatio secundaria in actu supponit primariam: nec quod reguletur scientia beata, atque adeò videatur amor proprius comprehensori; nam licet obest, ut possit Christus Dominus esse in via, & intendentia per actum illum ad beatitudinem animæ, quam supponit; non tamen ad gloriam corporis, qua Christus carebat; & similiter ad salutem hominum. Idem proportionaliter dicimus de visione beata, scilicet, quod ipsa non proponit obiectum attingendum per actum potentem tendere in ipsam, tanquam in primum: non enim potest esse primum actus ab ipsa regulati, saltem connaturaliter. Deinde visio, secundum quod proponit obiectum necessario amandum, nullatenus potest regulare actum tendentem in primum, etià ab ipsa distinctum; quia prout sic, solum regulat actum necessarium: at verò, ut prout obiectum libere attingendum, regulare potest actum tendentem in primum ab ipsa distinctum.

55 Nec iterum obest: quod actus ille sit proprietas videntis Deum, & comprehensoris: nam licet hoc obest, ut per illum mereatur beatitudinem, aut comprehensionem Dei; non tamen alterum primum, si adsit conditio requisita ex dispositione divina, nimirum, passibilitas corporis, ut diximus: & argumentum instatur in alijs actibus ab actu charitatis beatificæ distinctis, qui, si sunt charitatis, regulantur per scientiam beatam in veriori sententia; qui supponunt Christum comprehensorem, & ab illo, prout sic eliciuntur: & tamen sunt meritorij. Insuper: in sententia, cuius supra meminimus, asserenti alios actus regulari visione beata, illam supponunt, & tamen tales actus sunt meritorij. Tandem: etiam si regulentur scientia infusa; cum hæc supponat scientiam beatam, & sit illius proprietas, vel ad modum proprietatis; actus regulati, etiam supponunt Christum comprehensorem, quin hoc illis obest ad rationem meriti.

Dicendum ergo est; actum supponentem comprehensionem, non posse esse me-

ritorium comprehensionis; benetamen alterius præmij, si adsit status passibilitatis, & alia requisita ad meritum. Quod cum D. Thomas rectè componitur; nam actus iste charitatis non erat meritorius, quia comprehensoris: quod docuit D. Thomas illis verbis: *Non tamen meruit per charitatem, in quantum erat charitas comprehensoris, sed quia erat charitas viatoris*; hoc est, tendentis in primum, & habentis statum passibilitatis à Deo statutum ad meritum: quod docuit D. Thomas illis verbis: *Sed in quantum erat viatoris; nam ipse fuit simul viator, & comprehensor*.

56 Secundo arguitur: eundem actum esse liberum, & necessarium sunt ordinè impossibilia: sed actus charitatis beatificus est necessarius, ut supponimus; ergo non potest esse liber. Maior probatur argumento iam facto: actus necessarius non potest non esse; liber autem sic est, ut possit non esse: sed de eodem actu nequit verificari, quod possit non esse, & quod non possit non esse; sunt enim contradictoria; ergo eundem actum esse liberum, & necessarium sunt impossibilia.

Respondetur negando maiorem: ad probationem concedenda est maior, vel distinguenda: secundum eandem terminationem, concedo maiorem; secundum distinctam, nego maiorem, & distincta minori, eodem modo, neganda est consequentia. Actus ergo ille ea ratione, qua necessarius, non potest non esse: est autem necessarius secundam entitatem, & primariam terminationem, quæ illum constituit; ea autem ratione, qua liber est, scilicet, secundum terminationem secundariam potest non esse; in quo nulla est contradictio.

57 Contra quam solutionem plura sunt argumenta satis difficilia. Primo arguitur: nam quod convenit amori increato ratione infinitatis, concedendum non est actui creato, & finito: sed amorem Dei increatum esse indefectibilem secundum entitatem, & primariam terminationem, defectibilem autem secundum terminationem ad creaturas secundariam ipsi convenit ratione infinitatis, ad quam confugiunt communiter Theologi ad mysterium illud explicandum, & ad componendum libertatem perfectissimam Dei cum eius simplicitate, & immutabilitate; ergo extendendum non est ad actum Christi creatum, neque affirmandum de illo non posse non esse, secundum entitatem, & primariam terminationem.



nationem; posse autem non esse secundam terminationem secundariam.

58 Secundo: existente entitate actus amoris creati, & eius primaria terminatione, non potest non esse terminatio, quæ secundariam, & liberam vocamus: sed entitas amoris, & eius primaria terminatio non potest non esse, ut concedimus; ergo neque secundaria; & consequenter hæc absolute necessario existit, sicut primaria. Consequentia hæc probatur: nam quod necessitatio existit ex suppositione necessaria, absolute necessario existit; ergo si ex suppositione, quod entitas actus existat, & eius primaria terminatio, non potest non esse terminatio secundaria, hæc etiam necessario absolute existit; cum suppositio, ex qua eius existentia infertur, sit absolute necessaria. Maior autem etiam probatur: nam terminatio secundaria est omnino indistincta realiter à primaria; ergo primaria existente, non potest non existere secundaria. Antecedens à nobis videtur supponi. Consequentia autem probatur: nam id quod non existit alio existente, ab illo realiter distinguitur; implicat enim de eodem verificari existere, & non existere.

59 Confirmatur primo: quod non existit altero existente, realiter ab illo separatur: sed quod realiter separatur ab alio, ab illo realiter distinguitur; ergo si terminatio secundaria à primaria non distinguitur realiter, non potest non existere existente primaria, neque ab illa realiter separari. Confirmatur secundo: realis communicabilitas, & realis incommunicabilitas in eadem entitate creata identificari non possunt, nec de illa verificari; ergo realis separabilitas, & realis inseparabilitas in eodem amore creato identificari non possunt, nec de illo verificari: sicut enim contradictoriè opponuntur esse communicabile, & esse incommunicabile, communicari, & non communicari; pariter esse separabile, & inseparabile, separari, & non separari. Tunc sic: sed si deficeret terminatio secundaria, non deficiente primaria, separabilitas, & inseparabilitas realis in eadem entitate creata reperirentur identificata, & de illa verificentur; determinatione enim secundaria verificaretur separabilitas, & de primaria inseparabilitas; ergo existente primaria, non potest deficere secundaria.

Confirmatur tertio: terminatio secundaria distinguitur virtualiter à primaria iuxta solutionem; ergo illa deficiente defi-

cit formalitas, & entitas virtualiter distincta à primaria terminatione: at omnino implicat ex duabus formalitatibus, aut entitatibus virtualiter solum distinctis, unam deficere, altera non deficiente; ergo implicat secundariam terminationem deficere, non deficiente primaria.

60 Quarto confirmatur, & explicatur: deficiente secundaria terminatione non potest non deficere perfectio aliqua, entitas, seu formalitas actus: sed deficiente perfectione, entitate, seu formalitate identificata cum actu, non potest non deficere actus; ergo existente actu non potest ab ipso hæc secundaria terminatio deficere. Consequentia est bona: & maior probatur; terminatio secundaria includit formaliter entitatem, formalitatem, & perfectionem aliquam; aliàs nihil esset: sed implicat deficere terminationem, non deficiente prædicato in illa formaliter incluso; ergo implicat deficere terminationem, non deficiente entitate, formalitate, & perfectione identificata cum actu. Minor etiam probatur: nam licet aliquando possit deficere denominatio non deficiente entitate, deficere tamen entitatem, formalitatem, aut perfectionem identificatam cum aliquo, permanente extremo identitatis, intelligibile est.

61 Tandem: eo ipso, quod virtualiter distinguatur secundaria à primaria terminatione, secundaria terminatio includit formaliter per modum prædicati logicè superioris, & transcendentis conceptum entitatis virtualiter distinctæ à conceptu entitatis incluse in primaria terminatione; ergo deficiente secundaria terminatione, non potest non deficere conceptus entitatis, & perfectionis. Consequentia probatur: nam implicat deficere prædicatum inferius, non deficientibus omnibus prædicatis logicè superioribus in ipso inclusis; licet enim, id quod includitur per modum subiecti, vel quasi subiecti, possit non deficere, deficiente prædicato includente; non tamen id, quod per modum prædicati logicè superioris includitur; ut constat: implicat enim, quod deficiat rationalitas non deficiente entitate in ipsa formaliter inclusa per modum prædicati transcendentis, & logicè superioris. Quæ etiam ratione, si per impossibile deficeret Paternitas divina, deficeret conceptus entitatis in ipsa imbibitus per modum prædicati logicè superioris virtualiter ab essentia

distincti : quapropter, quia Filio non convenit Paternitas, neque etiam convenit conceptus entitatis in ipsa imbibitus virtualiter distinctus ab entitate essentiae. Antecedens autem probatur : nam secundaria terminatio, ut virtualiter à primaria distincta est entitas, & realitas ; aliàs prout sic nihil esset ; ergo ut virtualiter à primaria distincta includit entitatem virtualiter distinctam à primaria terminatione, & ab entitate formaliter in ipsa inclusa.

62 Ex alio capite desummi etiam possunt difficilia argumenta. Primo sic : libertas creata est libertas contingentiæ constituta per indifferentiam ad actum, & eius omissionem, in quo ab increata libertate distinguitur, quæ seclusa omni contingentiæ, quæ in Deo nulla est, constituitur, non per indifferentiam ad actum, & eius omissionem, sed per indifferentiam ad puram terminationem, seu extensionem actus, vel per indifferentiam ad aliquid extrinsecum, non ad aliquid Deo intrinsecum ; ergo libertas Christi Domini, utpotè creata, & contingens, non per indifferentiam ad terminationem, sed per indifferentiam ad actum, & eius omissionem debet constitui.

63 Secundo : Christus Dominus non potuit eliciendo actum, omittere terminationem illam in primo instanti, quod actum elicit, nec potuit omittere actum ; ergo non est libera talis terminatio. Antecedens pro secunda parte à nobis conceditur : Pro prima verò, in qua est difficultas, probatur : modo non potest ab illa terminatione cessare ; ergo neque in primo instanti potuit illam omittere. Consequentia probatur : quia modo eandem habet indifferentiam, & idem iudicium indifferens ; ergo si modo non potest ab illa cessare, neque illam potuit in primo instanti omittere. Antecedens etiam probatur primo : quia actus charitatis beatificus, & omnis eius terminatio intrinseca durat, & mensuratur æternitate quadam imperfecta, & participata, ratione cuius est æternus ex natura sua cum omnibus suis terminationibus ; & consequenter semel existens terminatio naturaliter deficere non potest.

Secundo probatur idem antecedens : terminatio libera amoris increati, cuius est participatio actus creatus amoris, talis est naturæ, ut licet possit non esse, si tamen semel existit, non potest, neque etiam metaphysicè deficere, sicut neque actus increatus, cuius est terminatio ; ergo pariter se-

mel existens terminatio in amore creato non minus indefectibilis est, quam entitas actus. Tertio probatur idem antecedens : nam terminatio, quæ potuit in visione creata Dei non esse, si semel existat, non potest deficere, quia visio indefectibilis est naturaliter ; ergo idem dicendum est in amore. Tandem : terminatio, quæ in amore non existit in primo instanti sui esse, modo non potest incipere, quamvis à principio potuerit existere ; ergo quæ à principio existit, modo non potest deficere. Quibus accedit : quod non videtur intelligibile, quod rebus omnino eodem modo se habentibus, tam ex parte Dei, quam ex parte amoris, desiciat, aut incipiat terminatio : sed ex parte amoris creati nihil deficeret, ut supponimus ; & ex parte Dei novitas dari non potest ; ergo intelligibile est, quod incipiat, aut desinat terminatio amoris, amore omnino invariato.

64 Tertio arguitur : quia existente visione Dei dirigente, seu regulante amorem, non potest non esse amor, utpotè necessarius : sed existente visione decretorum, & creaturarum, non potest non esse terminatio ; & aliàs prout sic dirigit ad illorum, & creaturarum amorem ; ergo talis terminatio est necessaria. Minor pro secunda parte probatur : nam visio præcisè prout terminatur ad Deum, non potest dirigere ad amorem actuum liberorum Dei, & ad amorem creaturarum ; ergo solum dirigit, secundum quod terminatur ad decreta, & ex vi illorum ad creaturas. Pro prima autem parte probatur : nam visio decretorum est connexa essentialiter cum terminatione libera amoris ; connectitur enim cum maiori beneplacito Dei, quod repræsentat, & cum cæteris divinis decretis, quæ inferunt terminationem amoris.

65 Quarto arguitur : terminatio illa non potest existere, nisi adsit decretum Dei de illius existentia : sed tale decretum non potest separari à decreto terminato ad entitatem amoris, sed est omnino idem ; ergo neque terminatio potest ab amore separari. Maior est certa : nihil enim extra Deum dari vilo modo potest absque decreto divino. Minor verò probatur : nam existente amore in subiecto, non potest ulterius à libera voluntate Dei dependere ; quod hunc, vel illum effectum præstet, scilicet, quod constituat subiectum amans hoc, vel illud obiectum, nisi amori aliquid deficiat ponendum à Deo, ut talem præstet effectum.



effectum : sed posito amore in Christo Domino , nihil illi deficit à Deo ponendum , vel causandum , ut constituat Christum amantem creaturas ; ergo si quod est decretum de existentia terminationis est inseparabile à decreto amoris , seu potius est indistinctum ab illo.

66 Explicatur amplius : posita forma in subiecto , non est in potestate Dei , quod præster , vel non præster effectum formalem , nisi aliquid deficiat ad illum præstandum , vel per modum conditionis , vel ex parte formæ , vel ex parte unionis , aut aliunde : constatque in albedine , quæ si existat in subiecto , non potest non præstare suum effectum formalem ; neque potest Deus facere , quod non præster , nisi aliquid ponat , vel auferat ad effectum requisitum . Itaque forma existente in subiecto , rebusque omnino invariatis , non est in potestate Dei , quod præster hunc , vel alium effectum ; & consequenter posito amore in Christo Domino , in potestate Dei non est , quod illo constituatur amans , vel non amans creaturas . Ex quo inferitur terminationem , seu denominationem illam distinctum decretum non terminare . Inferitur etiam , non esse in potestate Christi , quod præster effectum illum amandi creaturas , vel non ; quia si non est in potestate Dei , multominus erit in potestate humana Christi Domini . Tunc etiam ; quia si est in potestate Dei non est , quod posita forma in subiecto , rebus omnino invariatis præster , vel non præster effectum , neque etiam est in potestate Christi Do-

mini.



## §. VIII.

*Expenditur prima solutio , & explicatio nostre sententie.*

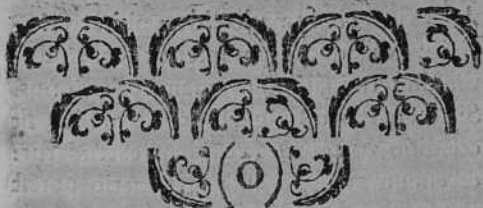
67 **H**IS Argumentis responderi potest primo : asserendo eundem actum charitatis esse liberum , & necessarium ; non tamen sine intrinseca reali superadditione quod enim præstat sine illa ob sui infinitatem amor increatus , præstat amor beatificus media illa : amor ergo Christi ratione propriæ entitatis est amor necessarius Dei , qui libere extendi potest ad creaturas , & ad Deum ut est ratio illas diligendi non tamen sine modo superaddito , qui sit conditio , vel ratio formalis extensionis , ut alibi ostendimus . In quo duplex est difficultas .

68 Prima est : qualiter extenditur ad novum obiectum cum solo actu sine novo actu ; si enim potest esse amor Dei sine amore creaturarum , deficit non solum modus , sed amor creaturarum , qui non modus , sed actus est . Hæc tamen difficultas in principiis Thomistarum non difficile solvitur : iuxta quæ si subiectum desinit esse album , ut quatuor , & sit album ut duo , non propterea deficit albedo , sed modus illius . Similiter si in habitu scientifico deficiat facilitas ad secundam , vel tertiam conditionem , non deficit habitus , sed modus extensionis illius . Quod autem amor beatificus huius extensionis sit capax recte colligitur , ex eo quod est participatio amoris increati , & illius proprium , & primum obiectum est bonitas divina , quæ primo , & per se constituit Deum amabilem , & est sufficiens , ut ratione illius diligantur creature .

69 Secunda difficultas potest esse quod si actus ratione suæ entitatis est necessarius , non potest reddi liber ratione modi . Sed in hoc modo dicendi , actus quoad substantiam , est necessarius , & ut stat modo , est liber : etenim ut diximus , secundum suam substantiam est amor Dei ,

Res

&



& ut stat sub modo est amor creaturarum; ergo modus iste dicendi implicatoria involuit. Assumptum probatur: nam actus non potest accipere ratione accidentis, sed modi superadditi denominationem oppositam illi, quæ ipsi convenit secundum suam substantiam.

Sed facile solvitur, negando esse oppositas denominationes; nam ratione modi non convenit illi esse liberum secundum suam substantiam, & quoad primariam terminationem, sed solum quoad secundariam; in quo nulla est oppositio: sicut si asseratur Beatum esse necessitatum ad amandum Deum; esse tamen liberum ad amandum hæc, vel illa intensione: & sicut non est inconveniens Christum Dominum esse necessitatum ex vi præcepti ad acceptandam mortem; liberum tamen ad acceptandum ex hoc, vel illo motivo; ut aliqui volunt; qui à nobis non idè improbantur, quia hæc impossibilia sunt; sed quia præceptum nullam inducit necessitatem.

70. Sed dices: in sententia asserente actum reddi liberum formaliter per modum superadditum, quam probabilem putamus, implicat quod actus constituatur liber per modum, si secundum suam substantiam præsupponatur necessarius; ergo si actus amoris Dei præsupponitur necessarius pro priori ad istum modum, per illum nequit constitui liber secundum terminationem. Concesso antecedenti, neganda est consequentia; vel distinguendum consequens, nequit constitui liber secundum terminationem, quæ necessaria præsupponitur, concedo consequentiam; secundum aliam terminationem, quam habet ratione modi, nego consequentiam: modus itaque constituens actum liberum in sententia illa est solus modus libertatis; neque affert novam terminationem; sed quam præsupponit, constituit liberam: quapropter non potest præsupponi necessaria, sed indifferens ad necessitatem, & libertatem, ut per modum libertatis constituatur liberam, vel per alterum modum oppositum necessaria: at in nostro casu modus superadditus non est modus libertatis, sed constituens, vel affert novam terminationem præcedenti superadditam; quapropter manente primaria terminatione necessaria, potest nova, & superaddita esse libera.

71. An autem in sententia, quam

supponimus de constitutivo libertatis actus, amor Dei sit liber secundum terminationem ipsi advenientem ratione modi libertatis superadditi, vel ratione modi constituentis, vel conferentis novam terminationem? Non multum interest: & consequenter ad illam sententiam inconveniens non est asserere modum à nobis superadditum solum præstare extensionem; requirique alterum modum, quo illa extensio libera constituatur: sicut actus ratione sui terminatur ad obiectum; ut autem terminatio hæc libera sit, requiritur modus superadditus. Vel dicendum alterum modum non requiri; sed eundem vtrumque præstare, extensionem, & libertatem; quod in præsentī fundamentum habet; quia modus extensionis in actu amoris beatifici præsupponit essentialiter visionem beatam indifferenter proponentem obiectum secundarium; atque adeo seipso, & essentialiter liber est quoad secundariam terminationem.

72. Ex quibus ad primum contra solutionem datam primo argumento responderetur nos non concedere actui creato, quod increato convenit propter sui infinitatem; actus enim increatus, qui defacto est amor creaturarum existentium, potuit non esse amor illarum absque eo, quod illi aliquid deficeret: amor vero creatus, qui est amor creaturarum, potuit etiam non esse amor illarum; non tamen absque eo, quod illi deficeret realitas aliqua, nimirum, modus superadditus.

Secundi argumenti difficultas in hoc modo dicendi non vrget; fundatur enim in identitate reali vtriusque terminationis, quæ in hac solutione negatur. Si autem modus non sit ipsa terminatio, sed conditio, ut nobis probabilius videtur; etiam facile solvitur: cum forma possit non præstare effectum formalem ex defectu conditionis requisitæ; ad quod infinitas necessaria non est.

Prima confirmatio eidem nititur principio: ex illaque solum infertur realis, distinctio terminationum, quam concedimus. Si autem non distinguantur, sed modus sit conditio, ut actus præexistens extendatur: dicendum, quod secunda terminatio potest non existere ex defectu conditionis, non realiter, sed quoad denominationem, primaria terminatione existente, quæ realiter separatur; quia ad hoc necessarium erat, quod deficeret non solum quoad denominationem ex defectu conditionis ad illam

re-



requisitæ, sed quod deficeret quoad entitatem.

73 Sed dices : in actu libero Dei non potest dari defectus terminationis, seu denominationis sine defectu alicuius realitatis saltem extrinsecæ requisitæ ad talem denominationem; si enim deficeret quoad terminationem volitio mundi, mundus deficeret, cuius existentia necessaria est ad talem denominationem : & tamen necessarium est ad hoc explicandum recurrere ad infinitatem actus increati Dei ; ergo deficere in actu libero Christi volitionem creaturarum quoad denominationem, etiã ex defectu modi se tenentis per modum conditionis, sine defectu ipsius actus præstantis per modum formæ talem denominationem, mysterium est, quod explicari non potest, nisi ad infinitatem recurratur : neque sufficienter solvitur, & explicatur recurrendo ad defectum conditionis requisitæ.

Respondetur primo : quod rebus extrinsecæ, & intrinsicè omnino invariatis potuit deficere denominatio actus liberi Dei, quæ est communior sententia, & omnino tenenda : constatque in decretis conditionatis; ac proinde non est verum universali-ter non posse deficere decretum quoad terminationem, seu denominationem sine varietate reali, saltem extrinsecæ. Secundo respondetur specialem difficultatem in decreto non consistere in eo, quod deficiat denominatio, non ex defectu formæ, connotati, seu conditionis; hoc enim etiam invenitur in creatis : sed in eo stat, quod quamvis deficiente denominatione deficiat terminus, ut in decreto adducto creandi mundum; non tamen deficit propter defectum connotati, sed potius defectus denominationis infert à priori defectum connotati, sicut & denominatio volentis mundum infert à priori, & infallibiliter mundum; quod in creatis non contingit, neque in amore creato Christi Domini; non enim deficit modus, quia amor non extenditur ad creaturas. De quo Tractatu de Voluntate.

74 Constat etiam disparitas ad secundam confirmationem : nos enim solum concedimus inseparabilitatem quoad entitatem, & separabilitatem quoad denominationem ex defectu conditionis, si modus sit conditio ad denominationem : si autem ratio formalis, argumentum non viget, ut diximus; quia supponit identitatem realem

inter utramque terminationem; quam negamus; in Deo autem communicabilitas, & incommunicabilitas realis de eadem entitate summè una, & indivisibili verificatur, & non solum communicabilitas, & incommunicabilitas secundum terminationem, sed denominationem; ad quod infinitas requisita est. Per quod etiam constat ad alias confirmationes.

75 Ad argumenta, quæ ex alio capite desumuntur, dicendum libertatem in actu amoris Christi satis distingui à libertate amoris Dei : tum, quia amor distinguitur realiter à principio; non autem in Deo. Tum etiam; quia non extenditur ad creaturas sine contingentia, scilicet, per adventum modi realiter distincti, qui existente actu potuit deficere.

Ad secundam, negandum est antecedens pro prima parte. Ad probationem, negandum est iterum antecedens, & concessio terminationem illam, semel existentem petere naturaliter in æternum durare, sicut actus ipse; negandum est inde inferri, non continuari libere; quia quatenus est ex vi principij, & iudicij indifferentis, non datur instans, in quo non possit non esse; quamvis ex eius perfectione, & immutabilitate non possit non esse; quod non ad defectum, sed ad perfectionem pertinet libertatis; sicut quod Deus non possit cessare ab amore libero, semel concepto, non ad defectum, sed ad perfectionem pertinet libertatis ipsius. Neque propterea maiorem habuit libertatem ab æterno in amore creaturarum, quam modo : est tamen inter humanitatem Christi, & Deum inter alias hæc differentia; quod Deus non potest etiam de potentia absoluta ab amore semel concepto cessare : Christus autem licet de potentia ordinaria non possit; potest tamen de potentia absoluta, permanente entitate actus ab amore creaturarum cessare; in quo deficit ab immutabilitate divina, & perfectione libertatis increatæ, quia amor creatus finitus est, & limitatus est, neque mensuratur æternitate increata, sed participata, & imperfecta. Sicut ergo Deus non obstante exigentia amoris creati potest illum non conservare; potest similiter non obstante exigentia terminationis discernere, quod Christus amet creaturas usque ad certum tempus, quo finito libere omittat amorem illarum : in quo casu libere amaret creaturas, quantum amorem libere postea omitteret, extirpissetque

terminatio, quæ deficeret permanente amore.

Ad tertium neganda est minor: nam visio ea ratione, qua dirigit ad amorem creaturarum, cum hac terminatione non connectitur, ut supra explicatum est, & infra amplius explicabimus, quamvis aliunde connectatur; quod libertati non obstat. Ad quartum constat solutio, & ad eius confirmationem: in illis enim supponitur nihil superaddi amoris beatifico, ut sit creaturarum amor; quod in isto modo dicendi negatur.

76 Sed adhuc contra hanc doctrinam instari potest: primo, terminatio, quæ semel existit, non potest cessare permanente actu: neque potest incipere terminatio, sine qua existit actus, nisi per miraculum; ergo non potest Christus Dominus ut causa principalis ponere terminationem, quam actus usque modo non habuit, neque cessare ab illa, quam habuit. Antecedens à nobis videtur concedi: & ratio est; quia actus amoris semel existens sine miraculo cessare non potest; ergo neque terminatio, quæ æquæ æterna, & permanens est, atque actus. Consequentia autem probatur: quia Christus Dominus non potest patrare miracula per modum causæ principalis philosophice, sed solum per modum causæ instrumentalis, aut moralis: non, inquam, potest, ut homo est, & ratione humanitatis; ergo si esset miraculum, cessare à terminatione, quam habuit, vel habere, quam non habuit, non potest per modum causæ principalis omittente amorem creaturarum, neque habere, quem non habuit. Tunc sic: sed ut libere possit, necessarium est, quod possit per modum causæ principalis; implicat enim, quod à voluntate procedat actus libere, & ut exercitium vitale, quod ab ipsa principaliter non procedit.

77 Responderetur quod ad id, quod ex aliqua suppositione sine miraculo fieri non potest, potest creatura concurrere per modum causæ principalis. Conversio libera damnati ad Deum miraculosa foret: si tamen de potentia absoluta, & per miraculum illum Deus converteret, actus liber conversionis ab ipso esset tanquam à causa principali, libereque ab illo procederet. Conversio Divi Pauli miraculosa fuit quantum ad modum; & tamen in ipsam influat tanquam causa principalis. Miraculum etiam esset, quod ignis hic existens combureret Romæ; & tamen potest Deus miraculose facere,

quod ad talem combustionem principaliter concurrat. Rursus miraculum esset, quod quis libere omnia peccata venialia vitaret; Deus tamen potest facere, quod homo per actus liberos, & vitales, atque adeo ab ipso procedentes in genere causæ principalis omnia vitet. Similiter ergo dicimus, quod ex suppositione, quod Christus Dominus in prima elicientia amoris omitteret terminationem, non sine miraculo illam de novo haberet; & similiter sine miraculo non posset omittente modo terminationem, quam habuit: nihilominus tamen Deus utens sua absoluta potentia, & operando contra, vel supra exigentiam rerum potest facere, ut libere ab illa cessaret: & ratio est, quia Christus est impotens ad omittendum modo terminationem ex suppositione solum, quod actus usque modo illam habuerit; non vero quia in hoc instanti aliquid in illa sit; ratione cuius non possit illam omittente; non tamen omittente absque miraculo, quia usque modo existit: quod, ut diximus, non ad defectum, sed ad perfectionem pertinet libertatis.

78 Dices: ergo sicut damnatus modo non habet potentiam ad conversionem, quam Deus illi conferret, si vellet illum convertere; similiter Christus Dominus modo non habet potentiam ad omittendum terminationem; sed Deus ipsi illam conferret, si vellet Christum illam omittente; & consequenter modo ab illo non procedit libere terminatio, cum modo non habeat potentiam ad illam omittendam, quamvis in primo instanti actus ipsi fuerit libera opposita ratione, nimirum, quia tunc habuit potentiam ad illam omittendam: & idem contingit in alijs exemplis; ignis enim hic existens non potest absolute combure Romæ; & homo defacto non potest omnia peccata venialia collective vitare; ergo iuxta exempla adducta dicendum est, quod Christus modo non habet potentiam ad terminationem omittendam.

79 Responderetur exempla non adduci quoad omnia: fateamur ergo damnatum modo non habere potentiam ad conversionem; quia ipsi deficit gratia, & iudicium dans posse: ignis etiam non est potens absolute, non quia ipsi deficiat virtus, à qua combustio Romæ principaliter egrediatur; sed quia de-



deficit conditio, scilicet, approxinatio naturaliter requisita ex parte actus primi, ut ab ipso principaliter causetur: & homo defecto est impotens ad vitanda omnia peccata venialia collectivè, non phisicè, sed moraliter; nimirum, quia gratia efficax ad illa vitanda non debetur, neque ex lege communi offertur: Christus verò est impotens, non ex defectu principiorum, quæ in actu primo requiruntur ad omissionem terminationis secundum se; hæc enim ex terminis alia principia non perit, quam in prima elicientia actus, quæ semper perseverant: est ergo impotens solum ex suppositione, ex qua iuxta connaturalem providentiam, ipsi non debetur auxilium ad habendam novam terminationem, vel omittendam iam habitam; hoc exigente natura actus beatifici naturaliter æterni; & consequenter est impotens solum consequenter iuxta naturalem providentiam, potens verò antecederet absolutè: quæ potentia reduci potest ad actum de potentia absoluta.



## §. IX.

*Cetera argumenta solvuntur.*

80 **C**ONTRA Dicta instabis primo: visio creaturarum existentium necessaria est ex parte actus primi ad amorem illarum: sed visio prout sic connectitur cum illarum amore; ergo actus primus ad amorem formaliter sumptus connectitur cum amore: cum quo, ut ex supradictis constat, libertas amoris non componitur. Maior videtur certa: cognitio enim objecti amandi ex parte actus primi se tenet; amor verò amicitiae non nisi ad personam existentem terminatur. Minor etiam probatur: Christus videt creaturas existentes ex vi cognitionis decretorum de illarum existentia: sed cognitio decretorum connectitur cum amore creaturarum; ergo cognitio creaturarum existentium cum il-

latum amore connectitur. Minor probatur; quia connectitur cum amore decretorum, & consequenter cum amore creaturarum; implicat enim, quod cognoscatur decretum, & non ametur, cum sit summum bonum: implicat etiam amari decretum, & non amari creaturam: tunc; quia decretum cum creaturarum existentia connectitur: tunc etiam; quia cum decretum sit, quod Deus vult existentiam creaturæ, amans decretum amat Deum velle creaturæ existentiam; quod est existentiam creaturæ amare.

81 Ut respondeamus, advertendum est, pluribus modis posse Christum Dominum amare creaturas rationales, v. g. Primo: potest ipsis velle existentiam: potest etiam illis velle bona naturalia superaddita; & etiam supernaturalia, præscindendo ab eo, quod creatura rationalis existat, vel quod habeat bona ipsi amata pro priori ad amorem; & ad hoc cognitio decreti non prærequiritur; sufficit enim cognitio bonitatis divinæ, quæ potest movere ad huiusmodi amorem, & cognitio creaturarum, quæ habetur ex vi penetrationis essentiae: quæ ratione Deus directus præcise ratione sui, & possibilitatis creaturarum, potest ipsis velle huiusmodi bona: similiter ergo in Christo ad similem amorem cognitio creaturarum existentium, quæ habetur ex vi cognitionis decreti non requiritur. Secundo potest amare creaturam rationalem iam existentem amore amabili, ipsi volendo bona gratiæ ratione bonitatis divinæ: ad quem amorem licet prærequiratur cognitio decreti de existentia creaturæ; non tamen requiritur cognitio decreti de conferendo gratiam, & idem in Deo contingit; licet enim, ut Deus velit creaturæ iam existentem gratiam, prærequiratur cognitio creaturæ existentis; non tamen prærequiritur cognitio gratiæ existentis, quæ nisi ex vi decreti non habetur. Tertio potest creaturæ in gratia existentem velle gloriam; ad quod non requiritur prævia cognitio decreti de danda gloria; quod etiam in Deo verum est.

82 Hoc ergo supposito: Dicendum est ad primum amorem non præquiri ex parte actus primi cognitionem decreti de existentia creaturæ; atque adeo nihil datur ex parte actus primi, aut ex parte cognitionis dirigentis amorem cum illo connexum. Ad 2. verò prærequiritur cognitio decreti de existentia creaturæ; quia est amor amabilis supponens existentiam

personę amata; cognitio tamen illius decreti non connectitur cum amore amicabili creaturę; potuit enim Christus cognoscere ex vi decreti existentiam creaturę, & ipsam amicabiliter nō amare, sicut & Deus potest. Ad tertium autem, licet prærequiratur cognitio decreti dandi gratiam; potest tamen hæc cognitio quoad hanc terminationem existere, quin Christus velit tali creaturę gloriam; sicut Deus potest velle non dare gloriam creaturę in gratia existenti.

83. Restat modo examinare; an videns decretum necessitetur ad illud amandum, & an amor ipsius sit amor creaturę, vel illum inferat? Pro quo est advertendum, quod decretum potest considerari quantum ad entitatem, & perfectionem, quam dicit, vel includit; & quantum ad terminationem, qua constituitur, & quę potest non esse quoad denominationem; quę est potentia ad non esse solum secundum quid.

Dicendum ergo est primo: quod ex vi cognitionis essentię divinę necessitatur beatus ad amandum decretum primo modo, scilicet, quoad entitatem, & perfectionem: & ratio est manifesta; nam decretum in illa consideratione est perfectio necessaria, quę non potest non amari: in secunda autem consideratione potest amari decretum, ut sit, vel quia est: ut primo modo ametur, non prærequiritur cognitio illius, secundum quod ad creaturam terminatur, & extenditur in exercitio; sed sufficit cognitio, quę ad amandum creaturam sufficiens est; nimirum, cognitio essentię, & creaturę: hæc enim sufficit ad movendum voluntatem Beati, ut velit ratione bonitatis divinę existere creaturam; quod idem est, atque velle dari decretum de illius existentia; atque adeo ut Beatus velit, quod decretum sit, illa sufficit cognitio; quod etiam in Deo verum est, qui volens existere creaturam, vult etiam suum decretum existere; ad quod solum requiritur cognitio necessaria sui.

84. Secundo dicendum est; quod ad amandum decretum secundo modo, scilicet, quia est, vel quia bonum est, prærequiritur cognitio existentie illius; qui quidem amor est necessarius in Christo Domino ex suppositione existentie decreti, & illius cognitionis. Prima pars constat: quia amor ille est complacentia de existentia decreti, & consequenter suppo-

nit cognitionem existentie; qui amor potest viramque rationem sortiri, scilicet, amoris stricti, & gaudij. Quod autem sit necessarius, probatur: quia decretum, etiam ut extenditur ad creaturas, est summum bonum; licet enim non sit summum bonum, quia extenditur ad creaturas; ipsa tamen extensio, seu intrinseca terminatio summum bonum est. Tum etiam: quia videns decretum tenetur ad complacendum in illo, & ad se illi conformandum.

85. Tertio probabilius dicendum est amorem istum esse amorem creaturarum, vel illum inferre: & de primo amore constat; nam velle, ut existat decretum, est velle existere creaturam, saltem illative. De secundo vero etiam probatur: quia complacere in decreto est velle, ut habeat effectum; & consequenter est velle existentiam creaturę. Huius oppositum etiam est probabile: non enim ex amore decreti satis efficaciter inferitur amor creaturarum, sicut neque ex amore Omnipotentie amor possibilitium; neque velle decretum est velle existentiam creaturę; sicut neque velle Omnipotentiam est velle creaturam possibilem, sed solum velle illius possibilitatem extrinsecam, quę est ipsa Omnipotentia; & similiter velle decretum est velle determinationem Dei, & futuritionem creaturę, quę in ipsa determinatione Dei, & decreto consistit.

86. Ex his inferitur primo: qualiter visio Dei, & si connectatur cum existentia amoris, & cum omnibus illius terminationibus, libertatem illius secundum aliquas non auferat; scilicet, quia visio secundum quod regulat terminationem liberam, cum illa non connectitur; etiam si ex alijs capitibus connectatur. Inferitur secundo; quia ratione amor decreti, & creaturarum, qui supponit cognitionem existentie illarum sit necessarius, etiam si amor secundum alias terminationes sit liber: & ea est, quia amor decreti existentis, seu quia existit, regulatur cognitione decreti, quę propter sic connectitur cum amore prædicto: quod, ut vidimus, in alijs terminationibus non contingit.

87. Sed dices: Deus amat libere existentiam sui decreti, gaudiumque quod de seipso habet, extenditur libere ad decretum; ergo etiam Beatus libere amat, & gaudet de existentia decreti. Neganda est consequentia: & ratio discriminis est; quia Deus non amat suum decretum, nec de illo gau-



ganderet per amorem, & gaudium reflexum, sed ipsa libera terminatione constituyente decretum, extenditur amor, & gaudium necessarium ad ipsum decretum: quia propter sicut terminatione illa, & extensione constituitur libere amans creaturas, constituitur etiam libere amans decretum: si autem amore reflexo illud amaret, necessario amaret, non absolute, sed ex suppositione decreti; quæ suppositio esset libera Deo: at verò terminatio constituens decretum non est libera Beato, neque illa constituitur amans; sed ad proprium actum obiectivè comparatur, cuius existentia supposita, & cognita, non potest illud non amare. Est ergo hæc differentia inter Deum, & Beatum; quod terminatio decreti est libera ipsi Deo, & est amor, & gaudium ipsius decreti; respectu verò Beati, neque est ipsius amor, neque suppositio libera Beato.

88 Tertiò instatur: visio, ut supra diximus, disputat. præcedenti, dubium 2. §. ultimum sine superadditione novæ realitatis, potest extendi ad creaturam existentem, quæ extensio, seu terminatio potuit deficere non deficiente visione, neque aliqua realitate illius; ergo similiter in amore necessarium non est novam realitatem superaddere ad novam terminationem; neque ut hæc deficiat, necessarium est realitatem aliquam deficere.

Responderetur: & in primis doctrinam illam in visione tradidimus, nè cogemur concedere, vel Christum Dominum non cognovisse omnes creaturas existentes; quod est contra D. Thomam, & communem Theologorum sententiam: vel dari posse creaturam, quæ semel existens à Deo destrui non possit; quod minus conforme iudicavimus Sacrae Scripturae, & SS. PP. neque propterea extendenda est absque simili necessitate; quæ in amore non datur. Deinde formam aliquam non dare effectum aliquem formalem, seu denominationem; nisi posito aliquo connotato, quo deficiente deficiat denominatio, novum nō est, neque ita difficile, quod in formis inferioribus aliquando non admittatur; & hoc visioni concessimus propter rationes ibi adductas: supposito enim, quod visio ex vi penetrationis essentia attingat creaturam per modum quidditatis sine superadditione aliqua, supposito decreto de produciendo creaturam, & volitione Dei, qua velit decretum revelare, extenditur ad creaturam existentem; quippe neque decretum,

neque existentia creaturae, intelligibilitatem, neque formalitatem aliquam addit ad essentiam divinam, & ad creaturam possibilem per visionem attingit. Insuper supposito quod visio ex vi penetrationis essentia, & ratione propria entitatis, & perfectionis attingat Deum, & in ipso quidditatem creaturae, posita volitione in Deo revelandi decretum, & creatura existentiam, extenditur ad illam: volitione autem illa deficiente, deficit extensio, & terminatio.

89 In amore hoc contingere non potest, præcipue propter duo. Primo; quia extenditur ad novum obiectum per primam terminationem non attingit; nam per primam amoris terminationem solum amat Deum, & eius intrinseca prædicata: per secundam autem, licet ex parte rationis formalis, quæ est bonitas divina, nihil addatur; additur tamen ex parte obiecti quod: amatur enim creatura: in visione autem nulla formalitas attingitur per terminationem potentem deficere sine defectu realitatis, quæ per terminationem, quæ remanet, non attingitur.

Secunda differentia est: quod posito amore ex parte Christi Domini, & ex parte obiecti nulla facta variatione, potest amare, aut non amare creaturas: quod intelligibile est in forma creata; posse enim præstare effectum, quem defacto non præstaret, nulla posita variatione, neque intrinseca, neque extrinseca, omnino impossibile est, & huius in forma creata non datur exemplum, & ut concedatur amori increato, necessarium est ad eius infinitatem confugere: in visione autem positis ex parte ipsius, & ex parte obiecti omnibus requisitis, non potest non præstare effectum; quod si non præstet, necesse est deficere aliquam realitatem ex parte visionis; vel saltem ex parte obiecti necesse est deficere volitionem revelandi decretum, seu illud diligendi.

90 Quibus accedit, quod supra dicebamus, scilicet, quod non potest intelligi denominationem existere, quæ potest non esse, quin in Deo sit decretum de illius existentia: implicat autem Deum velle formam præstare effectum, quem alias non præstaret, sine eo quod velit in illa aliquam mutationem, saltem extrinsecam; cum posita forma in subiecto, & omnibus requisitis ad præstandum effectum, non sit in potestate Dei illum præstare, vel non præstare: quod potiori titulo deber esse verum in Christo, scilicet in eius potestate non esse amorem

exten-



existentem præstare, vel non præstare effectum; quod in visione non accidit.

91 Sed contra hanc doctrinam obstat: Primo; quod in formis creatis respectivis stat optimè extendi ad novum terminum materiale sine novitate intrinseca rei in forma: ut patet in paternitate, quæ extenditur ad secundum filium sine mutatione intrinseca paternitatis; ergo ex eo, quod amor ad novum terminum extendatur, non infertur ipsi aliquid superadditum.

92 Secundo: ut amor extendatur, novum ponitur connotatum, quo posito ponitur extensio, & deficiente deficit; ergo secunda differentia nulla est. Antecedens probatur: nova denominatio à prima separabilis non ponitur; ut nos concedimus, sine novo decreto, quo posito datur denominatio, & quo deficiente deficit; ergo in amore datur connotatum, nimirum, decretum, quo posito datur extensio, & quo deficiente deficit. Et videtur amplius: quia in visione, posita voluntate detegendi decretum de existentia creaturæ, ponitur terminatio ad creaturam existentem, & deficiente tali voluntate deficit terminatio, potest deficere, & poni sine intrinseca mutatione visionis; ergo si posito decreto existentie denominationis, seu extensionis, ponitur extensio, & deficiente deficit; etiam dicendum est posse deficere sine intrinseca mutatione denominationem, & extensionem in amore.

93 Tercio: amor decreti, quem diximus necessarium ex suppositione visionis decreti, ponitur quoad terminationem, posita visione decreti, sine intrinseca superadditione, & deficit deficiente visione decreti, absque amoris mutatione; ergo similiter amor creaturarum potest poni quoad terminationem, & deficere absque intrinseca mutatione amoris. Consequentia probatur à paritate rationis. Tum etiam: quia amor decreti est amor creaturarum, ut diximus; & consequenter terminatio ad decretum est extensio ad novum terminum; ergo si hoc non obstante fit sine intrinseca mutatione, pariter extensio libera ad creaturas. Antecedens etiam probatur: idè decretum videtur sine superadditione reali ad visionem, quia decretum non addit intelligibilitatem ad essentiam divinam visam: sed neque addit amabilitatem ad divinam essentiam amatam; cum nullam addat perfectionem; ergo etiam amatur sine

superadditione reali ex parte amoris.

94 Ad primum responderetur primo differentiam primam à nobis assignatam inter visionem, & amorem solum deservire ad hoc, quod facilius intelligatur extensio in visione, quam in amore: cui non obstat, quod informis creatis aliquando fiat extensio ad novum terminum materiale, sine novitate in forma; nam licet hoc verum sit, facilius tamen intelligitur non mutari intrinsece etiam si detur nova denominatio, quando ex parte termini non datur aliquid terminans respectum, quod antea non terminabat; præcipue si detur physica mutatio ex parte termini: sicut facilius intelligitur notitiam transire de abstractiva in intuitivam sine intrinseca sui mutatione, eo quod nulla est formalitas per intuitivam representata, quæ per eandem notitiam ante præsentiam physicam obiecti representata non sit. Facilius, inquam, intelligitur, quam si asseratur notitiam aliquomodo representare formalitatem, vel entitatem, quæ antea non representabat sine intrinseca mutatione: propter quam specialem difficultatem aliqui ex Thomistis asserunt ad positionem secundi filij resultare novam relationem paternitatis, quæ indivisibiliter utramque filium respiciat, prima pereunte.

95 Secundo responderetur; in formis vitalibus, quales sunt amor, & visio esse specialem rationem, quare sine intrinseca novitate ad novum terminum non possint extendi: paternitatem enim denominare patrem secundi filij dicitur duo; unum in recto, nimirum, respectum; & alterum in obliquo, nimirum, existentiam secundi filij; atque adeò, ut deficiat denominatio respicientis secundum filium, non est necessarium, quod aliquid in relatione paternitatis deficiat; sed sufficit deficere secundum filium: at verò in formis vitalibus denominatio in ordine ad secundum terminum; v.g. amare creaturas, quas antea non amabat, non addit novitatem realem in termino; vel si addit, addit etiam novitatem ex parte amoris, scilicet, novam voluntatem, & inclinationem liberam, & vitalem; ac proinde, quæ potuit non esse in actu ex dominio voluntatis, quin eidem dominio subdatur novitas termini, si aliqua datur. Quæ doctrina colligitur ex D. Thoma 1. p. quæst. 13. artic. 7. præcipue ad 1. ubi docet, quod hoc nomen *Creator* significat directè actionem Dei, quæ est eius substantia, & ex consequenti habitudinem: ex quo in-



infert invariata divina actione Deum in tempore accipere denominationem creaturis, quam ab æterno non habuit: & ad 3. docet; quod relationes, quæ consequuntur actus in intellectu, & voluntatis, sunt in Deo ab æterno, quia huiusmodi actiones adæquatè sunt in operante, neque ex consequenti important existentiam alicuius: ex quo dicimus respectum ad secundum filium in recto dicere paternitatem, & in obliquo, seu ex consequenti secundum filium; quo deficiente, paternitate permanente, & invariata, deficit denominatio: at denominatio volentis est in operante adæquatè, per quam vivit, & libere vivit; quæ proinde esse non potest, aut extendi ad novum terminum sine intrinseca mutatione.

96 Ad secundum negandum est antecedens: connotatum enim, ad cuius deficientiam deficiat denominatio, & ad cuius positionem ponatur, debet esse distinctum à decreto de existentia denominationis; decretum enim est causa efficiens denominationis, quæ ab effectu necessario distinguenda est; ac proinde decretum debet inferre ad extra aliquid in forma, vel ex parte connotati. Ad id, quo virgetur, & militare videtur contra hanc solutionem; responderetur voluntatem revelandi decretum non esse decretum de existentia denominationis, sed ex parte obiecti auferre impedimentum, quod obstat, ut visio ad decretum terminaretur; velamen enim libertatis, quo decreta divina absconduntur etiam videntibus Deum, aufertur per voluntatem revelandi decreta.

97 Ad tertium si dicatur amorem decreti esse solum virtualem amorem creaturarum, facilis est solutio, concedendo ad amorem decreti non esse necessarium modum superadditum, sicut neque ad visionem, propter rationem in argumento adductam. Si autem asseratur esse etiam formalem amorem creaturarum, quasi approbativum existentie illarum; consequentius ad dicta admittendus est modus superadditus, & disparitas est clara; non enim superadditur propter decretum amatum, sed propter creaturas, quæ licet non addant amabilitatem moventem; addunt tamen terminum amatum.



## §. Ultimus.

*Secunda solutio expenditur.*

98

**S**ECUNDUS Modus defendendi sententiam hanc traditus à sapientissimis Magistris, qui in re satis difficili, alijs difficilior videtur: mihi tamen non minus probabilis apparet, & ex autoritate Autorum mihi longè probabilius, sine modo superaddito rem hanc componi, sicut in Deo. Iuxta quem ad primum argumentum supra positum dicendum est, quod licet in difficultate actus liberi Dei, ad eius infinitatem recurrant Theologi: non tamen recursus iste necessarius est, sed utilis ad facilitandum expeditionem illius difficultatis. Ex quo non inferitur doctrinam illam extendi non posse ad actum creatum, qui est increati formalis participatio; in quo dari terminationem liberam ad creaturas, satis efficaciter probatur: ad illam autem non esse necessarium modum superadditum, satis probabiliter colligitur ex difficultatibus, quibus modus iste implicatus est. Insuper efficaciter probavimus visionem sine modo superaddito ad creaturas existentes extendi: ex visione autem ad amorem non difficile doctrina hæc extenditur; & est in utroque ferè æqualis difficultas: & quidem in Deo non minus difficilis est constitutio scientiæ liberæ, quam decreti.

99 Ad secundum negandum est non posse existere primariam terminationem sine secundaria: quod non probatur ex eo, quod idem sint; nam licet ex hoc rectè probetur non posse vnum deficere quoad entitatem, altero remanente; non tamen non posse deficere quoad terminationem, seu denominationem; hæc enim deficientia est solum secundum quid: deficere autem secundum quid, & non deficere simpliciter eidem entitati potest convenire. Idemque dicendum ad confirmationem: separari enim quoad denominationem, non est simpliciter separari, sed solum secundum quid; ac proinde huiusmodi separatio realem identitatem non excludit.

Ad



Ad secundam confirmationem dicendum est, quod realis communicabilitas, & incommunicabilitas quoad entitatem de eadem re creata verificari non possunt: stat tamen in eadem forma creata communicari realiter entitative, & non communicari quoad terminationem aliquam, seu denominationem; est enim communicari simpliciter, & non communicari secundum quid, quæ in eadem entitate non opponuntur.

Ad tertiam confirmationem; concessio terminationem liberam secundariam distinguere virtualiter à primaria, negandum est deficere secundaria, deficere formaliter entitatem aliquam virtualiter distinctam ab entitate actus necessarij. Itaque asserimus terminationem secundariam virtualiter à primaria distinguere: negamus tamen dicere entitatem virtualiter à terminatione primaria distinctam; quapropter deficere terminatione secundaria, non est necessarium deficere entitatem: immò propter hoc ipsa terminatio deficit solum secundum quid; quia tota eius entitas manet.

100 Per hoc etiam constat ad ultimum: nam licet terminatio secundaria includat entitatem; non tamen virtualiter distinctam ab entitate actus, ad quam non comparatur veluti prædicatum inferius loci, sed potius, quasi ad subiectum, cuius est extensio, & quasi modificatio. Unde licet verum sit, quod deficere prædicato inferiori necessario deficiat prædicatum superius logicè in ipso formaliter inclusum; non tamen inde infertur deficere terminatione, entitatem aliquam deficere; quia hæc ad terminationem nostro modo intelligendi non est prædicatum superius, sed quasi subiectum comparatur; qualiter albedo ad intensionem, quæ si ab albedine non distinguitur realiter, ut plures volunt, non includit entitatem etiam virtualiter distinctam ab entitate albedinis, à qua deficere intensione, ut potest, nulla entitas deficit: quod si in hac sententia deficit entitas, vel realitas cum intensione albedinis identificata, & ab ipsa virtualiter distincta (quod falsum, & impossibile iudicamus) inconueniens non erit hoc ipsum in amore beatifico asserere. Nec exinde sequitur terminationem nihil esse, siquidem ipsa deficere nihil deficit: nam, ut diximus, non deficit simpliciter, sed solum secundum quid; in quo sensu ipse amor etiam deficit, scilicet quoad terminationem; non ta-

men absolute dicitur deficere amorem, sicut dicitur deficere terminationem; quia propter sensum formalem, hæc propositio: *Terminatio deficit*, non denotat deficientiam simpliciter, sed quoad terminationem, supra quam deficientia appellatur: in hac autem *Amor deficit*, appellatur supra ipsam entitatem amoris; atque adeo denotat deficientiam simpliciter. De quibus plura Tractatus de Voluntate Dei.

101 Ad argumenta, quæ ex alio capite desumebantur, respondetur ad primum, libertatem creatam ab increata sufficienter distinguere, si actus realiter à principio distinguatur, à quo separari possit; estque libertas contingentia, quia terminatio libera incipere, & desinere potest in tempore; identificaturque cum actu, qui absolute potest non esse, etiam permanente principio; quod in Deo non reperitur, non enim libera terminatio incipere, aut desinere potest; neque actus, cuius est terminatio ullo modo potest non esse.

Ad secundum responderetur iuxta ea, quæ supra diximus, scilicet, terminationem illam semel existentem posse deficere remanente actu, de potentia absoluta, non verò de potentia ordinaria. Ad tertium etiam diximus, quod terminatio supponens visionem decretorum est necessaria: terminatio verò, quam liberam asserimus, non supponit ex parte actus primi visionem decretorum; vel si supponit, non terminatur ad creaturam ex vitalis decreti prævisi productam secundum se, sed illi aliquid aliud volendo.

Ad ultimum, quod difficilius est, responderetur terminationem liberam non posse existere sine decreto Dei, quod potest non esse, permanente actu, & decreto ad illum terminato; quod convincitur argumento facto: neque est necessarium, quod Deus velit aliquam mutationem ad extra factam per novam entitatem ad novum decretum; sed sufficit nova terminatio, seu denominatio; si enim Christus medio actu amoris potest amare, & non amare creaturas, eodem actu permanente realiter invariato; potiori titulo Deus poterit facere, seu discernere, quod illas amet, vel non amet. Ad id, quod dicitur, quod existente forma in subiecto, nulla facta mutatione reali non potest præstare effectum, quem non præstabat, vel è contra; dicendum est esse verum quoad effectus naturales, non autem quoad liberos; & quia effectus, seu denomi-



minatio amandi creaturas libera est, & non necessaria, etiam ex suppositione actus amoris; hinc est, quod possit præstare, vel non præstare talem denominationem pro arbitrio Christi, & à fortiori pro arbitrio Dei.



## Dubium ultimum.

*An Christus semper meruerit, & solum in hac vita mortali?*

### §. I.

*Statuitur prima conclusio.*

**S**IT Prima conclusio: Christus Dominus meruit in primo instanti suæ conceptionis. Oppositum, ut referunt Recentiores, docuit D. Bonaventura in 1. dist. 28. artic. 11. quæst. 2. Durandus ibi, quæst. etiam 2. quam prius docuerat B. Albertus Magnus, & Alexander de Alès ibi. Sed nostra conclusio communis est inter Theologos; quam docet D. Thomas infra quæst. 34. art. 3. & ibi Caietanus, & Nazarius, & in hac quæst. 19. art. 3. ubi illam defendit Medina, Vincentius, & cæteri Thomistæ, & alij communiter extra Scholam Div. Thomæ: Et communiter probatur ex Paulo ad Hebræos 10. *Ingressus mundum dicit hostium, & oblationem voluisti, corpus autem adaptasti mihi: hoc autem pro peccato non tibi placuerunt: tunc dixi, ecce venio, in capite libri scriptum est de me; ut faciam voluntatem tuam:* In quibus verbis docemur, Christum Dominum in ingressu mundi dicentem, *ecce venio*, se obtulisse passioni, & morti, ut à peccato liberaremur; quod sacrificia antiqua præstare non valebant; quæ voluntas libera, & meritoria fuit. Unde paulò post subdit Apostolus: *In qua voluntate sanctificati sumus;* id est, per quam voluntatem Christi Domini, ut plures interpretantur, sanctificari à Deo Patre meruit nobis Christus Dominus. Quod si intelligatur de voluntate Patris, illa cum us sanctificati per oblationem

nem Corporis Christi, ut prosequitur Apostolus, quæ in ingressu mundi facta est ab ipso Christo. Insuper huic voluntati, quæ se obtulit Christus Dominus, non est vnde negetur fuisse liberam, & consequenter meritoriam. Sed restat probandum per ingressum in mundum, quando Christus Dominus illam habuit voluntatem, intelligi primum instans conceptionis ipsius.

2 Et probatur ex D. Thoma explicante Apostolum, ibi: *Quia propter nos factus est humana nature suppositum, dicitur ingredi in mundum propter eius assumptionem.* Et infra verba illa: *Tunc dixit, ecce venio*, explicat de Adventu per Incarnationem: assumptio autem humanæ naturæ, & ingredi in mundum per Incarnationem, denotat primum instans conceptionis Christi: & constat; non enim ingreditur ante Incarnationem, quia erat extra mundum; quia ut docet D. Thomas, Deus à mundo non comprehenditur, sed habet bonitatem separatam à toto mundo, à quo bonitas universi causatur. Cui non opponitur, quod dicitur Ioannis 1. *In mundo erat:* quia erat in mundo tanquam rector mundi per essentialiam, potentiam, & præsentiam; non tamen ut comprehensus à mundo, in quo missus à Patre per assumptionem humanitatis continebatur ut homo. Neque ingreditur ante primum instanti Incarnationis: tunc enim non ingreditur; sed ingressus est in mundum: habuit ergo Christus Dominus voluntatem illam, in qua sanctificati sumus, in primo instanti conceptionis; atque adeo in illo nobis meruit.

3 Deinde probatur ratione: Christo concedendum est quicquid maioris dignitatis, & perfectionis est, quod muneri Redemptoris non opponitur: sed in primo instanti nobis meruisse, maioris dignitatis est, & muneri Redemptoris non opponitur; sed maximè eius charitatem commendat; ergo asserendum est in primo instanti meruisse.

Responderi potest, quod in primo instanti non potuit esse meritum; vel quia Christus Dominus in illo non habuit usum rationis; vel quia meritum, ut potè actus liber, præsupponit subiectum tempore antecedenti existens; aliàs actus liber non esset; quia dum est, necesse est esse, & consequenter ut liber sit, & possit non esse, debet supponere tempore antecedenti subiectum existens, potens facere, antequam sit actus, quod non sit.

*Sed*

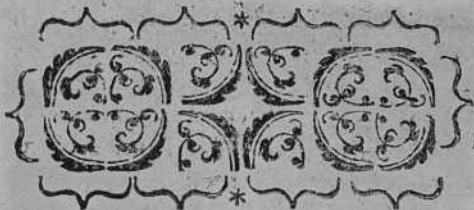
Sed hoc facile scijcitur : est enim constans Theologorum sententia habuisse scientiam beatam à primo conceptionis instanti : hanc autem sufficienter dirigere, & regulare actum liberum, & meritorium, ex dictis constat. Insuper : à primo conceptionis instanti perfectum usum liberi arbitrij docetur à Div. Thoma, quæst. 34. sequenti articulo 2. Quam doctrinam probat in argumento; sed contra ex Augustino 13. de Trinitate, cap. 9. & in corpore articuli hac evidenti ratione : humanæ naturæ assumptræ convenit spiritualis perfectio, in qua non profecit, sed à principio habuit plenissimè : perfectio autem ultima non consistit in potentia, sed in actu; ergo habuit in primo instanti perfectissimum actum intellectus, & voluntatis, in quibus usus rationis consistit, qui possunt in instanti esse; quia non sunt motus successivi, & actus imperfecti, sed instantanei, & actus perfecti : quæ est ratio à nobis supra facta; usus enim liberi arbitrij est perfectio potens Christo Domino convenire à primo instanti; cum munere Redemptoris non impossibile; arqueadò Christo Domino concedenda.

Hanc veritatem deducunt etiam Theologi ex Jeremiæ 31. *Novum creavit Dominus super terram; mulier circumdabit virum: ubi Christus Dominus describitur Vir in utero Virginis Matris propter perfectum usum liberi arbitrij; propter quod natus in utero annuntiatur ab Angelo: & à Zacharia, cap. 6. dicitur: Vir oriens; quia scilicet, in instanti conceptionis oritur, & nascitur in utero Virginis perfectus Vir, non quoad*

*fortitudinem corporis, sed prop-*

*ter perfectum usus ra-*

*tionis.*



## §. II.

*Solvuntur argumenta.*

5 **C**ONTRA Hanc conclusionem arguitur primo: in primo instanti conceptionis, seu esse, non potest in aliqua creatura rationali esse demeritum; quia ratione Angelus in primo instanti peccare non potuit; ergo neque meritum. Consequentia probatur à paritate rationis; & quia meritum, ut ex D. Thoma vidimus, potuit esse in primo instanti, quia est actio, quæ in instanti consummari potest: sed etiam demeritum in acti voluntatis consistens potest esse in instanti; & tamen in primo non potuit esse; ergo neque meritum.

6 Respondetur concessio antecedenti, negando consequentiam; cuius disparitatem tradidit D. Thomas infra quæst. 34. art. 3. ad 1. his verbis: *Liberum arbitrium ab bonum se habet per se, & naturaliter; ad malum autem se habet per modum defectus, & praternaturam: id autem quod est praternaturam, posterius est eo, quod est secundum naturam, quia est quædam decisio ab eo, quod est secundum naturam: & ided liberum arbitrium creaturæ potest in primo instanti moveri ad bonum merendo; non verò ad malum peccando, si natura integra sit. Ad id, quod additur, dicendum meritum non repugnare in primo instanti, sicut actio successiva, quia instantaneum est: ex quo capite neque etiam ad meritum repugnat; sed ex capite assignato à Div. Thoma ubi proxime.*

7 Secundo arguitur: ut actio sit libera, necessarium est sic esse, ut possit non esse ex arbitrio elicientis: sed actio existens in primo instanti non est huiusmodi; ergo non potest esse libera. Minor probatur: quia res dum est, necesse est esse; sed actio in primo instanti est; ergo in illo necesse est esse; & consequenter non sic est, ut possit non esse ex arbitrio illam elicientis; sed necessarium est, quod tempore an-





precedenti extiterit subiectum, ut in illo sit potens, & indifferens ad eliciendum, vel non eliciendum actionem liberam in instanti sequenti.

8 Respondetur negando minorem: Ad cuius probationem dicendum actionem dum est, necesse est esse necessitate consequenti, & ex suppositione; non vero necessitate absoluta antecedenti: Hæc autem necessitas non tollit potentiam antecedentem in eliciente ad non eliciendam; quod si in illo primo instanti non datur hæc potentia antecedens, seu in instanti, in quo datur actio; nunquam datur talis potentia: tempore enim antecedenti non est potens ad faciendum, quod in instanti sequenti non sit; neque est potens ad faciendum quod sit; quidquid enim faciat tempore antecedenti, in instanti sequenti potest esse, aut non esse actio. Insuper, in instanti in quo est actio, non erit libera; cum in illo iuxta argumentum non detur potentia ad non esse illius; nec tempore antecedenti, cum ipsa non sit; nunquam ergo erit libera. Denique: cum decreto divino, quod si est, semper est, & ab æterno, componitur in Deo potentia non ad decernendum; aliàs esset necessarium, in instanti ergo, aut duratione, in qua datur actus, datur potentia ad non esse illius.

9 Tertio arguitur: in natura rationali prior est conceptus necessario operativæ radicaliter, quam conceptus libere operativæ; ergo in primo instanti debet explicari per actum necessarium, & non per liberum, qui impossibilis est cum necessario. Antecedens probatur. Tum; quia conceptus radicaliter intellectivæ prior est, quam conceptus radicaliter volitivæ: sed operatio intellectus non est formaliter libera, sed necessaria; ergo prior est conceptus necessario operativæ, quam liberæ intellectivi, quam volitivi, prior est actio intellectiva, quam volitiva. Tum etiam; quia in ipsa voluntate prior est conceptus operativæ necessario, quam liberæ. Consequentia autem principaliter probatur: quia prior est conceptus radicaliter intellectivi, quam volitivi, prior est actio intellectiva, quam volitiva: quia in intellectu prior est conceptus intellectivi principiorum, quam conclusio-  
num, prior est cognitio principiorum, quam conclusio-  
num: & quia in intellectu nostro prior est conceptus apprehensivi,

quam indicativi, prior est apprehensio, quam iudicium; ergo si prior est in natura rationali conceptus operativæ necessario, quam liberæ, prior debet esse actus necessarius, quam liber; atque adeo in primo instanti ponendus est actus necessarius, per quem explicatur in exercitio primus conceptus naturæ; non autem actus liber cum necessario impossibilis.

10 Respondetur, quod prior est conceptus radicaliter operativæ necessario, quam liberæ: quod salvatur per hoc, quod actus intellectus, in quo non est formaliter libertas, sit prior actu voluntatis libero; & sic in Christo D. prior est actus intellectus necessarius, scilicet, visio beata, & cognitio per scientiam infusam regulans primum actum liberum, quam actus liber: est, inquam, prior prioritate naturæ; quod argumento non sufficit. In ipsa autem voluntate actus indeliberatus præcedit in nobis regulariter actum liberum, quod ex imperfectione cognitionis accidit, scilicet, quia intellectus exiens de potentia ad actum incipit ab imperfectiori cognitione: in Christo autem hæc imperfectio non datur; prima enim eius cognitio fuit omniura perfectissima, scilicet visio beata, & cognitio scientiæ infusæ, quæ etiam perfectissima est; quapropter actus indeliberatus in ipso non fuit. Neque in primo instanti, si actus perfectæ cognitio, repugnat actus liber, ut patet in Angelo: in Christo vero primus actus liber fuit amor beatificus necessarius, & liber secundum distinctas terminationes; & si potuit in illo esse alius amor Dei regulatus scientia infusa, etiam in primo instanti liber fuit.

Unde dicendum est, quod quia in natura prior est conceptus operativæ necessario, quam liberæ, prior est actus necessarius quam liber, prioritate naturæ; sicut quia prior est conceptus intellectivæ, quam volitivæ, præcedit actus intellectus. Deinde in natura, ut radicaliter volitiva non est prior conceptus volitivæ necessario, quam liberæ; quia licet in nobis præcedat, saltem regulariter, amor necessarius, seu indeliberatus; hoc est, per accidens, ratione status, in quo præcedit cognitio imperfecta impotens ad regulandum actum liberum.

11 Vel dicendum, quod licet sit prior conceptus volitivi necessario, quam liberæ; solum est in ordine ad actus per cognitionem naturalem virtutem eliciendos: qui ordo in Christo Domino non servatur, cui per-

perfectissima cognitio, & perfectissimus actus voluntatis erat debitus in primo instanti; & sicut licet prior sit in intellectu conceptus apprehensivi, quam iudicavi; hoc solum est in ordine ad actus connaturaliter eliciendos in hoc statu, non in ordine ad eliciendos ex elevatione, & sine aliqua dependentia a sensu, visio enim Dei, quæ est perfectissimum, & eminenter discursus, apprehensionem, seu compositionem, ex qua formetur, non supponit.

12. Immo etiam si concedatur, quod actus necessarius voluntatis debet esse prior in Christo D. amor beatificus, qui secundum primariam terminationem est necessarius, prior est alijs actibus prioritate naturæ, vel rationis. Est tamen falsum, actum necessarium esse impossibilem cum libero: immo in eodem actu libertatem, & necessitatem componi, supra asseruimus, & in Christo D. cum amore beatifico plures dari actus liberos certum est. An autem actus indeliberatus, & liber erga idem obiectum componi possint? Alterius est loci: & mihi dicendum videtur, quod si actus in eadem specie valde dissimiles in eodem subiecto componantur, possunt componi; & multo melius si absolute specie distinguantur; qualiter distingui actum liberum, & indeliberatum, satis verosimile est: cognitio enim imperfecta regulans actum indeliberatum, & perfecta regulans liberum in eodem subiecto possunt componi pro diversis signis; sicut iudicium necessarium, & determinatum ad amandum Deum, quod est visio beata, & iudicium indifferens formatum ex vi scientiæ infusæ, incompensabilia non sunt.



### §. III.

*Statuitur secunda conclusio.*

13. **T**ERTIA Conclusio: Christus Dominus meruit continuare usque ad mortem; non tamē in instanti mortis. Prima pars ex precedenti conclusione colligitur; si enim in primo

instanti meruit, non est ratio, cur Antequam ipsi negetur toto discursu viæ, etiam in finitæ: & probatur eadem ratione; quia Christo concedenda est omnis perfectio non impossibilis cum munere Redemptoris, aut cum alia maiori: sed meruisse toto tempore viæ non opponitur cum maiori perfectione, nec muneri Redemptoris, sed ad eius spectat perfectionem; ergo concedendum est meruisse toto tempore viæ.

14. Secunda pars conclusionis colligitur ex D. Thoma hac quæst. 19. art. 2. ad 3. & quæst. 56. sequenti, art. 1. ad 3. ubi docet Christum Dominum nunc non esse in statu merendi, quia non est viator, sed extra vitam mortalem; quapropter eius resurrectio nobis meritoria non fuit: cum ergo in instanti mortis verum fuerit: *Nunc non est anima Christi Domini eius corpori unita, & immediate antea fuit*; neque in illo instanti erat vivens vita mortali, sed extra illam; consequens fit, quod tunc non fuit in statu merendi.

Et probatur ratione: status viæ sumptus pro coniunctione animæ ad corpus passibile est conditio, vel ex natura rei, vel vel ex ordinatione divina ad meritum: sed in instanti intrinseco mortis Christus Dominus non erat in statu viæ hoc modo sumpto; cum in illo instanti verum fuerit animam eius non esse unitam corpori passibili; ergo in illo instanti non meruit. Maior est communis sententia Theologorum, licet inter illos sit aliqua differentia; an, scilicet, ordinatio divina requirens huiusmodi statum viæ ad meritum fundetur in ipsa exigentia, aut natura rerum, vel non? De quo 1. 2. q. 114. a quo modo abstrahendo probatur maior ex Paulo ad Galatas 6. *Dum tempus habemus, operemur bonum*; ubi Divus Thomas post Hieronymum, Chrysostomum, Ambrosium, & alios PP. sic habet lectione 2. *Dum tempus habemus; id est, in hac vita, quod est tempus seminandi*. Quod autem hæc conditio ad meritum requirita sit etiam necessaria ad Christi meritum, probatur: quia non est ratio excipiendi Christum ab hac universali providentia: immo infinitas meritorum eius oppositum suadet, vi cuius sine actuum multiplicatione, ad omnia præmia extendi potest. Colligiturque ex Paulo ad Hebræos 10. *Vna enim oblatione consummavit in æternum sanctificatos*. Et ad Hebræos 9. *Christus autem assistens Pontifex introibit semel in sancta, æterna Redemptione inventa*; ubi merita, & redemptio-



nem in Cruce consumituisse satis indicatur.

Deinde ; generalis conditio de statu via ad meritum requisita etiam comprehendere Christum Dominum videtur docere ipse veritatis Magister , Ioannis 6. *Me oportet operari opera eius , qui misit me , donec dies est , venit nox , &c.* ubi D. Thomas : *Tunc nemo potest operari , quia non est tempus merendi , sed secundum merita recipiendi.* Quod & probat ex Ecclesiastes , cap. 9. *Quodcumque facere potest manus tua , instantiter operare , quia nec opus , nec ratio , nec scientia , nec sapientia erunt apud inferos , quo tu properas.*

15. Contra primam partem conclusionis insurgit difficultas ex modo dictis ; Christus Dominus non potuit mereri nisi ut viator , & consequenter non nisi per actus ab ipso ut viatore elicitos : sed tempore infantia , quamvis viator fuerit , non tamen potuit elicere actus liberos viatoris ; ergo neque mereri. Probatur minor : in infantia actus liber solum potuit regulari scientia beata , vel infusa , quibus utebatur independentem a sensibus : sed actus liber regularis huiusmodi scientijs non erat actus Christi , ut viatoris ; ergo tempore infantia non potuit elicere actus liberos viatoris. Minor hæc probatur de scientia beata , quia ipsa constituit Christum comprehensorem ; ergo actus illa regulatus convenit Christo ut comprehensori : De scientia verò infusa , quia convenit Christo ad modum proprietatis consequentem ad scientiam beatam ; ergo etiam ipsa scientia , quam actus ab illa regulatus conveniunt Christo ut comprehensori. Et de utraque absolute probatur : nam actus non dependens saltem antecedenter , & remotè a corpore , non convenit Christo ut viatori ; non enim convenit animæ , ut corpori unitæ , cum ad illius elicentiam ratio ad corpus materialiter , & per accidens se habeat : sed actus Christi Domini in infantia elicitus , neque antecedenter , neque remotè a corpore dependebat ; cum cognitio illum regulans elicitæ sit sine conversione ad phantasmata , & independentem a sensu ; ergo actus liber in infantia elicitus non conveniebat Christo ut viatori.

16. Doctrina solutionis iam supra tradita est dubio præcedenti §. 7. Modo in forma responderetur distinguendo maiorem , non potuit mereri nisi ut viator , *h. ut dicere conditionem requisitam ad meritum , concedo maiorem ; dicente rationem formalem , subdistinguo illam , via sumpta pro coniunctione animæ ad corpus passibile ,*

*nego maiorem ; sumpta pro tendentia meriti in præmium , concedo maiorem , & distinguatur minor eodem modo , non potuit elicere actum liberum viatoris , hoc est , tendentis in præmium , nego minorem ; viatoris per dependentiam actus liberi à coniunctione animæ ad corpus , admixto minore ; & nego consequentiam.* Ad probationem concessa maiori , distinguenda est minor ut supra ; non erat Christi , ut viatoris ; hoc est , ut tendentis in præmium , nego minorem ; ut viatoris , sumpta via pro coniunctione animæ ad corpus , subdistinguo illam , *h. ut dicente conditionem ad meritum requisitam , nego minorem ; dicente rationem formalem , vel dependentiam ab illa coniunctione , concedo minorem , & neganda est consequentia.*

Ad huius minoris probationem , concessa antecedenti , distinguendum est consequens ; conveniunt Christo ut comprehensori , comprehensione excludente unionem ad corpus passibile , & tendentiam actus in præmium à comprehensione distinctum , nego consequentiam ; comprehensione hoc non excludente , concedo consequentiam ; ex quo non inferitur actus illos non fuisse Christi ut viatoris modo requisito ad meritum : & idem dicendum est de scientia infusa , in qua argumentum instatur ; nam Christum Dominum aliquando meruisse vel actibus regulatis scientia beata , vel scientia supernaturali infusa ad beatam consequentem certum est : omnis autem cognitio supernaturalis , & alia dona consequuntur ad visionem ad modum proprietatis , si scientia infusa sic consequitur. Ad absolutam probationem dicendum est , ad existentiam illorum actuum liberorum independentem a sensibus de materiali se habere coniunctionem animæ ad corpus ; esse tamen conditionem requisitam , ut actus aliàs independentes a corpore , & liberi sint meritorij. Omittimus , quod saltem statim post primum instans habuerit Christus Dominus scientiam acquisitam per accidens infusam , vel proprijs actibus comparatam.





## §. Ultimus.

*Cetera argumenta diluuntur.*

17. **C**ONTRA Eandem partem conclusionis arguitur: Christus Dominus solum meruit in ultimo vitæ per voluntatem ex cuius imperio mors fuit illi voluntaria, & libera; ergo non meruit in infantia, aut discursu vitæ. Antecedens probatur: si antea meruisset, voluntas moriendi in ultimo vitæ, ex qua libera fuit eius passio, & mors, nobis meritoria non fuisset; sed hoc dici non potest; cum per mortem, & passionem liberam ex illa voluntate nos redemerit; ergo solum per illam voluntatē meruit in ultimo vitæ. Maior probatur: nam per actus discursu vitæ elicitos nobis meruisset redemptionem, & omnia gratiæ dona; ergo per voluntatem moriendi imperantem in ultimo vitæ mortem nobis non meruisset. Antecedens est nostra conclusio: si enim semel in discursu vitæ nobis meruit, omnia meruit; cum meritum eius, utpote infinitum, ad omnia extendatur. Consequentia verò probatur; nam id, quod ex merito semel debetur iterum sub merito cadere non potest; aliàs iterum fieret debitum; quod implicatorium videtur.

18. Confirmatur primo: quod semel emptum est, iterum emi non potest, & quod præter pretium iam solutum tribueretur, gratis daretur; ergo quod semel ex merito debitum est, iterum mereri non potest. Confirmatur secundo: à duplici causa totali idem effectus dependere non potest; sed meritum est causa præmij, & quilibet actus meritorius Christi Domini est causa adæquata illius, utpote infinite excedens in dignitate præmium; ergo si ante voluntatem moriendi omnia meruit, per talem voluntatem mereri non potuit. Confirmatur tertio: quia si semel ante voluntatem illam meruit, Deus acceptaret tale meritum pro redemptione nostra; ergo ante voluntatem moriendi consummatū esset opus nostræ redemptionis: quod absurdū est; cum verificari non

posset morte, & passione sua nos redemisse.

19. Confirmatur quarto: nam saltem sequitur per voluntatem moriendi in ultimo vitæ habitam non redemisse nos propriè, sicut per primum actum: quod absurdum est ut diximus; quia redemptio nostra in Scriptura specialiter tribuitur morti, & passioni Christi Domini. Sequela probatur: nam per voluntatem illam non propriè, vel saltem non ita propriè nostram redemptionem meruit, sicut per primum actum; ergo non ita propriè per illam nos redemit, sicut per primum actum. Antecedens probatur: nam cum proprietate mereri est facere debitum cū proportionē ad præmium: sed per primum actum fit præmium cum proprietate debitum, non autem per voluntatem illam; vel saltem non ita propriè: quod sic constat; nam per primum actum fit præmium de non debito debitum; per voluntatem illam ad summum fit de debito ab solutè, novo titulo debitum; quod vel non est facere cum proprietate debitum, vel saltem non ita propriè; ergo non ita propriè meruisset redemptionem nostram per passionem, & voluntatem moriendi, atque per actus antecedentes.

20. Confirmatur quinto: nam, ut vidimus, si per actus antecedentes meruisset, omnia nobis meruisset: at non omnia meruit; ergo nihil meruit. Minor probatur ex D. Thoma infra q. 48. art. 1. *Ad secundum dicendum, quod Christus à principio suæ conceptionis meruit nobis salutem æternam; sed ex parte nostra erant quedam impedimenta, quibus impediēbamur consequi effectum præcedentium meritorum: unde ad removendum illa impedimenta oportuit Christum pati.* Ex quibus apertè constat impedimentorum ablationem ad consequendam salutem non fuisse præmium meritorum, quæ passionem præcesserunt. Quod clariùs docuit D. Thomas in sequenti solutione, ibi: *Ad tertiam dicendum, quod passio Christi habuit aliquem effectum, quem non habuerunt præcedentia merita;* ergo actus Christi Domini antecedentes passionem non omnia meruerunt. Et vltariùs constat: quia Sacramenta ante passionem instituta, & recepta non ita perfectum præstabant effectum, atque post passionem ministrata; ergo excessus ille non erat præmium meritorum Christi ante passionem, sed ipsius passionis.

21. Respondetur negando per voluntatem moriendi imperantem passionem, & mortem nos non redemisse, aut nobis non me-



meruisse. Ad probationem negandum est antecedens: id enim, quod ex merito debitum est, potest fieri debitum ex alia causa: meritum enim non requiritur, quod ex non debito fiat debitum, sed sufficit, quod primum, etiam si alias debitum, fiat debitum novo titulo. Quæ est expressa sententia D. Thomæ, quæst. 34. art. 3. illis verbis: *Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet idem esse alicuius ex diversis causis, & secundum hoc Christus gloriam immortalitatis, quam meruit in primo instanti suæ conceptionis, potuit etiam posterioribus actibus, & passionibus mereri, non quidem, ut esset sibi magis debita, sed ut sibi ex pluribus causis deberetur.* Quod etiam docuit, quæst. 29. de Veritate art. 7. ad 6. & in 3. dist. 18.

21 Ad primam confirmationem respondet D. Thom. in 3. ubi proximè, his verbis: *Ad primum ergo dicendum, quod emptio est principaliter propter habendam rem, quæ emitur, & ideo postquam semel emptæ est, ulterius non emitur: sed actio, qua quis meretur, non est principaliter propter premium consequendum, sed propter bonum charitatis: unde homo habens charitatem etiam operaretur, si nulla retributio sequeretur; unde etiam postquam meruit, aliquid operatur, & id, quod sibi primo uno modo debebatur, postea alio modo sibi debetur.*

23 Ad secundam concessa maiori, etiam de causa adæquata morali, & meritoria, distinguenda est minor, quilibet actus est causa adæquata in actu primo, concedo minorem; in actu secundo, nego minorem, & consequentiam. Quilibet ergo actus Christi propter infinitatem Verbi habet sufficientiam ad omnè premium; quia tamen in actu secundo non movet independentè ab alijs actibus, sed omnes simul, ut per passionem completi; ideo in actu secundo nullus est causa adæquata, sed ex omnibus ut per passionem Christi completis causa adæquata componitur. Neque inconueniens aliquod est in eo, quod quamvis à quolibet actu seorsim ab alio possit Deus moveri ad conferendum premium, quia quilibet habet sufficientem condignitatem; tamen in actu secundo non à quolibet adæquatè, sed ab omnibus simul moveatur: sicut etiam si utræque ex duobus hominibus sit potens in actu primo pondus aliquod portare, inconueniens non est, quod in actu secundo utræque, ut causa partialis illud portet.

24 Ad tertiam dicendum, quod licet plures actus meritorij præcesserint ante passionem; nullum tamen acceptavit Deus in actu secundo, nisi ut completum per passionem; atque adeo etiam si ante illam esset sufficiens condignitas, ut consummaretur opus nostræ redemptionis; non tamen consummatum est nisi per passionem. Ad quartam respondetur; quod de ratione meriti stricti, & rigorosi non est facere premium de non debito debitum; sed solum, vel facere debitum de non debito, vel novo titulo debitum, ut ex Divo Thoma vidimus. Cui addendum est ex dictis, quod primum meritum non facit de non debito debitum premium in actu secundo independentè à merito subsequenti; neque Deus acceptavit primum meritum in ordine ad premium, nisi ut completum per ultimum.

25 Ad quintam, neganda est minor: quæ non probatur autoritate ex D. Thoma adducta; ablatio enim impedimentorum, quæ erant ex parte nostra ad consequendam salutem, etiam fuit premium meritorum Christi præcedentium passionem, licet non seorsim ab illa: fuit tamen convenientior ipsa passio, ut auferrentur; quia non solum meruit ablationem, sed per illam nobis præbuit exemplum virtutum, quas maximè in passione sua Christus Dominus ostendit. In genere ergo causæ exemplaris specialiter ipsa passio abstulit impedimenta ad exercitium virtutum, ipsamque virtutum carentiam, quia per illam excitatur homo ad omnium virtutum exercitium. Quæ ex doctrina D. Thomæ, quæst. 46. citata artic. 3. ubi inquit, *virum fuerit aliquis modus convenientior ad libertatem generis humani, quam per passionem Christi, & in corpore, sic habet: Respondendo dicendum, quod tanto aliquis modus convenientior est ad consequendum finem, quanto per ipsum plura concurrunt, quæ sunt expedientia fini: per hoc autem quod homo per Christum passionem est liberatus multa concurrunt ad salutem hominis pertinentia præter liberationem à peccato. Primo: Erit per hoc homo cognoscit quantum Deus hominem diligit, & per hoc ad ipsum diligendum provocetur. Secundo: Quia per hoc dedit nobis exemplum obedientie, humilitatis, constantie, iustitie, & ceterarum virtutum in passio-*

ne Christi ostensarum, quæ sunt necessarîe ad salutem. Plures etiam alios modos conducendi ad salutem ibi prosequitur D. Thomas.

26 Ex quibus constat, quod expedientia ad salutem, per quæ tolluntur impedimenta, de quibus loquitur Divus Thomas, non est ratio meriti in passione reperta, sed diversimodi conducendi ad salutem, qui in passione reperiuntur: unde sicut modi isti non tollunt à passione rationem meriti; neque illam auferunt ab actibus precedentibus: iuxta quæ, impedimenta possunt dici ipsa carentia exempli ad executionem virtutum, & carentia cognitionis charitatis Dei erga homines, quæ formaliter per passionem tolluntur, quæ exemplar est, & excitativum cognitionis charitatis Dei erga homines: vel possunt dici impedimenta, carentia ipsa virtutum, quæ auferitur in genere causæ exemplaris, & excitantis ad exercitium virtutum specialiter à Passione Christi: in genere autem causæ meritoriae ab ipsa, ut complente in ratione meriti præcedentes actiones. Ex his etiam constat, quod ibi addit Divus Thomas in solutione ad 3. illis verbis: *Dicendum est Passionem Christi habuisse aliquem effectum, quem non habuerunt præcedentia merita; scilicet, in genere causæ formalis auferentis impedimenta, quæ in carentia causæ exemplaris, & excitantis ad virtutem consistunt.* Vel dicendum habuisse specialem effectum in genere causæ exemplaris, nimirum exercitia virtutum hominum; qui effectus in hoc genere causæ exemplaris alijs actibus non attribuitur, quamvis ab omnibus ut per passionem completis sit huiusmodi effectus in genere causæ meritoriae.

27 Sed contra hæc instari potest primo: nam ex hac doctrina sequitur, quod quolibet actu Christi deficiente deficeret redemptio nostra: consequens videtur falsum; ergo illud ex quo sequitur. Sequela probatur: quolibet actu deficiente deficeret decretum redemptionis, & salutis; ergo deficeret salus, & redemptio. Consequentia constat: deficiente enim decreto rei, ipsam deficere necesse est: & antecedens probatur; nam deficiente motivo, etiam

inadæquato decreti, deficeret decretum: sed quilibet actus defacto à Christo Domino elicitus fuit saltem inadæquatum motivum decreti redemptionis, & salutis; ergo deficeret tale decretum.

Ex quo instatur secundo: quia non viratur inconveniens sæpè insinuatum, scilicet, redemptionem, & salutem hominum non tribui specialiter passioni Christi: cuius oppositum ex Scriptura, & Patribus constat. Assumptum probatur: nam sicut deficiente passione deficeret redemptio, pariter quodlibet alio actu deficiente deficeret: & sicut passio Dominica solum est inadæquata causa meritoria redemptionis, pariter quilibet actus; ergo non specialiter tribueretur passioni.

Tertio instatur: quia plures sunt actus in Christo, qui supponunt plura dona nobis concessa: sed actus isti non potuerunt mereri talia dona; ergo non omnes actus omnia dona nobis meruerunt. Consequentia est bona. Minor videtur certa; id enim, quod antecederet ad meritum supponitur donatum, non potest ex vi meriti, conferri. Maior autem probatur; nam gratiarum actio à Christo Domino elicitæ pro donis nobis à Deo collatis ex eius meritis, & gaudium de existentia talium donorum sunt actus, qui supponunt talia dona collata; qui tamen in Christo Domino extiterunt.

28 Ad primam instantiam, concedenda est sequela; nam ex vi præsentis providentiæ noluit Deus ullum actum Christi Domini seorsim ab alio acceptare; cuius oppositum in alia providentia potuit contingere. Ad secundam dicendum redemptionem nostram specialiter tribui passioni, quia alijs actibus fuit suspensa; neque ab illis, nisi ut per passionem completis decretum redemptionis, & salutis habuit adæquatum motivum, quæ posita consummatum est opus nostræ redemptionis, & quia in illa, & per illam plura habuimus expedientia ad salutem, & auferentia impedimenta, quæ erant ex parte nostra, ut ex D. Thoma vidimus.

29 Ad ultimam non reputamus inconveniens actus ibi recensitos propter rationem adductam non potuisse omnia mereri; & propterea doctrina tradita



data intelligenda est de alijs actibus, de quorum ratione est non supponere dona ex meritis Christi nobis collata. Vel potest dici actus illos, quamvis in executione supponant dona collata, tamen in intentione talia dona precedere, & previos ex vi decreti intentivi potuisse movere Deum ad illorum donorum collationem: eo modo quo à doctis Theologis, etiam Thomistis asseritur Christum Dominum meruisse gratiam Antiquorum Patrum; ad quod sufficiens reputatur, quod merita Christi præcedant in linea intentionis, quamvis in executione subsequantur; utpote ipsa Incarnatio subsequitur executione merita SS. Patrum; quod alibi examinandum est. Sed præstat prima solutio.

30. Dicit etiam potest ad primam replicam, negando defecturam salutem, & redemptionem nostram, quolibet actu Christi deficiente: ex eo enim, quod sit motivum saltem inadæquatum, solum infertur defecturum decretum executivum, quod defacto datur, cuius est motivum; non tamen deficere decretum intentivum Christi Redemptoris, & passibilis; atque adeo licet non esset decretum executivum, quod defacto datur, & habet pro motivo omnes actus Christi Domini; esset tamen aliud decretum, quod haberet aliud motivum, infallibiliter illatum ex decreto intentivo. Ratio autem quare decretum intentivum prædictum non deficeret in casu dicto, ea est; quia non habet pro motivo actus Christi Domini; neque cum his, qui defacto dantur, determinate connectitur. Ex quo potest addi pro solutione secundæ replicæ; hoc esse speciale in passione præ alijs actibus, quod utrumque decretum tam intentivum, quam executivum redemptionis connectitur cum passione; atque adeo hac deficiente deficeret salus; quod de alijs actibus opposita de causa non verificatur. Sed de his satis.

31. Contra ultimam partem conclusionis arguitur ex doctrina Caietani infra quæst. 50. artic. 6. & 2. 2. quæst. 124. art. 4. Mors Christi in facto esse secundo quod est terminus mortis inferi est voluntaria, & libera libertate viæ; eodem enim actu, quo Christus Dominus voluit occidi, voluit occisum esse,

quod est terminus mortis inferi; ergo non solum per mortem inferi, sed per mortem in facto esse meruit. Quod videtur conforme modo loquendi Scripturæ, & PP. apud quos passim habetur Christum Dominum per mortem nos redemisse, sicut per passionem: quod autem de morte in facto esse intelligendi sint; probatur: quia mors non proprie dicitur, nisi de morte in facto esse; mors enim proprie sumpta, & vita non componuntur: ante mortem autem est vita in facto esse; & consequenter pro tunc non est mors, nisi improprie, & vialiter. Deinde: quia per mortem, ut distinctam à passione docemur Christum nos redemisse: at mors inferi est ipsa passio; ergo loquuntur de morte in facto esse. Tandem confirmatur; quia mors in facto esse est actus exterior martyrij; ergo meritoria tam in Christo Domino, quam in eius Martyribus. Antecedens probatur: quia nisi aliquis in facto esse moriatur pro Fide, non est vere Martyr, quantumvis pro illa plura alia substat, ut loco citato ex 22. latè prosequitur Caietanus; ergo mors in facto esse est actus exterior martyrij.

32. Propter hæc satis probabilis apparet sententia opposita Caietani: nostra tamen probabilior est, & D. Thomæ conformior, quæst. 50. sequenti artic. citato; ubi expressè docet per mortem in facto esse Christum Dominum non meruisse: concessio ergo antecedenti, neganda est consequentia. Neque sufficit ad hoc, ut actus exterior meritorius sit, quod actus interior, à quo liber est, & voluntarius, sit elicitus in via; sed requiritur quod ipse actus exterior sit in via; quod de morte in facto esse non verificatur. Ad id, quod additur ex PP. dicendum est, quod mors inferi, ad quam infallibiliter sequitur mors in facto esse, etiam dicitur mors absolute; tunc enim verificatur, quod moritur: distinguunt autem inter passionem, & mortem; quia mors inferi infert infallibiliter, saltem naturaliter, mortem in facto esse; quam tamen passio non infert. Insuper propterea morti tribuitur etiam in facto esse nostra redemptio; quia in genere causæ efficientis concurrat ad vitam nostram spiritualem, & corporalem, ut explicat Div. Thomas, quæst. 50. citata, ibi Caietanus.

33 Ad confirmationem aliqui asserunt, quod actus exterior martyrij est ipsa passio, & substinencia mortis inferi, ex qua infallibiliter secundum naturam sequitur mors, etiamsi per miraculum defacto impediatur: iuxta quos facilis est argumenti solutio. Alij asserunt actum exteriorem esse mortem inferi tempore immediato adinstans mortis in facto esse connexam essentialiter cum il-

la; sicut in qualitatibus gradualibus intensio immediata ad terminationem gradus ut octo verbi gratia, essentialiter connectitur cum tali terminativo; quæ videtur sententia Caietani parum à nostra distans; iuxta quam etiam facilis est solutio. Horum autem examen spec-

rat ad 22. quæst. 50. citata,

Et hæc de isto Tractatu.

**Utinam omnia cedant in laudem Santissimæ Triados, Beatissimæ Virginis MARIÆ, sub Cognomento del Rosario, sui que amantissimi Cappellani, in defensione Prædicatoris Patriarchæ nostri Dominici; necnon vtriusque Ecclesiæ luminis fulgentissimi Augustini, & Thomæ.**

**IN**



# INDEX

## RERVM NOTABILIVM.

F. folium , N. numerum designat.

### A

**A**ctio infusiva gratiæ in Christo Domino non est actio generativa, fol. 367. numero 19.

Actus non constituitur in ratione moralis per libertatem moralem, fol. 8. num. 23.

Ad actum humanum non sufficit libertas phisica; sed requiritur libertas moralis, folio 3. num. 1.

Actus in ratione moralis non constituitur inadæquatè per libertatem, aut legem extrinsecam, fol. 11. num. 35. & seq.

Actus non potest transire de libero in necessarium sine intrinseca variatione sui, folio 16. num. 55.

Actus constituitur moralis per tendentiam ad obiectum, ut stat sub regulis moris, folio 19. num. 66. & seq.

Actus non constituitur tendens in obiectum, ut stat sub regulis morum per aliquid extrinsecum, fol. 20. num. 72.

Actus tendentia ad obiectum morale, etiã ut indirecè attingit deformitatè spectat ad genus phisicum, & morale, sub neutra consideratione constituit actum in esse naturæ, fol. 36. num. 60.

Actus bonus non potest in malum mutari, folio 37. num. 62.

Adhuc in sententia admittente actum liberum indifferentem in individuo actus obedientiæ habet pro obiecto rationem præceptam, folio 38. num. 70. & seq.

Actus virtutis potest adeo prohiberi ob honestum motivum, fol. 45. num. 18.

Nullus actus liber in individuo dari potest sine aliqua circumstantia, fol. 51. numero 6. & seq.

Actus imperatus duplicem habet bonitatem quando finis, & obiecta sunt bona, fol. 60. num. 40. & seq.

Actus martyrij, licet imperetur à charitate non tamen elicitur ab illa, folio 61. num. 42.

Actus non potest esse simul bonus, & malus bonitate, & malitia intrinseca, folio 65. num. 5. & seq.

Actus supernaturalis non potest extrinsecè viciari, folio 74. num. 48. & seq.

Idem dicimus probabiliter de actu naturali bono adæquatè quoad intrinsecam, Ibidem.

Actus charitatis imperari non potest ab aliquo actu, qui sit peccatum mortale, folio 75. num. 49.

Actus naturalis non potest imperare actum supernaturalem, fol. 77. num. 56. & seq.

Actus indifferentes secundum speciem dantur, fol. 81. num. 1. & seq.

Non tamen dantur actus liberi indifferentes in individuo, fol. 84. num. 10. & seq.

Actus liber, & necessarius quoad intrinsecam, & essentialia distinguuntur, fol. 89. num. 6. & seq.

Actus liber, & necessarius non distinguuntur essentialiter, fol. 96. num. 37. & seq.

Actus mere naturales in homine iusto non conducunt ex se ad salutem æternam, fol. 160. num. 25. & seq.

Actus dilectionis disponens ad gratiam effectivè procedit ab illa, folio 437. num. 23. & seq.

Actus spei non consistit in iudicio, quo quis assentitur divinis promissionibus, fol. 449. num. 5. & seq.

Actus fidei, quo quis assentitur revelationi damnationis non potest cum actu spei coniungi, folio 498. num. 18.

Amor naturalis est duplex, alius efficax alius inefficax, fol. 188. num. 2.

Angeli ad perseverandum in gratia indigent actuali auxilio dante æqualem perseverantiam, folio 310. num. 69.

Arduitas est requisita ad obiectum spei, folio 465. num. 1. & seq.

Arduitas requisita ad spem non consistit in eo, quod bonum futurum sit obtinendum auxilio, vel ope alterius, fol. 468. num. 10. & seq.

Nec

Nec consistit in eo, quod sperant sit dubius, & incertus de assequutione boni sperati, fol. 469. num. 14.

Nec consistit in supernaturalitate obiecti sperati, fol. 470. num. 17.

Arduitas requisita ad spem fundatur insuper excessu boni, & eius aliqua improporitione ad potentiam sperantis, fol. 471. num. 19.

Arduitas non est obiectum formale spei, fol. 484. num. 3. & seq.

Auxilium requisitum ad cognoscendum collectionem omnium veritatum naturalium non est entitativè supernaturalis, fol. 133. num. 32.

Auxilium requisitum ad bene operandum non fit efficax ex vñu liberi arbitrij, fol. 140. num. 25. & seq.

Auxilium efficax ex mente Sanctorum Patrum probatur, fol. 150. n. 59. & seq.

Attributa divina possunt dici sanctitates, fol. 526. num. 26.

## B

Beatitudo formalis non est obiectum formale quod spei, sed tantum conditio, fol. 478. num. 21. & seq.

Bonitas, & malitia actus crescit ad bonitatem, & malitiam obiecti geometricè, fol. 47. num. 27.

Bonitas obiecti respectu actus est essentialis, bonitas finis operantis est illis accidentalis, fol. 62. num. 9. & seq.

Primam bonitatem, & malitiam habet actus ab obiecto strictè sumptis, folio 41. num. 1. & seq.

Vide actus.

## C

Circumstantiæ peccati sunt septem, folio 51. num. 3. & seq.

Circumstantiæ, aliquæ modificant actum moralem intra eandem speciem; aliæ extrahunt ipsum ad aliam speciem moralitatis, fol. 55. num. 10. & seq.

Regula ad cognoscendum quando circumstantia est notabiliter agravans, vel mutat speciem traditur, fol. 55. num. 21.

Circumstantia mutans speciem, & se tenens ex parte finis constituit distinctam speciem moralitatis, fol. 57. num. 30.

Similiter dicimus de qualibet alia circumst.

tantia, fol. 58. numero 34.

Cognitio proponens indifferenter obiectum ad bonum, & ad malum haberi potest, sine speciali gratia, fol. 136. numero 10. & seq.

Cognitio speculativa malitiæ non stat sine cognitione speculativa honestatis, folio 138. num. 13.

Cogitatio sufficiens, quod fiat congrua in alijs principijs non semper est specialis gratia: aliquando tamen specialis gratia est, fol. 139. n. 20. & seq.

Cogitatio sufficiens ad bonum, si vi fiat congrua dependet solum ex vñu liberi arbitrij homo ultra auxilium sufficiens non indiget alia speciali gratia, f. 140. num. 23. & seq.

Cogitationes congruas ad actum admittebant Pelagiani, & Semipelagiani, folio 168. num. 50. & seq.

Cogitatio sufficiens ad actum fit congrua iuxta principia Scientiæ Mediæ per ipsum consensum, fol. 125. num. 51. & sequent.

Cogitatio quasi supernaturalis nõ est gratia specialis requisita ad victoriam gravis tentationis, folio 254. n. 44. & seq.

Christus Dominus potuit mereri præmiu supernaturalis absque gratia habituali de potentia absoluta, f. 568. n. 1. & seq.

Christus Dominus constituitur caput per gratiam habitualement conotata personali, folio 601. num. 7. & seq.

Christus Dominus fuit immunis ab omni peccato, fol. 605. num. 2. & seq.

Christus Dominus est impotens ad peccandum, etiam de potentia absoluta, fol. 608. num. 5. & seq.

Christus Dominus non meruit per amorem, quo Deo volebat bona intrinsecæ, & necessaria ratione bonitatis divinæ, fol. 733. num. 25. & seq.

Christus Dominus meruit per actum charitatis beatificum secundum quod actu illo proximum amabat, & Deo volebat bona extrinsecæ, fol. 738. numero 45. & seq.

Christus Dominus per actus mere naturales elicitos sine gratia intrinsecè recepta potuit mereri præmiu supernaturalis, fol. 584. num. 45. & seq.

In Christo Domino non fuerunt necessaria auxilia fluida dantia posse in ordinem supernaturali: fuit tamen necessarium auxilium efficax prædeterminans, folio 591. num. 65.



Christus Dominus habuit strictū preceptū de subeunda morte. f. 664. n. 7. & seq.  
 Christus Dominus meruit continueate usque ad mortem: non tamen in instanti mortis. fol. 758. n. 13. & seq.  
 Concurtus indifferens non est sufficiens ad bene operandum. f. 141. n. 27. & seq.  
 Concurtus specialis Dei est necessarius ad bene operandum tam in ordine naturali quam supernaturali. ibid.  
 Concurtus Dei ad bene operandum si est determinabilis à creatura non est specialis gratia Dei. fol. 144. nu. 38.  
 Concurtus simultaneus quem Sancti Patres propugnabant contra Pelagium non est prout ponitur ab Auctoribus Scientiæ Mediæ. f. 147. n. 47. & seq.  
 Contritio non est de facto forma sanctificans. fol. 328. nu. 8. & seq.

## D

Deus est causa, & autor bonitatis moralis: que repetitur in actu bono. f. 12. n. 38.  
 Deus si concurrat, & causat malitiam peccati licet determinatus à creatura est causa, & autor malitiæ peccati. fol. 13. nu. 46.  
 Deus per donum intrinsecum potuit ligare appetitum, ut non insurgat contra rationem. fol. 180. nu. 17.  
 Deus non potest hominem pluribus preceptis obligare ad cognoscendum collectionem omnium veritatum naturalium; licet possit illum obligare ad vitandum omnia peccata venialia pluribus preceptis. fol. 13. nu. 27.  
 Deus si concurrat determinatus ad actus naturales à libero arbitrio creaturæ homo, non indiget ad bene operandum speciali auxilio, imò neque auxilio generali. f. 140. n. 25. & seq.  
 Deus sic concurrens determinatus in ordine supernaturali constituto libero arbitrio in actu primo, homo non indiget speciali gratia. ibid. nu. 26.  
 Deum offerre concursum indifferentem homini graviter tentato, ut sit espedite potens illam vincere est quid impossibile. f. 246. n. 12. & seq.  
 Deus de facto non confert homini graviter tentato gratiam specialem intrinsecam qua possit vincere tentationem. fol. 246. nu. 14.  
 Deus potest de sua potentia absoluta re-

belare alicui suam damnationem non tamen de potentia ordinaria f. 494. n. 4  
 Dilectio Dei auctoris naturæ super omnia an possit coniungi cum peccato mortali, vel non? fol. 282. n. 47. & seq.  
 Dilectio Dei non est forma in adequate iustificans. f. 337. nu. 1. & seq.  
 Dilectio Dei non post adhuc de potentia absoluta præstare effectum possibilitatis sanctitatis. f. 348. n. 1. & seq.  
 Dilectio Dei supernaturalis non est ratione sui in composibilis cum peccato. f. 355. n. 29. & seq.  
 Dilectio Dei aliquo modo conducens ad iustificationem non potest elici ab homine ex viribus naturæ. f. 189. n. 4. & q.  
 Nula dilectio efficax in effectu, & durans potest elici sine gratia supernaturali in statu elebationis. ibid.  
 Decretum concomitans reicitur tanquam in vtile. fol. 167. nu. 48.  
 Diabolus quod hominem non tentet quantum potest est gratia ex meritis Christi non tamen especialis. f. 220. n. 34. & q.  
 Donum perseverantiæ quid sit, & quomodo distinguatur à gratia habituali, & sit illi debitum. f. 295. n. 1. & seq.  
 Donum perseverantiæ consistit in collectione gratiæ habitualis, & eius conferbatione usque ad mortem. f. 300. n. 24. & q.

## F

Finis non dat primam bonitatem actui bono moraliter. fol. 44. nu. 9. & seq.  
 Fortitudinis actus, licet imperetur à charitate elicitur à virtute distincta. fol. 61. nu. 42.

## G

Genus physicum, & genus morale realiter entitative non distinguuntur. fol. 30. num. 25. & seq.  
 Gratia vere dicitur principium exterius humanorum actuum. f. 99. n. 1. & seq.  
 Gratia multiplici divisione dividitur. fol. 120. num. 4. & seq.  
 Gratia habitualis in Adamo præstavit effectum subiectionis appetitus ad rationem. fol. 105. nu. 7. & seq.  
 Talis subiectio appetitus ad rationem licet sit aliquid naturale potest radicari in gratia. fol. 107. nu. 12.

Gratia habitualis potest existere sine integritate originalis iustitiæ. fol. 108. n. 16. & seq.  
 Integritas naturæ, & originalis iustitia potest existere sine gratia habituali. ib.  
 Gratia habitualis est omnino indebita naturæ. fol. 110. nu. 21.  
 Similiter integritas nostræ originalis. ibid. num. 22.  
 Gratia specialis non est necessaria ad cognoscendum, hanc vel illam veritatem practicam in vniuersali, neque ad cognitionem cuiuscunque veritatis practice bene tamen ad cognitionem omnium collectivè. fol. 135. n. 2. & seq.  
 Gratia requisita ad cognitionem omnium veritatum naturalium non est entitative supernaturalis. fol. 132. n. 32. & seq.  
 Talis gratia quoadmodum est supernaturalis, licet non absolute respectivè tamen. fol. 133. num. 33.  
 Talis gratia si alicui conceditur, ex meritis Christi, ut redemptoris prove-nit. ibid. n. 35. & seq.  
 Gratia, si ut fiat efficax ad bene operandum dependet ex determinatione liberi arbitrii tollitur de medio necessitas orationis. fol. 145. num. 40.  
 Gratia requisita ad bonum opus morale non est gratia Theologica. fol. 162. num. 30. & seq.  
 Gratia specialis requisita ad victoriam gravis tentationis non consistit in cogitatione quasi supernaturali. fol. 254. num. 44. & seq.  
 Gratia requisita ad omnem tentationem vincendam non est cogitatio congrua ex prævisione victoriæ. fol. 256. n. 51. & seq.  
 Gratia specialis auxilians magis necessaria est ad vincendam gravem tentationem, quam sit necessaria gratia habitualis ad observandam totam legem. fol. 281. num. 45. & seq.  
 Gratia non potest existere simul cum peccato actuali in eodem instanti reali. fol. 362. num. 3. & seq.  
 Gratia habitualis ex natura sua opponitur cum peccato. fol. 372. n. 3. & seq.  
 Gratia, & peccatum non opponuntur solum ratione indecentiæ. fol. 373. n. 10. & seq.  
 Gratia habitualis est impossibilis cum peccato mortali etiam de potentia absoluta. fol. 377. n. 1. & seq.  
 Gratia habitualis habet oppositionem es-

sentialem cum peccato actuali. fol. 386. num. 2. & seq.  
 Gratia omnino impossibilis cum peccato actuali optime componitur cum potentia peccandi. fol. 400. num. 66.  
 Gratia iustificans esset necessaria in statu puræ naturæ ad expellendum peccatum mortale. fol. 424. num. 93.  
 Gratia habitualis fuit in Christo Domino. fol. 562. num. 2.  
 Gratia habitualis fuit in Christo Domino ab instanti suæ conceptionis. fol. 568. num. 19.  
 Gratia unionis pugnat essentialiter cum quolibet peccato. fol. 613. num. 30.  
 Gratia habitualis fuit in Christo Domino, ut eius anima sanctificetur, & ut fiat Divina, & conaturaliter eliciat actus supernaturales. fol. 579. n. 32. & seq.

## H

Habitus constituitur moralis per aliquid sibi intrinsicum. fol. 20. num. 74.  
 Habitus charitatis qui est in via remanet in patria, non tamen actus. fol. 95. n. 33.  
 Homo solus non est causa bonitatis moralis quæ reperitur in actu. fol. 12. n. 38.  
 Homo quoties ex deliberatione operatur tenetur operari propter bonum rationis. fol. 80. num. 13.  
 Homo creatus instatu puræ naturæ habet omnem perfectionem sibi debitam. fol. 110. num. 21. & seq.  
 Homo iustus instatu naturæ lapsæ magis potens est ad bonum cæteris partibus quam homo existens in peccato mortali. fol. 114. num. 32.  
 Homo potest cognoscere aliquas veritates naturales speculativas, quæ ex sensibilibus acquiri possunt sine speciali gratia. fol. 119. num. 6. & seq.  
 Homo lapsus potest sine speciali gratia omnes veritates speculativas cognoscere divisivè, non tamen collectivè. fol. 122. num. 1. & seq.  
 Homo ex cognitione veritatum naturalium cognoscit teneri collere unum Deum. fol. 123. num. 3. & 4.  
 Homo per culpam originalem vulneratus fuit in parte speculativa intellectus. fol. 127. num. 16.  
 Homo lapsus impotens cognoscere omnes veritates naturales collectivè habet impotentiam ad illas cognoscendas.



das phisicam, & moralem. f. 130. n. 25. & seq.

Homo non habet appetitum ad collectionem omnium veritatum. f. 132. n. 30.

Homo habens liberum arbitrium constitutum in actu primo in principiis Scientiæ Mediæ, non indiget ulteriori gratia ad bene operandum. f. 145. n. 39. & seq.

Homo quotiescumque bene operatur intra ordinem naturæ fit illi gratia specialis. fol. 176. num. 81. & seq.

Homo lapsus potest elicere aliquod bonum opus morale abque speciali gratia facta naturæ. ibid. num. 82.

Homo in statu puræ naturæ ad diligendum Deum authorem naturæ super omnia dilectione brebi tempore durante non indiget speciali gratia dante posse: indiget tamen speciali gratia dante actum secundum. fol. 194. num. 20. & seq.

Homo quamvis ad diligendum Deum authorem naturæ indigeat gratia speciali obligat illi præceptum talis dilectionis. fol. 204. num. 55. & seq.

Homo in statu naturæ lapsæ indiget gratia speciali dante potentiam consequentem ad actualem dilectionem non tamen antecedentem. fol. 206. n. 58. & seq.

Homo lapsus habens gratiam habitualement etiam indiget gratia speciali ad actualem dilectionem. ibid. num. 59.

Homo elevatus ad finem supernaturalem potest elicere dilectionem mere naturalem. fol. 206. num. 60.

Homo neque in statu naturæ puræ, neque in statu naturæ lapsæ indiget ad eliciendum actum, gratia supernaturali dante potentiam antecedentem aut consequendum. fol. 207. num. 61. & seq.

Homo existens in peccato mortali, non indiget gratia supernaturali, ut principium spediens ad diligendum Deum authorem naturæ super omnia. f. 207. n. 63. & seq.

Homo lapsus indiget speciali gratia Dei ad victoriam cuiusvis gravis tentationis. fol. 229. num. 3. & seq.

Homo graviter tentatus habet sufficientem potentiam, ut ipsi imputeretur non resistere: quam habet ex natura rei & ex proprijs. fol. 244. num. 7. & seq.

Homo graviter tentatus est potens vincere gravem tentationem ex honesto motivo absque speciali gratia dante potentiam antecedentem simpliciter talem. fol. 249. num. 23. & seq.

Mag. Bolivar tom. 29

Homo graviter tentatus est impotens moraliter, & difficilis ad eliciendum actum bonum secundum se, & ad coniungendum actum cum carentia gratiæ auferentis impotentiam moralem. fol. 266. num. 82.

Homo lapsus ad totius legis naturæ observantiam indiget speciali gratia. fol. 270. num. 6. & seq.

Hominis lapsi impotentia ad adimplendum totam legem sine gratia est impotentia antecedens, & in quodam sensu moralis, in alio in potentia phisicæ. fol. 272. num. 13.

Homo lapsus ad adimplendam totam legem indiget gratia habituali antecedenti ad impletionem. fol. 276. n. 284. & seq.

Homo in statu integritatis potest adimplere totam legem naturæ absque speciali gratia dante expeditionem. fol. 284. num. 54.

Homo lapsus indiget speciali gratia auxiliante ad adimplendam totam legem. fol. 284. num. 57.

Similiter homo iustificatus indiget tali gratia auxiliante. fol. 284. num. 58.

Homo, ut nunquam venialiter peccet indiget speciali privilegio. fol. 286. n. 3. & seq.

Huiusmodi privilegium nulli alteri nisi Beatæ Virgini concessum fuit. f. 289. num. 12. & seq.

Homo est impotens vitare omnia peccata venialia impotentia antecedenti moralis. fol. 291. num. 21.

Homo aliter est impotens ad vitanda omnia peccata mortalia ac est impotens ad omnia venialia. f. 292. n. 23. & seq.

Homo non potest coniungere vitationem omnium peccatorum venialium, cum carentia specialis gratiæ de potentia absoluta. ibid. num. 25.

Potest tamen coniungere talem vitationem de potentia absoluta cum carentia specialis privilegij. ibid. num. 26.

Homo, ut actu perseveret usque ad mortem requiritur gratia superaddita gratiæ habituali, & auxilijs quæ ex lege communi omnibus iustis conferuntur. fol. 298. num. 16. & seq.

Homo existens in gratia habet potestatem non à ponendi obicem gratiæ per positionem peccati mortalis, non tamen ad coniungendam gratiam cum morte. fol. 303. num. 37. & seq.

Tot

Homo



Homo frangens præceptum charitatis potest adimplere præceptum non per gratiam; & charitatem, sed per auxilium fluidum. fol. 370. num. 38.

Homo cui facta est revelatio absoluta damnationis potest desiderare beatitudinem, & esperare auxilia sufficientia ad illam. fol. 497. num. 76.

Homo cui facta est absoluta rebelatio damnationis non potest beatitudinem sperare. fol. 498. num. 22. & seq.

Humanitas Christi Domini iusta Patrum Doctrinam ex unione ad Verbum Sanctificatur formaliter. fol. 509. num. 3.

Humanitas Christi ex vi unionis est formaliter sancta. fol. 515. n. 17. & seq.

Humanitas Christi Domini sanctificatur personalitate, si in propria linea dicit perfectionem. fol. 520. num. 2. & seq.

Humanitas Christi Domini sanctificatur Divinitate prout à personalitate distinguitur. fol. 543. num. 1. & seq.

Humanitas Christi Domini non est æque sancta ac est Deus. f. 654. n. 38. & seq.

Humanitas Christi Domini sanctificatur per omnia attributa. f. 560. num. 55.

Humanitas Christi non potest de potentia destruere peccare in sensu diviso peccato destruyente unionē. f. 636. n. 2. & seq.

Humanitas Christi non contraxisset peccatum originale, neque habuisset debitum contraendi etiam si ex Adamo per seminalem propagationem traaxisset originem. fol. 651. num. 14. & seq.

Humanitas assumpta à verbo retenta propria personalitate esset impeccabilis. fol. 655. num. 28.

## I

Intentio finis honesti connexa cum electione medij pravi nullam retinet bonitatem ex fine. fol. 81. num. 77.

Intentio finis, quæ à parer vndequeque honesta; si postea adveniat cognitio proponens unicum medium, & in honestum redidit in onestam intentionē. f. 81. n. 78

Imperium vide actus.

Iudicium practicum verum, dictans bonum esse prosequendum haberi potest sine speciali gratia. fol. 136. num. 8.

Tale iudicium in præsentia gravis tentationis haberi non potest sine speciali gratia. ibid. num. 9.

Iustificatio est vera remissio omnium

peccatorum. fol. 319. num. 4. & seq. Iustificatio est motus non successibus, sed instantaneus. fol. 321. num. 16.

Iustificatio, vt mutatio est de non iusto in iustum est solum concomitanter remissio peccatorum. fol. 322. num. 18.

Iustificatio, vt actio est nõ est remissio peccati sumpta remissione pro nõ esse peccati nisi in sensu causali. f. 322. n. 21.

Iustificatio, vt motus est formaliter remissio peccatorum non adequate, sed in adequata. fol. 322. num. 22.

Iustificatio, vt actio est potest dici eiusdem, & diversæ rationis à iustificatione Angelorum, & Adami. f. 323. n. 29. & seq.

Iustificatio non solum est gratia intrinseca, sed permanens, & habitualis. f. 327. num. 2.

Ius ad beatitudinem supernaturalem ratione gratiæ habitualis non componitur cum indignitate peccati actualis, aut habitualis mortalis. f. 402. n. 75.

Impotentia ad peccandum in Christo Domino est phisica, & non tantum moralis. fol. 647. num. 1. & seq.

Indifferentia ad actus æquales in honestate, & perfectione non est sufficiens ad meritum. fol. 688. num. 16. & seq.

## L

Libertas non est forma adequata moralitatis. fol. 7. num. 17.

Libertas non est genus ad species moralitatis. fol. 7. num. 20.

Libertas moralis consistit in indifferentia iudicij proponentis bonum, & malum morale. fol. 8. num. 22.

Libertas non aufertur per imperium actus imperati quamvis imperium sit efficax. fol. 75. num. 50.

Libertas actus, non est extrinseca de nominatio, nec modus ex natura rei illi superadditus. fol. 88. num. 4. & seq.

Liberum arbitrium in actu primo non est specialis gratia. f. 137. n. 11. & seq.

Libertas à coactione non sufficit ad meritum, sed requiritur libertas indifferentiæ. fol. 685. num. 4. & seq.

Libertas ad actus in æquales stat in Christo cum impotentia ad transgrediendum consilia. fol. 712. num. 4.

Libertas ad meritum requisita componitur cum summa sanctitate, & rectitudine humanitatis ex unione ad  
ver-



verbum. fol. 717. num. 19. & seq.

## M

Moralitas non comparatur ad bonitatem, & malitiam per modum subiecti; sed per modum prædicati generici eiusdem lineæ. fol. 8. num. 6.

Moralitas non consistit in relatione reali prædicamentali actus ad obiectum, ut stat sub lege. fol. 5. num. 10.

Nec consistit in relatione rationis. f. 6. n. 15

Malitia peccati non consistit in aggregato libertatis, dictaminis, legis, & actus. fol. 12. num. 41.

Moralitas non pertinet ad specificam constitutionem actus. f. 24. num. 3. & seq.

Moralitas non distinguitur realiter à phisica tendentia actus in obiectum. fol. 30. num. 25. & seq.

Moralitas obiectiva non est aliquid realiter distinctum ab entitate obiecti, ut conotante legem. fol. 39. num. 73.

Talis moralitas obiectiva non est dicenda propriæ, & rigurose moralitas. ibid.

Malitiæ obiective non multiplicantur ad multiplicationem malitiæ formalis actuum. fol. 40. num. 80. & seq.

Beatissima Virgo Maria habuit privilegium speciale videnti omnia peccata venialia. fol. 28. num. 12.

## N

Natura in statu integritatis est impotens ex se ad actus supernaturales. f. 114. n. 30.

Natura in statu lapsus, & in statu puritatis eandem habet difficultatem, & expeditionem ad bonum. fol. 114. n. 31.

Naturæ etiam si esset debita illius integritas potuit aded creari sine illa. f. 115. num. 33.

In natura non datur potentia antecedens ad actus salutes. f. 164. n. 38. & seq.

## O

Obiectum spei debet esse futurum in apræbensione, & non existens pro instanti reali temporis. f. 454. n. 29. & seq.

Obiectum primum quod spei infusæ est æterna beatitudo cætera autem obiectum secundarium. f. 474. n. 5. & seq.

Obiectum quod immediatum spei non est solum beatitudo formalis, sed obiectiva formalis per modum conditionis seu de conotato ingrediente. f. 478. num. 21. & seq.

Obiectum formale spei est omnipotentia, ut auxilians. fol. 484. num. 5.

Obedientia vide actus.

Ad eliciendum aliquod opus bonum morale intra ordinem naturæ non requiritur, etiam in natura lapsa gratia specialis. fol. 155. num. 9. & seq.

Opera naturalia quantumvis bona continentia intra ordinem naturæ non conducent possitive ad iustificationem. fol. 159. num. 22. & seq.

## P

Pelagius admisit gratiam dantem posse solum negavit gratiam ad velle. f. 141. num. 27.

Pelagius non negavit concursum simultaneum. f. 146. & f. 104. n. 44. & n. 57.

Negavit tamen decretum thomisticum requisitum ad existens actus. f. 150. num. 52. & seq.

Pelagiani, & Semipelagiani non negarunt cogitationes congruas ad elicientiam actus. fol. 168. num. 50. & seq.

Peccatum exigit ex natura rei non esse gratiæ. fol. 402. num. 77.

Peccatum mortale exigit defacto ad sui remissionem gratiam habitalem, non tamen de potentia absoluta. f. 404. n. 3.

Peccator non potest sanctificari possitive sine phisica mutatione cum sola extrinseca voluntate Dei. f. 404. n. 5. & seq.

Peccatum non potest remitti per condonationem extrinsecam supposita elevatione ad finem supernaturalem. f. 409. num. 24. & seq.

Peccatum potest remitti per condonationem extrinsecam si nullum donum intrinsecum creatum est essentialiter incompossibile cum illo. fol. 407. n. 15. & seq.

Peccatum originale non potest remitti per condonationem extrinsecam. f. 423. n. 86.

Peccatum mortale in pura natura commissum non posset remitti absque forma supernaturali. fol. 423. num. 87.

Peccatum personale potest remitti de potentia absoluta absque motu liberi arbitrii. fol. 416. num. 1. & seq.

Per

Personalitas Verbi Divini sanctificat humanitatem etiam si ratione sui non dicat perfectionem. f. 532. n. 43. & seq.  
Præceptum impositum Christo Domino de iubeunda morte componitur cum eius libertate. f. 672. num. 32. & seq.  
Phisica prædeterminatio aliquando est gratia specialis aliquando non. f. 179. num. 31.

Potestas sufficiens moraliter ad non ponendum obicem conservationi gratiæ omnibus iustis offertur à Deo. f. 295. num. 6. & seq.

Perseverantia Puerorum morientium ante usum rationis in eorum potestate non est. fol. 303. num. 36.

## R

Revelio appetitus licet retardet inclinationem ad diligendum Deum non tamen illam reddit impossibilem. f. 195. num. 24. & seq.

Revelatio consequens carentiam liberam spei non operatur cum potentia ad sperandum. f. 500. num. 28.

## S

Spes non elicit actum desiderij, & amoris concupiscentiæ erga beatitudinem. fol. 493. num. 36.

Spes non invenitur in Deo. fol. 504. n. 1.

Neque etiam in beatis. f. 505. n. 6. & seq.

Pariter etiam neque in damnatis. f. 507. n. 12.

Spes reperitur in animabus purgatori. fol. 506. num. 10.

Status iustitiæ originalis fuit effectus gratiæ habitualis. f. 105. num. 7. & seq.

In statu inotientiae ultra sufficientiam ad utramque legem adimplendam necessaria fuit gratia specialis. f. 192. n. 15. & seq.

Subiectio appetitus ad rationem non pertinet ad integritatem naturæ. fol. 110.

num. 22. & seq.

Scientia beata Christi Domini non aufert libertatem ab actibus suarum virtutum etiam si dirigat elicientiam ipsorum. fol. 693. num. 6. & seq.

## T

Tentatio quatuorplex est, & quid requiratur ad illam vincendam. f. 210. n. 1. & seq.

Ad vincendam unam, vel alteram tentationem in natura lapsa non est requisita specialis gratia. f. 213. num. 10. & seq.

Tentatio non fit gravis ratione durationis; sed potest virgere graviter in unico instanti. fol. 251. num. 30. & seq.

## V

Plures veritates obiectorum naturalium non possunt à homine cognosci sine speciali gratia. fol. 118. num. 1.

Veritas naturalis speculativa, quæ à sensibilibus dependet potest cognosci sine speciali gratia. fol. 119. num. 6. & seq.

Veritas practica est multiplex. f. 134. n. 1.

Visio beata est impossibilis cum peccato mortali habituali. fol. 658. num. 3. & seq.

Virtutes supernaturales non impossibiles cum unione beata fuerunt in Christo Domino in summo intentionis ab instanti conceptis. f. 594. n. 72. & seq.

Ultimam dispositionem ad gratiam ab ea effective procedere est iusta mentem D. Thomæ. fol. 432. num. 5. & seq.

Unio medians inter humanitatem, & Verbum (si datur) sanctificat. f. 560. n. 57.

Oppositum etiam est probabile. fol. 561. num. 58.

Voluntas nunquam potest necessitari ad actum posito iudicio indifferenti. fol. 197. num. 33.

FINIS.







Handwritten text in the top left column, mostly illegible due to fading.

Handwritten text in the top right column, mostly illegible due to fading.

Handwritten text in the middle left column, mostly illegible due to fading.

Handwritten text in the middle right column, mostly illegible due to fading.

Handwritten text in the bottom left column, mostly illegible due to fading.

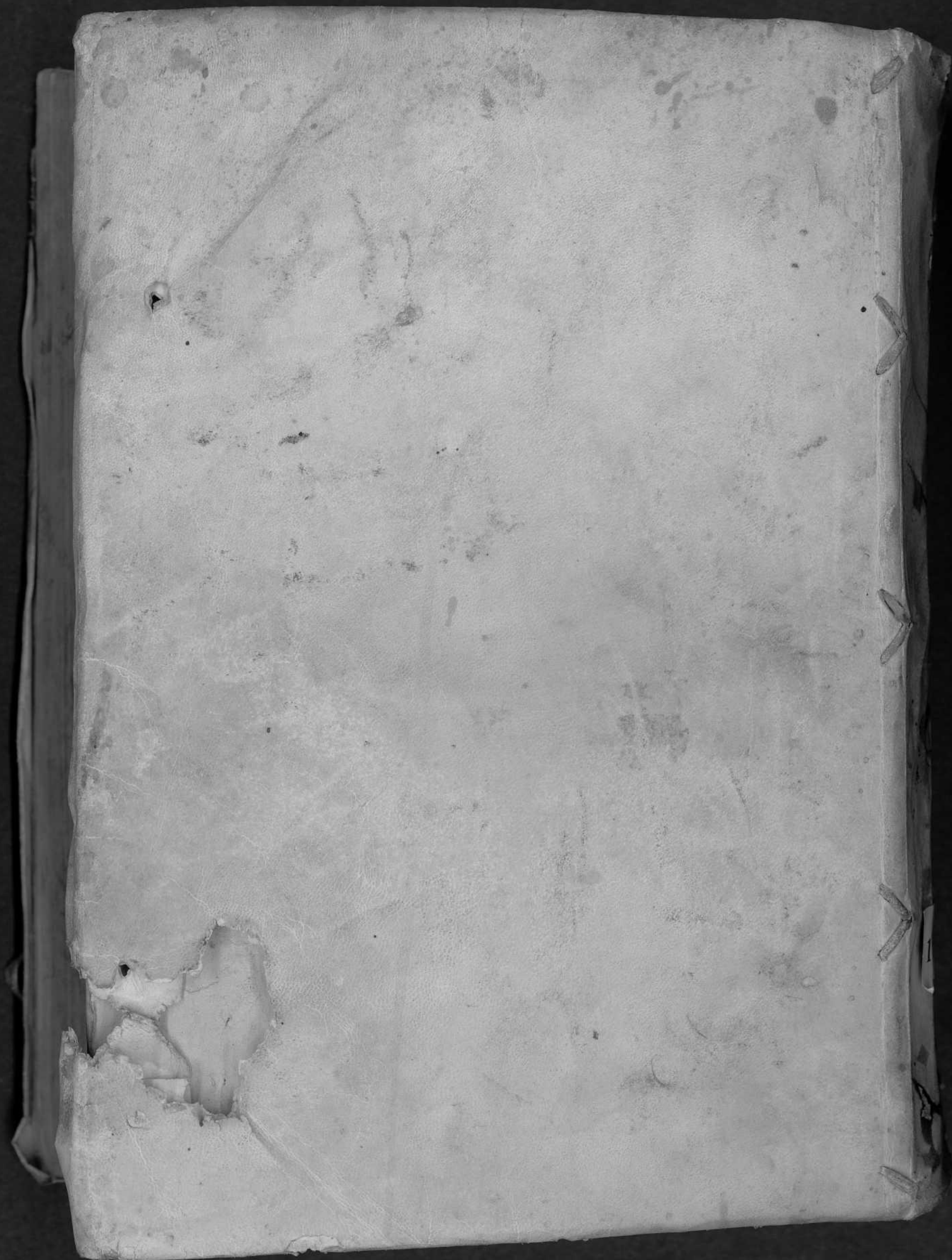
Handwritten text in the bottom right column, mostly illegible due to fading.



Handwritten text at the bottom of the page, possibly a signature or date, including the word "FINIS".









1080 (II)